Violencia, memoria y sociedad: debates y agendas en la Colombia actual

Alejandro Castillejo Cuéllar
Fredy Leonardo Reyes Albarracín
Editores

Grupo de Memoria
Comité de Estudios sobre la Violencia,
la Subjetividad y la Cultura

Violencia, memoria y sociedad: debates y agendas en la Colombia actual

Alejandro Castillejo Cuéllar
Fredy Leonardo Reyes Albarracín
Editores

Grupo de Memoria
Universidad Santo Tomás

Comité de Estudios sobre la Violencia,
la Subjetividad y la Cultura
Universidad de los Andes

Hecho el depósito que establece la ley

© Universidad Santo Tomás

ISBN: 978-958-631-797-9

UNIVERSIDAD SANTO TOMÁS
Ediciones USTA
Carrera 13 No. 54-39
Teléfonos: 249 7121 - 235 1975
www.usta.edu.co
editorial@usantotomas.edu.co
Bogotá, D.C., Colombia, 2013

Se prohíbe la reproducción total o parcial de esta obra sin la autorización expresa del Editor.

Contenido

Prólogo **11**

Presentación **17**

Introducción
La ilusión de la palabra que libera: hacia una política del testimoniar en Colombia 21
Alejandro Castillejo Cuéllar

PARTE I
ESTÉTICAS **41**

El arte como archivo, lo otro como testimonio, el artista como testigo 43
Felipe Martínez Quintero

Espectáculos de Estado: visibilizando al enemigo en la seguridad democrática 67
Marta Cabrera

Reflexión a tres voces: las memorias de costal 88
Sergio Amaya Barrios, Elizabeth Perdomo Leyton, Andrés Felipe Ortiz Gordillo

Miedos viscerales: metáforas para el conjuro 95
Rubiela Arboleda Gómez

La ruina como aproximación estética, política y ética
a los escenarios de memorias de la violencia 115
Catalina Cortés Severino

Otras violencias, otros silencios: tecnologías
del hipermercado global vs. técnicas del mercado popular 129
Andrés F. Castiblanco Roldán

Quiromancia: entre la imagen, la memoria y el relato 147
Julián David Romero Torres

PARTE II
LENGUAJES **167**

La crueldad en Colombia 169
Mónica Zuleta Pardo

La memoria y la literatura en Colombia:
acercamientos desde la poesía 185
Fernando Vargas Valencia

Los intersticios de la memoria de mujeres
en condición de desplazamiento 203
María Canal Caicedo

Relato sobre el accionar violento en las montañas de Buenos Aires
(Cauca) durante los últimos 55 años: un testimonio vivo de memoria 219
Federico Guillermo Muñoz

Narrativa, violencia y memoria: rupturas y secuencias 237
Patricia Reyes Aparicio

Verdades periodísticas: memorias para antes del olvido que tenemos 257
Ómar Rincón

PARTE III
ESPACIOS, COTIDIANIDADES
Y RESISTENCIAS **277**

Expresiones juveniles en espacios de violencias:
una forma de hacer memoria y denunciar el olvido 279
Janeth Restrepo

Memoria del conflicto y la guerra en el Cementerio Central de Neiva
(Huila): entre lo heroico y lo silenciado 295
Eloísa Lamilla Guerrero

Algunas reflexiones en torno al sufrimiento social
y la cotidianidad en la conflictividad urbana de Medellín 313
Ayder Berrío, Marisol Grisales

"La paz de los señores": prostitución, violencia y transiciones
políticas en Brasil y Colombia 327
José Miguel Nieto Olivar

Memorias campesinas agroecológicas como estrategia
de resistencia sociocultural al neoliberalismo 343
Frank Molano Camargo

Mujeres y memoria: la Organizacion Femenina Popular y sus
políticas de la memoria en medio del conflicto armado 359
María Carolina Alfonso Gil

Acercamiento al concepto de memoria desde la visión
crítica de la democracia 375
César Augusto Muñoz Marín

PARTE IV
EXPERTOS **389**

Desplazamiento forzado: potencia política de la acción psicosocial 391
Claudia Tovar Guerra

Psicólogos, excombatientes e intervención psicosocial: desnaturalizar la violencia en Colombia 409
Daniel Varela Corredor

Estrategias enunciativas y dispositivos de control discursivo del pasado: violencia y memoria en la enseñanza de las ciencias sociales en Colombia 427
Jorge Enrique Aponte Otálvaro

Instituciones de memoria sobre el conflicto armado colombiano y su papel en la producción de iniciativas y constitución discursiva de sujetos 441
Nathalia Martínez Mora, Orlando Silva Briceño

Las ciencias sociales y la comunicación para la paz en contextos en que persiste la violencia 459
Santiago Álvarez

PARTE V
IDENTIDADES **479**

Testimonio, silencios y disputas: la desaparición de Kimy Pernía Domicó 481
Fredy Leonardo Reyes Albarracín

Kitek Kiwe: florecer en un nuevo territorio. Memoria y Plan de Vida en una comunidad desplazada por la violencia 499
Carlos Andrés Oviedo Ospina

Chontales, *neohippies* y guerras oníricas: memoria y conflicto en la re-etnicidad del pueblo-nación muisca chibcha 517
Pablo Felipe Gómez-Montañez

El conflicto armado en el Pacífico colombiano: la condición étnica de la guerra. El caso de Sabaletas 541
Neil Humberto Duque Vargas, Jennifer Alexandra Pineda

Mujeres errantes: motivaciones y trayectorias de la migración uitoto a Bogotá 557
Irene Vélez Torres

Unidades nostálgicas 573
Samuel Ávila

"Normales", "anormales", "renormalizadas".
Mujeres excombatientes: fronteras difusas entre víctimas y victimarias 587
Natalia Escobar Sabogal

La integración de un pueblo en la palabra originaria:
restaurando memoria histórica y cultural 603
Tchyquy Xieguazinsa Ingativa Neusa

PARTE VI
PEDAGOGÍAS
Y RECAPITULACIONES 621

Propuesta pedagógica de articulación entre academia y movimiento social:
una apuesta estética y política por la educación activa
y participativa en derechos humanos 623
Claudia Girón Ortiz

Memoria, derechos humanos y reparación: ¿qué priorizar
desde la mirada de la sociología histórica? 649
Richard Ducón Salas

Prólogo

En diciembre de 2010 emerge, en el seno de la División de Ciencias Sociales de la Universidad Santo Tomás, el Grupo de Memoria, como una iniciativa que, liderada por la profesora Patricia Bryon Cruz, empezó a materializar una línea de trabajo que desde hace varios años se venía cimentando en el interior de las facultades de Comunicación Social para la Paz y de Sociología. Su aparición se produce en un momento coyuntural para el contexto colombiano, dado que desde la entrada en vigencia de la Ley 975 de 2005, o Ley de Justicia y Paz, la "memoria" se ubicó como uno de los escenarios sustantivos para alcanzar la "reconciliación" y la "paz", tras seis décadas de experimentar múltiples violencias. En otras palabras, "verdad", "justicia", "reparación" y "memoria" se volvieron términos clave de una retórica que, a mi modo de ver, viene naturalizando la idea respecto a que Colombia experimenta y camina por un periodo de transición que, tarde o temprano, debe conducir a saldar distintas cuentas, entre ellas las relacionadas con aquello que distinguimos y catalogamos como "pasado".

Memoria, violencia y sociedad: debates y agendas en la Colombia actual es un trabajo mancomunado entre el Grupo de Memoria de la División de Ciencias Sociales de la Universidad Santo Tomás y el Comité de Estudios sobre la Violencia, la Subjetividad y la Cultura que dirige el profesor Alejandro Castillejo Cuéllar. Es un esfuerzo con dos intencionalidades: por una parte, los treinta y seis estudios que integran el libro aportan a una amplia discusión sobre las diversas relaciones que se configuran entre memoria y

violencia, en tanto los autores buscan problematizar, desde sus particulares temáticas de estudio, escenarios, instituciones, nociones, metodologías, interpretaciones o valoraciones relacionadas con los ejes centrales que propone el texto, ciertos asuntos sobre los cuales existe una extensa y variada literatura en los ámbitos nacional e internacional; por otra parte, el libro refleja el trabajo colaborativo entre dos grupos de estudio que comprenden que estas discusiones deben convocar al mayor número de actores posibles, para garantizar deliberaciones abiertas que posibiliten "soñar" con una incidencia en la esfera pública.

Conscientes de que propiciar ese diálogo no es una tarea sencilla, la primera puntada fue dada por el profesor Castillejo en el cierre del Primer Encuentro Internacional de Estudios Críticos de las Transiciones Políticas: Violencia, Sociedad y Memoria, organizado en abril de 2011 por el Comité de Estudios sobre la Violencia, la Subjetividad y la Cultura, a través del Departamento de Antropología de la Universidad de los Andes. En el desarrollo de ese evento se trabajó el panel "Otras Formas de Hacer Memoria: Experiencias Comunicativas desde las Organizaciones Sociales", que buscó revisar y discutir experiencias desde la perspectiva de las organizaciones de base, cuyas miradas y abordajes suelen distanciarse del campo académico, en la medida en que, por un lado, sus trabajos no tienen como propósito fundamental el encarar discusiones de orden teórico, conceptual y metodológico; y, por otro, sus procesos y dinámicas de agenciamiento, la mayoría de las veces no están acompañados de una labor de sistematización que posibilite plasmar la experiencia en reflexiones y aprendizajes. Esta condición permitió discutir el conflicto y las disputas entre memorias de unos grupos sociales que, además de confrontar los sentidos sobre el pasado de otros sectores, interpelan un(os) discurso(s) académico(s) e institucional(es) que, según el sentir de las propias organizaciones, legitiman los resultados de unas leyes orientadas a sustentar esa transición política y social.

La tarea continuó en el mes de junio de ese mismo año, cuando la División de Ciencias Sociales y la Unidad de Desarrollo Curricular y Formación

Docente de la Universidad Santo Tomás organizaron el curso "Trueque de Saberes sobre la Memoria", con la idea de propiciar un encuentro entre distintos actores, posibilitando, como lo señalan los propios participantes, un "diálogo de saberes". Y como suele ocurrir cuando más que respuestas se plantean interrogantes, el resultado del curso arrojó una serie de cuestionamientos respecto al papel que vienen teniendo esos actores participantes (académicos, artistas, medios de comunicación, instituciones sociales, instituciones educativas, entre otros) en relación con los trabajos de memoria. De igual forma, se interpelaron las acciones, metodologías, formas de hacer y de contar que se vienen construyendo desde distintos lugares respecto a ese atractivo campo de estudio, lo que evidencia que en esos ejercicios el tema de la memoria enfatiza esfuerzos por administrar intereses y sentidos construidos.

La discusión se extendió y se convirtió en tema central de uno de los eventos más emblemáticos que organiza la Facultad de Comunicación Social para la Paz desde hace siete años: Voces Ausentes. Su sexta versión, realizada en septiembre de 2011, ahondó en ese diálogo de saberes, otorgándole un especial protagonismo a las organizaciones sociales que representan a las víctimas del conflicto político, social y armado.

El presente libro materializa algunas de las discusiones sobre la relación memoria-violencia que se dieron en las mesas de trabajo de estos tres importantes eventos. La tarea académica y editorial no fue fácil, y así se refleja tanto en la estructura que tiene el texto como en la complejidad analítica en la que se sumergen los autores, que en la mayoría de los casos presentan resultados investigativos. En ese orden de ideas, el texto se organiza en treinta y seis capítulos, aglutinados en seis bloques y precedidos por una aguda introducción que fija la ruta de todas las reflexiones: problematizar los abordajes en el campo de la memoria. No es gratuito que el profesor Castillejo arranque con un epígrafe que alude a la doble acepción que guarda la palabra "ilusión". Los bloques, entonces, evidencian distintas aristas desde las cuales se están leyendo y asumiendo las preocupaciones de los

autores en relación con los ejes del libro; preocupaciones imbricadas con las estéticas, las identidades, las narrativas, los agenciamientos…

Sin duda alguna, el texto es un insumo muy valioso para comprender los desafíos que la sociedad colombiana tiene que sortear para que la "paz" y la "reconciliación" no sean palabras huecas en el despliegue de esa retórica de la que hablaba párrafos atrás. Estoy convencido de que los marcos jurídicos, a pesar de sus imperfecciones, son herramientas valiosas y necesarias para alcanzar ese propósito de conducir a Colombia a una verdadera transición política y social; pero también estoy convencido de que ello implica un compromiso por parte de una dirigencia que, marginada usualmente de los debates académicos y sociales, debe entender que este marco transicional también camina por una cornisa que puede desembocar en una confrontación armada que prolongue la violencia como un mal endémico en el país. Y son varios los desafíos, entre los que quisiera destacar tres:

1. El tema de las bandas criminales emergentes, que en las zonas rurales siguen asesinando y horrorizando a la población, con la clara intención de controlar territorios estratégicos en términos geopolíticos y geoeconómicos. El gobierno se niega a reconocer en estos grupos una extensión del paramilitarismo, pero lo cierto es que su accionar trastoca cualquier intencionalidad de paz.

2. El tema de la restitución de tierras, para garantizar una real reparación a las víctimas frente a seis millones de hectáreas –cifra oficial que, de entrada, pone de presente la complejidad de la tarea– que han sido despojadas por los actores armados. Pero el reto se vuelve más complejo cuando las investigaciones judiciales evidencian toda la tramoya orquestada por algunos poderes del orden regional-local para que ese despojo físico se legalice. De ahí que sea un campanazo de alerta investigaciones como las desarrolladas por el Instituto Colombiano de Desarrollo Rural (Incoder) respecto a la manera como políticos, empresarios, profesionales y personas adineradas,

de manera fraudulenta, han sido los principales beneficiados con la titulación de una tercera parte de los 2,5 millones de hectáreas que fueron catalogadas como terrenos baldíos (información ampliada por la revista *Semana* en noviembre de 2012).

3. Se comprende que la agenda de un reconocimiento a las víctimas de la confrontación armada –acompañada de procesos de verdad, justicia, reparación y no repetición– camina de la mano con una agenda económica que privilegia proyectos que destinan la tierra a dinámicas extractivistas, relacionadas especialmente con petróleo y, más recientemente, explotación minera. Se entiende que el desafío está en armonizar dos agendas que, en principio, apuntan a direcciones distintas.

Finalmente, insisto en que se transita por un camino que bien puede ser una oportunidad, o bien puede conducir a profundas frustraciones acompañadas de más violencia. *Memoria, violencia y sociedad: debates y agendas en la Colombia actual* es un aporte a esos desafíos.

Es importante reconocer, en el contexto de la experiencia educativa dominica, el compromiso permanente por la *justicia* y la *paz* como posibilidades del desarrollo moderno, a través de las cuales Colombia pueda comprender más profundamente el significado de establecer unos elementos de civilidad que conduzcan a una comunidad humana centrada en otro tipo de reflexiones y acuerdos para la vida futura.

Fr. Jorge Ferdinando Rodríguez Ruiz, O.P.
Decano de la División de Ciencias Sociales
Universidad Santo Tomás

Presentación

En junio de 2011, el presidente Juan Manuel Santos sancionó la Ley 1448 o Ley de Víctimas, un marco normativo que, ligado a la Ley 975 de 205 o Ley de Justicia y Paz, significó un avance sustancial para reconocer a las personas y comunidades afectadas por seis décadas de conflicto político, social y armado en Colombia. En ese contexto, el campo de la memoria se proyecta como un escenario estratégico, en tanto debe posibilitar que, ante todo, los sentidos construidos en torno a eventos dolorosos relacionados con las múltiples violencias vividas se constituyan en la base de ejercicios tendentes a la reconciliación y a la paz.

A mi modo de ver, más que un ejercicio contra el olvido –siempre importante y necesario–, los estudios de memoria deben ofrecer los elementos para comprender los factores estructurales de esas violencias endémicas que caracterizan las distintas dinámicas sociales en Colombia. Ese es el aporte más significativo que nos ofrece *Violencia, memoria y sociedad: debates y agendas en la Colombia actual.*

Editado por Alejandro Castillejo Cuéllar y Fredy Leonardo Reyes Albarracín, el texto presenta treinta y seis estudios que –desde distintas aristas organizadas en seis bloques– ahondan en las complejas y variadas relaciones que se imbrican entre las violencias y las memorias. Los autores, además, nos presentan sus particulares visiones sobre el conflicto colombiano a partir de precisiones conceptuales, evidencias empíricas que emanan de ejercicios

investigativos y reflexiones de hondo calado. Los estudios, entonces, brindan una aguda radiografía sobre realidades imbricadas con el desplazamiento forzado, las narrativas existenciales de las personas y comunidades golpeadas por años y la ausencia de políticas públicas para atacar factores estructurales que devienen en violencia, ubicando a campesinos, indígenas, raizales y afrodescendientes como los actores más vulnerables.

En la lectura detenida de cada uno de los capítulos es posible derivar discusiones ineludibles en esa apuesta por la reconciliación y la paz; discusiones que sin duda alguna invitan al debate y a la deliberación pública, entendiendo que los autores proponen conceptos y efectúan análisis que, además de la polémica, obligan a repensar las lógicas de la gobernabilidad democrática en Colombia, teniendo en cuenta que hay una gran preocupación por la infraestructura social para la puesta en marcha de las leyes existentes en lo que atañe a la reparación de víctimas y a la restitución de tierras. En este aspecto hay un verdadero reto, pues no se puede desconocer ese rezago histórico que influye en el dinamismo del Estado para provocar verdaderos procesos de transformación social.

Las valiosas reflexiones también invitan a establecer la importancia que tienen los gobiernos local, regional y nacional en materia de articulación representativa de actores estratégicos, quienes deben ser capaces de generar una comunidad política basada en la identidad y en la memoria sostenida sobre pilares de la verdad, de la responsabilidad por un pasado, de la legalidad y sobre los acuerdos reales de las verdades de un pasado. Una invitación que se debe entender como la necesidad de formar líderes auténticos, capaces de comprender la dimensión de los problemas sociales y económicos y, sobre todo, convencidos de que las leyes van de la mano de procesos sociales para ejercer una construcción de la verdad social. La justicia y la memoria conducen a un entorno favorable de la reconciliación y también nos conducen a grandes preguntas; una de ellas es: ¿el gobierno, la sociedad civil, las organizaciones y los grandes gremios económicos y políticos están preparados y dispuestos a desarrollar políticas y estrategias

de prevención futura de violaciones o abusos en Colombia? Las respuestas, quizás, estarían pensadas desde una reconfiguración de las estructuras sociales y estatales para construir planes preventivos reales que garanticen la legitimidad de los derechos humanos, en donde existan líderes políticos capaces de ajustarse a los cambios, sin perder el objetivo de justicia y desarrollo y capacitados para comprender cómo se ha pasado de la seguridad del Estado a la seguridad humana, entendiendo que lo importante es que haya un Estado para las personas.

En un sentido académico, el contenido sociológico, comunicativo, artístico, político y cultural del libro hace especial referencia a dos conceptos: la identidad y la unidad, que han sido trabajados en las dos últimas décadas por las comunidades, la academia, los actores sociales, el gobierno y los movimientos sociales para repensar la estructura del Estado en relación con unos escenarios importantes de diálogo político, social, cultural, económico, ético y moral que han logrado, poco a poco, establecer realidades de conciencia social, de una gobernanza para la democracia y, sobre todo, para fomentar los propósitos públicos y privados de atender las necesidades de las víctimas de los diversos conflictos.

Sin duda, la exaltación argumentativa del texto se instala a partir del encuentro de voces de observadores y exploradores de una realidad colombiana que está en la búsqueda de la implementación de la conciencia social, de la motivación al cambio social desde la legitimidad del funcionamiento de los movimientos sociales, de la sociedad civil, de los individuos que conforman una ideología encaminada a desarrollar unos intereses sociales que desemboquen en un escenario digno de la condición humana.

Violencia, memoria y sociedad: debates y agendas en la Colombia actual pone en diálogo a representantes de la sociedad civil, de la ciudadanía y de la academia para reconocer los tiempos reales de la construcción y reconstrucción de memoria, para pensar qué estamos en realidad entendiendo por otros actos que contribuyen al desarrollo del tema, como el de reconocer, reflexionar,

reconducir, reconstruir, debatir, escuchar, cambiar, transformar y proponer. Y también pone en conexión a las líneas de investigación enfocadas a la comunicación, a la paz y al conflicto, destacando la labor del Grupo de Memoria de la Facultad de Comunicación Social de la Universidad Santo Tomás, como también los abordajes realizados por el Comité de Estudios sobre la Violencia, la Subjetividad y la Cultura. Pensar colectivamente para construir y actuar colectivamente para surgir son modos que estructuran el camino hacia la paz interior y hacia la paz colectiva.

María Ligia Herrera Navarro
Decana
Facultad de Comunicación Social para la Paz
Universidad Santo Tomás

Introducción

La ilusión de la palabra que libera: hacia una política del testimoniar en Colombia

*Alejandro Castillejo Cuéllar**

Ilusión: (del lat. *illusio,* -ō*nis*). 1. Concepto, imagen o representación *sin* verdadera realidad, sugeridos por la imaginación o causados por engaño de los sentidos. 2. *Esperanza* cuyo cumplimiento parece especialmente atractivo [cursivas agregadas]

(Diccionario de la Real Academia
de la Lengua Española)

* El autor dirige actualmente el Departamento de Antropología de la Universidad de los Andes, Colombia. Realizó un posdoctorado en la Facultad de Derecho de la Humboldt Universität, en colaboración con el Instituto de Estudios Avanzados en Berlín. Asimismo, terminó el doctorado y la maestría en Antropología Cultural en la New School for Social Research (Nueva York), al igual que realizó una Maestría en la European University Center for Peace Studies (Austria). Es antropólogo de la Universidad Nacional de Colombia (Bogotá). Fue investigador de la Columbia University (Nueva York), de la University of Pennsylvania (Philadelphia), del Center for Peace and Memory y del Institute for Justice and Reconciliation (ambos en Sudáfrica), así como de la British Academy Fellow. Fue consultor de la Comisión Peruana de la Verdad y del Grupo de Memoria Histórica en Colombia, y profesor e investigador invitado del School of Oriental and African Studies, la University of London, la Zayed University (Dubái) y del Council for the Development of Social Research in Africa, Senegal. Cofundó *Encounters: an International Journal for the Study of Culture and Society* y la Africa and Latin America Initiative. Fue ganador del Premio Alejandro Ángel en Ciencias Sociales (Colombia) y la Stanley Diamond Memorial Award (Estados Unidos). Actualmente está terminando el libro *La palabra nómada: violencia, globalización y las pedagogías de lo irreparable.*

Preludio

Nadie me pidió perdón por mi opresión.

Robert McBride[1]

Esta colega […] me relata la historia de Julia, una mujer indígena que vino desplazada de Pueblo Nuevo hace varios años. En nuestra conversación me describe uno de los escenarios humanos posiblemente más perturbadores que uno pueda imaginar; una de esas historias que nunca emergen en los zócalos y zafarranchos de la ilustre academia, sus cocteles nocturnos y la bufonería internacional y de sus consultores. Una mujer casada, con dos hijos: Paula y León. Él tiene quince años y sufre de Leucemia. Hace varios años (cuando Julia tenía 27), Julia y su hija –de cinco años entonces– fueron violadas por paramilitares en alguna zona del sur de Colombia. El poder sexualizado de quien detenta las armas, el poder del hombre blanco sobre la indígena, el cuerpo de la mujer en tanto territorio de guerra, la subjetividad de la persona como trofeo de batalla; todo a la vez fue aprovechado: la condición de indígena, de pobre, de indefensa, de anónima. De esa violación nace una niña que hoy día tiene nueve años y se llama Clara. Por supuesto, Julia tiene todo tipo de ambivalencias en su relación con una pequeña que, indefectiblemente, le recuerda el propio cuerpo maltratado. En algún momento pensó incluso en abortarla. En su nacimiento conviven la vida y la destrucción de la vida, el nacimiento y la muerte. La niña es indeseada en más de un registro. Por otro lado, el hijo, que sí fue deseado, tiene un mal incurable. En él también conviven, de otra forma, la vida y la muerte.

1 Excombatiente del ala militar del Congreso Nacional Africano, acusado por una serie de bombas puestas en Magoo's Bar y Why Not Restaurant, Durban, en 1986, por lo cual solicitó amistía ante la Comisión Sudafricana de la Verdad.

Julia huye porque el mismo violador la amenaza luego de que ella fuera a la policía a denunciarlo (en el momento no sabía que estaba embarazada). Error fatal. Se desplaza a la ciudad y deja al marido. Huye a Bogotá, a una de las laderas de la ciudad, a vivir en un cuarto diminuto, escondida, anónima. Vive y alimenta a sus hijos de vender cigarrillos en un bus. El marido eventualmente viaja a Bogotá a buscarla y se da cuenta de que ella tiene otra hija: Clara. Con el tiempo, él la acoge como parte de los suyos. Sin embargo, la historia continúa con una trayectoria del todo repetitiva: una historia de maltrato. Julia vive hoy en la pobreza total y crónica, y en el hambre histórica. La violencia que sobre ella se da es una mezcla entre lo que hemos aprendido a llamar o a identificar como "violencia política": es una mujer desplazada por causa del maltrato sexual en el contexto del conflicto. Se podría afirmar incluso que hay especialistas y leyes (como la Ley de víctimas) que, en teoría, podrían ayudarla a "reparar el daño" causado por la guerra. Sin embargo, su situación es resultado de una historia cultural, de una temporalidad mayor que sobrepasa los debates actuales sobre violencia: es producto de la exclusión y de la desigualdad históricas. En ella se cruzan todas las violencias, las diferencias y las desigualdades. Su cuerpo es el depositario de esa interdicción. La desigualdad es producto de la explotación económica y geopolítica de la indiferencia.

En alguna parte de la conversación, mi colega, quizás sin percatarse, resaltaba: "El problema es que en Colombia el Estado no tiene cómo reparar a esta mujer, no existe el mecanismo para reparar a esta persona". Yo lo veo retrospectivamente, quizás leyendo entre líneas: todo lo que ella relataba era, digamos, profundamente trágico y resaltaba la ininteligibilidad de ciertas formas del daño: una indígena que estaba viviendo una situación de miseria extrema y, además, encarnaba un silencio crónico. En cierto modo, el problema no era solo el de la violación y el abuso, sino también las condiciones estructurales que lo permitieron. Las formas de violencia que ella encarnaba eran tan multiformes,

> tan localizadas en múltiples espacios y temporalidades, que realmente en Colombia, por vía del discurso de la verdad, la justicia y la reparación, el Estado no tiene cómo reparar. ¿Cómo se repara el hambre crónica? ¿Cómo se repara la segregación histórica? ¿Cómo se repara la violencia que estructura, al punto de lo invisible, la vida cotidiana? Es más, ¿cómo concebir una violencia tan sistémica, desestructurante y estructurante a la vez? ¿Se podría hablar del daño como un fenómeno acumulativo, como una especie de palimpsesto?
>
> Julia habita una forma de victimización que es casi ininteligible, aunque inmediata y concreta para las epistemologías legales que determinan los debates colombianos sobre víctimas de la violencia. De nuevo tiene que ver con las formas de violencia que no percibimos y, por tanto, no reparamos; aquellas violencias que situamos en el pasado o las disfrazamos con la máscara de la reconciliación nacional, que nos obliga –como con una suerte de impostura moral– a ver hacia adelante, no hacia atrás. Una violencia de cuerpos macerados por lo habitual, moldeados por la carencia sistemática: estos millones de seres humanos "no constituyen un crimen contra la humanidad".
>
> En nuestro último encuentro pregunto por Julia. "El hijo está metiéndose con las barras bravas y las drogas", me contestó. Aunque se iba a ir de la casa, parece que finalmente no ha podido[2].

El término "ilusión", al que aludo en el epígrafe de este texto, se sitúa en, al menos, dos niveles semánticos distintos, aunque ciertamente conectados. El primero de ellos hace referencia al prospecto de la esperanza, como cuando se dice "tengo la ilusión de… esto o de aquello". Ilusión es un depositario de lo posible. En una segunda instancia, se relaciona también con una posibilidad mediada por la imposibilidad: las cosas no son lo que parecen.

2 Notas de campo. Conversaciones personales con Natalia Camacho alrededor de su tesis de pregrado. Julio del 2011.

De ahí la palabra "ilusionista", aquel que nos hace creer en "la realidad" de un acto, pero que sabemos, de antemano, es una ficción (una "ilusión" óptica). Esta ilusión hace parte de un juego o de un truco con las manos y la vista, o puede entenderse como la idea misma de "no hacerse ilusiones" con algo, no crearse expectativas falsas. Hacerse ilusiones no es un autoengaño; se parece más a la ingenuidad. En la palabra "ilusión" cohabitan dos maneras de relacionarse con el futuro, con su posibilidad. Es esta dualidad la que quisiera discutir en este texto, ya que creo que enmarca muchos de los debates sobre el tema de la memoria en Colombia.

Así, quisiera explorar algunos aspectos, tanto teóricos como políticos, en los que se inscriben los debates que expertos, funcionarios y, en general, administradores sociales del pasado han denominado, de manera un tanto genérica, "la memoria"; un área de investigación que ha venido creciendo industrialmente en los últimos años, a la luz no solo de coyunturas políticas y legales (junto con fondos y agendas internacionales), sino también como producto de décadas de trabajo y silencio (con frecuencia bajo la sombra de la amenaza) de organizaciones sociales y de víctimas. Hablar de la emergencia de un área de estudios implica entender, además de los términos de un debate, sus implicaciones y orígenes geopolíticos, es decir, la manera como la investigación social se conecta con esferas de poder mucho más amplias en términos de intervención social. En el caso de la memoria, las multinacionales de lo humanitario, junto con sus maquinarias burocráticas, apoyan agendas concretas de intervención en este terreno, a través del flujo de grandes fondos. Esto es posible en la medida en que se cristalizan una serie de condiciones políticas locales, como el paso teleológico a una democracia inserta en el capitalismo contemporáneo luego de un periodo de "violencia".

Algunas de estas relaciones se encuentran sustentadas no solo en una arquitectura teórica concreta (la justicia transicional, por ejemplo), sino estructuradas sobre la base de una serie de presupuestos incuestionables. Que la memoria o la verdad liberen al ser humano de su pasado traumático o

violento es uno de esos presupuestos[3]. Lo dicen los curas de confesionario y eso otro grupo de sacerdotes que son los psicólogos de diván: es necesario el carácter salvífico de la confesión, bien sea por la culpabilidad del pecador o la catarsis del inocente. De ahí, la instauración de comisiones de la verdad, de la memoria, de la reconstrucción histórica, en las que además de aclarar hechos, parece fundamental una particular obsesión casi formalista por "hacer hablar", por el "rememorar" –en tanto tiquete hacia la reconciliación– sobre un pasado que debe "quedar atrás". Dejar el pasado atrás y no cohabitar con él puede ser una "ilusión epistemológica". Una peculiar fe en la palabra, casi mesiánica, emanada de la promesa de un futuro mejor, de una nueva nación o de una nueva *communitas*, encarna como revelación en muchas sociedades, de cara a los crímenes que se encuentran en la penumbra vigilante del pasado y en sus arcontes. Creo que los políticos de hoy, junto con los revisionistas, se alimentan de esta fe, de esta ilusión que sostiene el "evangelio global de la reconciliación y el perdón" (Castillejo, 2010). ¿Qué tan cierta es esa realidad de la nueva *communitas*, del futuro que se encuentra a la vuelta de la esquina, del pasado que ha quedado atrás? ¿Qué pasaría si la promesa fuera una exageración, si no fuera el fin de las violencias, sino un mecanismo para que quienes tienen el poder se mantengan en él, solo que bajo la efigie de la transformación, la memoria, la dignidad humana o el testimonio? El tiempo lo dirá.

Con esto, lo que se pretende no es hacer una apología ni a la impunidad ni al olvido, ni se busca pasar por encima de la dignidad de seres humanos al hablar y relatar las vejaciones de las que fueron y son objeto. Tampoco es una apología al revisionismo que pone la carga de la llamada "reconciliación"

3 Según Weinrich (1999), *alethía* es el término griego que se traduce como "verdad". Proviene de un prefijo de negación: *a-* del término *Leteo*, el río del olvido, que con frecuencia es visto como fuente de angustia y ansiedad. *Alethía* significa literalmente "no-olvidar". En otras palabras, leído desde este punto de vista, existe una conexión histórica que vincula *verdad* con el *no-olvido* y, en este sentido, con la memoria. Verdad y memoria están íntimamente conectadas. El acto de decir la verdad es intrínsecamente un acto de no olvidar, un acto de hacer memoria. Respecto al pensamiento filosófico de Europa, Weinrich (1999) señala: "Siguiendo a los griegos, buscó la verdad durante muchos siglos en el lado del no olvido, es decir, en la memoria y el recuerdo, y solo en la Edad Moderna hizo el intento, más o menos titubeante, de otorgar también cierta verdad al olvido". Creo que en el mundo contemporáneo, los debates sobre verdad, justicia y memoria están inmersos en estas antiguas relaciones.

sobre la víctima, que debe perdonar para continuar, para que la nación renazca (la palabra como certificado de nacimiento). No se trata de oportunismos académicos en medio del mal llamado "*boom* de la memoria". Quizás es lo contrario: una mirada retrospectiva después de una década de trabajo. Así, el objeto de este trabajo es, a manera de introducción e interpelación de los textos aquí publicados con ocasión del "Encuentro sobre Memoria"[4], revisar algunos de estos presupuestos –esto es, abrir caminos de debate sobre lo indebatible– y leerlos como parte de una serie de mecanismos globalmente instituidos, en escenarios llamados "transicionales", por lo menos desde un punto de vista formal, que requieren mayor indagación y problematización.

Este ejercicio lo realizo con cierto temor: por una parte, porque la simple naturalización que ha adquirido el término "memoria" en nuestro medio académico y político, además del carácter moralmente superior que se otorgan a sí mismos los administradores sociales de la memoria, hace que la crítica a las iniciativas de memoria sea considerada "políticamente incorrecta" o "peligrosa" (para el intelectual), máxime en un escenario de "Unidad Nacional" y en medio de una dictadura del consenso, en la que los reclamos de décadas de trabajo de base fueron de alguna manera absorbidos, cooptados o escuchados por el *establecimiento*. La reciente promulgación de la Ley de Víctimas (al igual que la Ley de Justicia y Paz en su momento, 2005) y su programa de restitución de tierras y reparaciones integrales nos hablan, parafraseando la posición oficial, de una escenario que, sin dirimir el conflicto armado interno, "se mueve hacia la paz". Con ello se recuerda

4 Hace referencia al 1.er Encuentro Internacional de Estudios Críticos de las Transiciones Políticas: Violencia, Memoria y Sociedad, organizado por el Comité de Estudios sobre la Violencia, la Subjetividad y la Cultura, y la Iniciativa África - América Latina, entre el 3 y el 7 de abril del 2011; evento financiado por el Departamento de Antropología de la Universidad de los Andes. El encuentro tuvo la participación de representantes de más de once países divididos en veinticuatro paneles (muchos transmitidos en vivo a salones alternos), una muestra de cine documental, un conversatorio sobre literatura y memoria y un foro con políticos y directores de organizaciones multilaterales. El objetivo de los organizadores era esencialmente realizar un mapa de la investigación social sobre el tema. Puede consultarse en http://vsc.uniandes.edu.co. Quisiera agradecer a mis colegas por el ímpetu y esfuerzo cotidiano en la realización de este evento. En estos contextos se hace claro quiénes están dispuestos a desprenderse de sí para trabajar con otros.

y se deja el pasado atrás, mediante el uso de mecanismos globalmente legitimados[5]. Es políticamente incorrecta y peligrosa, porque en el contexto actual, una crítica a las iniciativas de memoria y a su inserción en discursos globales, en tanto dispositivos de poder y, sobre todo, en tanto promesas de un mundo nuevo (la utopía de la democracia), puede ser leída como una deslegitimación del proceso de testimoniar y reconstrucción histórica. Ello sería una lectura de mala fe, sin duda[6]. No se puede confundir el proceso microscópico de la víctima que recibe noticias de sus seres queridos con la macropolítica en la que este encuentro se inserta. Lo que me interesa es, como los diagramas de la clásica teoría de conjuntos, el espacio sombreado de la intersección entre estos dos mundos morales.

5 En la inauguración del debate en el Congreso de la República, el 10 de noviembre del 2010, en torno a la Ley de Víctimas (finalmente aprobada el 24 de mayo del 2011) no fueron pocas las intervenciones oficiales que recalcaban que dicha ley había sido el producto de un proceso de consulta con organizaciones de víctimas, a través de las llamadas "audiencias congresionales" llevadas a cabo durante los últimos tres años. "Las víctimas han sido escuchadas", decían los funcionarios intervinientes ese día. Asimismo, un ejemplo del discurso de la Colombia que se mueve hacia la reconciliación fue el expuesto por el presidente del Congreso y por el ministro de Gobierno con ocasión de la disculpa pública, obligada por la Corte Interamericana de Derechos Humanos, del Estado colombiano por el asesinato del senador Manuel Cepeda, perteneciente a la Unión Patriótica.

6 Este tema de la utopía es parcialmente desarrollado en otro texto bajo el título "The courage of despair: fragments of an intellectual project", en el que planteo una pregunta intergeneracional sobre el destino de los académicos y universitarios, partiendo del principio de que los intelectuales parecen haber perdido preponderancia en el escenario social (Castillejo, 2007). Generaciones anteriores tenían el prospecto de la "utopía" hecha realidad (o por hacer) como eje de su trabajo intelectual. Para mal y para bien, este horizonte de posibilidades guiaba la acción contra la desigualdad y contra los autoritarismos, aunque en varios casos los producían. Pero ante el derrumbe de la Unión Soviética, ante la deslegitimación y el hueco negro en que cayeron revoluciones y movimientos armados en el mundo descolonizado, la idea misma de utopía ha caído en vergüenza, entrando incluso a los diccionarios de retórica. Para los académicos de hoy, ese escenario ha desaparecido. Lo que ha quedado es una "academia" despolitizada, en el sentido de ser una academia que no interpela su momento histórico. El académico se ha vuelto "academicista" (las ideas fueron reemplazadas por formalismos universitarios), y su retórica del cambio social, en medio de la miseria literal, son llamados vagos a futuras y mejoradas democracias, a una investigación "de punta", mimética del norte global, y a unas publicaciones indexadas que se preocupan más por la repetición (los índices de citación) que incluso por el contenido mismo. En un contexto así emerge el discurso de la nueva nación, de la reconciliación, como única salida a la desigualdad y a las diferencias crónicas que habitan en el tiempo histórico.

Las vicisitudes de la palabra[7]

> El humanismo [de los derechos del hombre] induce al desplazamiento del deseo de la justicia a la práctica de la caridad en detrimento de la equidad, al tiempo que pasa por alto las causas de la injusticia, la miseria o la pobreza. La práctica de los derechos del hombre, a la manera de religión revelada, celebra los textos y blande artículos de la ley, los párrafos, con numerosas piruetas lingüísticas y efectos de retórica. *Exime de cuestionar los modos de distribución y producción, de reparto o de gestión de las riquezas y los bienes* [cursivas agregadas].
>
> (Onfray, 2011, p. 166)

Extraigo un corto párrafo de un artículo que escribí hace poco alrededor del uso de la noción de memoria en Colombia:

> Aun abstrayendo las posibles hibridaciones teóricas y metodológicas, una revisión superficial del tema evidencia cerca de *quince* maneras diferentes de referirse a ella, sin implicar con esto necesariamente claridad conceptual ni en cuanto a su uso ni a su relación con "la violencia": "la memoria", "memoria histórica", "memoria colectiva", "memoria individual", "memoria social", "memoria cultural", "memoria oral", "*las* memorias" en plural (en tanto artefacto: una referencia a un relato en donde –por demás– nunca se evocan las *condiciones de enunciabilidad* del pasado en cuanto tal), "memoria traumática", "historia y memoria", el "archivo" (memoria de la nación), "los documentos" (que constituyen el "archivo" y que a la vez fundamentan la "memoria de la nación"), "construcción de la memoria", "reconstrucción de la memoria", "recuperación de la memoria" (contra "el olvido" o como una forma de "resistencia"), "verdad", como soporte o como condición de "la memoria" y del "archivo", etcétera (Castillejo, 2010).

7 La versión original de este texto fue presentada en la Cátedra Abierta en memoria de Hernán Henao; evento organizado en Medellín por la Universidad de Antioquia, el Instituto de Estudios Regionales, el Departamento de Antropología y la Alcaldía de Medellín, en marzo 10 del 2010. Esta es una ampliación de los puntos expuestos aquella noche de intenso debate. Estoy agradecido por los colegas que me recibieron, particularmente con Elsa Blair por su generosidad y sus comentarios. El texto mantiene algunas de las informalidades propias de una presentación pública.

Lo que pretendo con este párrafo es resaltar la increíble cantidad de términos que en Colombia se usan para hablar aparentemente de lo mismo. Así, la primera pregunta que emerge es: ¿a qué se hace referencia realmente cuando se habla de memoria? No hay en este país un solo *lenguaje sobre el pasado*, y menos una versión más o menos consensuada de este a partir de la que se pueda hallar una explicación de la violencia[8]. Sin embargo, al observar los debates públicos y la producción académica alrededor del tema, emerge la percepción de que el término "memoria" está asociado al relato oral (la palabra hablada): recoger, reconstruir memoria es recoger relatos, historias de vida, no el complejo ámbito de encuentros y desencuentros en los que se reconoce el pasado en cuanto pasado. El relato oral está asociado a lo mal llamado "subjetivo" (según la ya clásica dicotomía con el mundo empírico objetivo), cuyo estatuto epistemológico en tanto verdad está por debajo de la historia, que se concentra en el "dato" bruto. Pero hay violencias que le son ininteligibles a la cifras. Desde este punto de vista, el relato viene a ser subsidiario, susceptible de ser utilizado y manipulado por las diferentes formas que toma la "evidencia". El pasado que la historia dibuja es "factual" y "distante", mientras que la memoria es narración, oralidad y se conecta con dimensiones de la experiencia de la vida, del sujeto.

Además de la multiplicidad de contenidos sociales que puede tener la palabra "memoria" en Colombia, y dada la centralidad que tiene la oralidad en muchas de estas interpretaciones, emerge una segunda pregunta: ¿cómo podemos cualificar la idea según la cual la palabra libera y nos libera del pasado violento, es decir, cómo sustentar la idea de que el hablar tiene un efecto reparador? Esta es una pregunta terriblemente inoportuna y, al mismo tiempo, políticamente incorrecta. Por eso es importante. Con esto no quiero señalar que la víctima no hable de su violencia, la que experimentó a

8 En Sudáfrica, aunque aún se encuentran racistas rabiosos, existe un acuerdo general sobre el carácter inmoral del *apartheid*. Desmond Tutu lo definiría como un mal moral. Indistintamente de la "factualidad" que alimenta esta narrativa o de la manera como el testimonio oral la articula, existe un consenso sobre el tema, no obstante los múltiples lenguajes de pasado que cohabitan. Es sobre este consenso sobre el que se reconstruye el presente, se imagina el futuro y se lee el pasado.

través de su cuerpo o de la ausencia de un ser querido. Tampoco quiero indicar que este acto catártico –cuando lo es– no genere para quien habla una serie de expectativas[9]. Lo que quiero problematizar es su carácter universal, según el cual la organización de escenarios de testificación, fundamentados en la palabra (con frecuencia de la víctima, pero también del perpetrador), hacen referencia a violencias relativamente recientes en las que la rememoración oficial de corto plazo sería suficiente para la anhelada reconciliación. A esta historicidad es a lo que he llamado "contextos de enunciación". No estoy haciendo apología al olvido estructural, ni desestimo la necesidad de esclarecer, por vía del testimonio, la mayor cantidad de aspectos históricos de una nación en guerra. Quizás ello es necesario no solo para establecer verdades absolutas –que para una víctima es fundamental–, sino también para evitar, en lo posible, la circulación de falsedades, poniéndole la cara al poder. En este punto conviene recordar la micropolítica del hablar y la macropolítica del testimoniar, dos registros diferentes pero interconectados de la palabra.

Dada la polivalencia del término "memoria", podría uno enfocarse alternativamente en las condiciones mediante las cuales el pasado es *articulado* y reconocido en tanto tal. Aquello que llamamos "el pasado" –en particular "el pasado violento", que suele ser más polémico, evasivo y cacofónico– implica un proceso de producción y de articulación[10]. Diversas sociedades articulan concepciones del pasado de diferentes maneras y a través de diferentes mecanismos sociales y culturales. Cuando se dice "articulación" se

9 Habría que decir que ese escenario de encuentro con la verdad puede resultar catártico o ayudar a darle un sentido a una historia que había sido relegada al silencio. Sin embargo, también hay procesos posteriores en los que el carácter de liberación se ha puesto en tela de juicio. Cuando la violencia también está asociada a la miseria y a la pobreza crónica, el testimoniante que narra su experiencia de muerte encuentra en las condiciones estructurales de su vida una continuidad, más que una fractura con el pasado. El trabajo etnográfico entre organizaciones de víctimas en contextos de posviolencia ha mostrado no solo la economía política del testimonio, sino también la manera como se estructuran expectativas.

10 Cuando se incluye el término "violento", la idea misma de pasado adquiere una dimensión diferente, una connotación distinta: finalmente, la memoria del daño está llena de imágenes fantasmales y de elementos que se salen del lenguaje jurídico y psiquiátrico que enmarcan con frecuencia estos debates. Haciendo alusión a la experiencia o al relato inicial sobre Julia, la mujer indígena en Bogotá, se podría afirmar que quinientos años de exclusión y segregación crónica no son asimilables en el lenguaje oficial que hay sobre la violencia.

quiere resaltar el contexto social, los mecanismos culturales y los lenguajes mediante los cuales el pasado se reconoce como tal. Este reconocimiento es un lugar de disensos atravesados por las lógicas del poder. La manera, por ejemplo, como una parte de la sociedad colombiana habla hoy en día del pasado violento, concebiéndolo como el efecto de una guerra entre grupos armados organizados al margen de la ley, hace parte de una arquitectura conceptual muy particular. Esto, en tanto arquitectura teórica, se pone en práctica a través de instituciones, procesos de investigación, funcionarios y burócratas que están recolectando, digámoslo así, la historia de los grupos ilegales al margen de la ley. La narración final tendrá un carácter muy particular. Sin embargo, es distinta la narrativa sobre el pasado cuando es construida discursivamente a través de la noción de "conflicto político-social". Evidentemente, estamos hablando aquí de dos nociones diferentes de causalidad, de tipos de explicaciones distintas. Una cosa es explicar a Colombia, o a cualquier otro contexto, bajo la lupa de la lucha entre grupos organizados al margen de la ley –lo que, por definición, saca al Estado como un agente de violencia–; otra cosa muy distinta es la explicación que emerge de la noción de "conflicto político-social". Es a este tipo de prácticas de producción histórica en una sociedad a las que he denominado "articulación", es decir, la manera como una sociedad particular conecta eventos, basados en una serie de conceptos, teorías y recursos sociales y culturales.

Otro ejemplo, por supuesto, es el sudafricano: la manera como entre 1996 y 1998, y de ahí en adelante, se buscó explicar lo que había pasado en el país fue a través de la Comisión Surafricana de la Verdad. El proceso implicó realizar una investigación sobre la cantidad de crímenes que habían sido cometidos por el Estado. Se partía del principio de que el Estado era el agente de segregación y de violencia central. Lo que determinó esa investigación fue una serie de estadísticas de violaciones a los derechos humanos: masacres, torturas y asesinatos. La explicación final que surgió del informe de la Comisión fue que el *apartheid* era realmente una máquina para producir crímenes de lesa humanidad o violaciones masivas a los derechos

humanos. Esa fue la visión final, ya que estaba construida sobre la base de un discurso mediante el cual eran conectados una serie de eventos. La Comisión reconoció entonces 22.000 víctimas de la violencia del *apartheid*, un número realmente pequeño si se considera la complejidad y la multiplicidad del daño que encarna un sistema racista. Por supuesto, la historia que emerge de ese informe es una reducción de un universo más amplio y evasivo de violencias respecto a la violación grave de los derechos humanos.

Lo que queda por fuera del relato es, por tanto, la violencia estructural, la dominación y la explotación económica de la "diferencia", la manera como el presente estado de privilegios sociales se conecta con la destitución de otros. El *apartheid* era un sistema legal impuesto por el Partido Nacionalista (nacido de los herederos del colonialismo holandés) justo después de la Segunda Guerra Mundial, en 1947, como parte del impulso a la industrialización que se estaba generando. Su implementación estricta, que implicaba la segregación forzada de cada grupo poblacional –léase "raza"–, requería el desplazamiento masivo de millones de personas a zonas específicamente diseñadas para contenerlas. En este sentido, emerge una primera discrepancia en cuanto a las cifras. Paradójicamente, la arquitectura conceptual con la que se idearon las comisiones *ilumina tanto como oscurece* la manera como la violencia se teje en la cotidianidad. Este es un ejemplo de cómo el pasado, sobre todo el pasado violento, está lleno de muchas zonas realmente grises. En Sudáfrica, la palabra de los testimoniantes, de las víctimas, eran encuadradas por la investigación misma. Estos testimonios no se daban en el aire, en el vacio histórico o discursivo, sino que eran determinados por sus propios contextos de enunciación.

Volviendo a Sudáfrica vale la pena mencionar lo siguiente: cuando la Comisión recolectó testimonios del *apartheid*, tuvo dos momentos cruciales. Inicialmente creó unos protocolos, unas maneras muy concretas de acceder a información, unas formas de registro que eran muy abiertas. Entonces los africanos que habían sido sistemáticamente segregados y golpeados durante decenas de años ven la oportunidad de hablar y se sientan a contar

historias que a veces duran horas enteras. Este en un comienzo fue visto como un ejercicio catártico. Durante este periodo de recolección, la "comunidad internacional" y los mismos funcionarios de la Comisión, preocupados por los índices de éxito y por sus formas de medición, transformaron radicalmente este protocolo. "Tenemos una gran cantidad de contenidos, de testimonios y de palabras, pero esto no nos lleva a ninguna parte", reconoció un funcionario en una entrevista realizada en el 2001[11]. Entonces, producto de críticas y presiones de diferentes frentes, se cambió a un tipo de protocolo más cerrado, otro instrumento de captura que buscaba cercenar el testimonio, la enunciación propia de la persona. Lo que hicieron fue esencialmente formular unas cuantas preguntas muy concretas del tipo: nombre, lugar de la violación a los derechos humanos, circunstancias de la violación, de qué violación de los derechos humanos fue víctima. Por supuesto, el proceso de testimoniar pasaba de durar dos horas a durar solo quince minutos. Ciertamente, eso se leía como *el testimonio* o *la memoria* de la violencia, sin percatarse de que no se podía desconectar lo que se recuerda de los contextos donde se recuerda. En últimas, se desconoció que el contenido está íntimamente relacionado con la forma.

Luego de ese segundo cambio de protocolo emergieron grandes estadísticas y se llegaron a grandes conclusiones: las formas de registro efectivamente permitieron eso. Hubo un gran debate, especialmente entre organizaciones de víctimas, ya que el proceso burocratizó el testimonio bajo una lógica tecnocrática. En otras palabras, lo que emergió de ese segundo protocolo fue una forma de testimoniar brutalmente distinta a la primera. La persona –por efectos de la forma de registro– tenía que empezar a resumir, a cambiar, a transformar lo que decía. Así, las necesidades de este nuevo registro son distintas. La memoria, el testimonio o la palabra de la víctima pasan por un tamiz muy peculiar: el procedimiento de registro; y ese registro está construido sobre la base de una concepción de la violencia, del daño que

11 Conversación personal sostenida con funcionario de la Comisión de la Verdad (octubre del 2001).

define o determina el debate histórico posterior. Eso hace del testimonio un artefacto increíblemente complejo que no se puede leer en abstracto; lo que en él se dice literalmente no puede ser desconectado ni del momento ni del espacio propios de donde se dice.

¿Qué sucede con el testimonio que pasa por ese tamiz del registro? Que quede claro que en este texto no se cuestiona la importancia de realizar agregados estadísticos, en gracia de objetividad: es importante que un país en guerra sepa cuántos muertos ha habido y quiénes son los responsables. El problema, sobre todo en sociedades que han tenido conflictos armados internos, es que dada una marcada preocupación política y epistemológica por el maltrato corporal (entendido en unos términos muy específicos y hasta reducidos), finalmente se opta por dejar de lado otras formas de violencia que precisamente no son leídas a través de estos registros. Por ejemplo, el registro de la Comisión Sudafricana no permitía leer la violencia estructural, lo que era absolutamente central para la comprensión del *apartheid* como un sistema neocolonial. Una lectura en este sentido redefiniría o al menos plantearía la necesidad de un debate más amplio sobre la naturaleza colectiva de la victimización, la dimensión social de los beneficiarios del sistema y hasta la naturaleza de la guerra, tanto en términos políticos como económicos. El informe de la Comisión reconoce, en un párrafo, esa dimensión sistémica, pero no la articula como una explicación.

Hay en la explicación un cierto poder trasformador. La violencia estructural desaparece completamente de la historia y del informe sudafricano en el momento mismo de su registro y de su enunciación en el lenguaje. Es decir, en el instante en el que la persona testimonia, hace ininteligible una dimensión fundamental de la experiencia de la violencia en medio en la guerra. De nuevo, se trata de problematizar esa interfase entre la experiencia reveladora y catártica de la persona y la macropolítica del testimoniar. ¿Hasta qué punto se podría decir que a través del registro o de la imposición estructural de unos encuadres no se está amaestrando la palabra de la víctima; una palabra que, vista desde esta perspectiva, pondría en tela

de juicio al presente mismo por su propia enunciación? ¿Hasta qué punto el discurso de la verdad, la justicia y la reparación –además del costo de la llamada unidad de la nueva nación que recae en los hombros de la víctima que perdona, so pena de poner en peligro la nueva sociedad imaginada– no fungen como encuadres de un testimonio que potencialmente puede des-estructurar el orden de expectativas políticas relacionadas? En otras palabras, ¿no se podría afirmar que la víctima ha aprendido a hablar de su dolor en el lenguaje de la "justicia, la verdad y la reparación", entendiendo estos términos de unas formas muy concretas y técnicas que implican articulaciones de la experiencia personal y social, pero que a la vez cimentan silencios estructurales?

Finalmente, ¿qué clase de artefactos son no solo las voces de las víctimas (sobre las que hay debates sociales sobre su propiedad), sino todas estas iniciativas de memoria, cuya obsesión o preocupación es, en algunos casos, la reconstrucción y la dignificación del otro, y en otros es la extracción de testimonios, revestida de ropajes morales condescendientes? En contextos específicos, ellos hacen también referencia a las maneras propias como muchas de las leyes que impulsan los procesos de testificación gestan, por definición, una serie de cotidianidades –entendiendo por "vida cotidiana" las relaciones cara a cara entre seres humanos– en las que la gente habla, el funcionario se acerca a una víctima y el testimonio de esta es amaestrado, moldeado y figurado –en un sentido estético del término– a través del registro. Este registro instituye "silencios estructurales".

En ese orden de ideas, la pregunta por una ética del "escuchar" emerge. Cuando el funcionario se acerca a hablar con la víctima y le explica el protocolo, él registra cierto tipo de experiencias como relevantes; es decir, de alguna manera, él o ella están entrenados para escuchar discriminadamente cómo una persona relata una larga historia, una narrativa de desplazamiento forzado u otros eventos. En cuanto a los giros del lenguaje y los núcleos semánticos de la historia, existen diferencias entre cómo relata una mujer y cómo relata un hombre. La razón era sencilla, siempre que se

mire dentro de un contexto histórico y cultural concreto: en Sudáfrica muchos de los hombres de los movimientos de liberación (que pasaron por la Comisión) eran miembros de grupos guerrilleros, mientras que las mujeres fungían como colchón social, como respaldo al movimiento. Así, la experiencia que cada cual tiene del *apartheid* es muy distinta en ese sentido. La señora venía y hablaba durante media hora, al final de la cual el funcionario escribía a manera de resumen "tipo de violación: tortura". Él traducía, por decirlo así, un sistema de referencias sobre el dolor al lenguaje jurídico de las violaciones graves de los derechos humanos.El funcionario es un mediador o un intermediario a través del cual se lee la experiencia del dolor del otro. Él traduce al lenguaje que está entrenado para escuchar. La pregunta es: ¿qué quiere decir "escuchar"? ¿Será que los oyentes del testimonio logran entender, a través de la escucha, la textura semántica de la palabra del otro? El contacto con ese otro produce, adicionalmente, un espacio, un universo moral muy particular, donde la persona se desprende de sí misma para entregarle a otra un pedazo personal de lo que le ha pasado en su existencia. Sin embargo, el funcionario escribe "tortura". Pero, ¿qué registro de la narración ha escuchado? ¿Qué quiere decir, nuevamente,"escuchar"? ¿No será que ese ejercicio de escuchar amaestra también, de alguna manera, la forma de hablar del otro?

Coda: de la palabra a la crítica de la transición

Cuando se consideran estos aspectos se comienza a cuestionar el mito de la transición, ya que esta puede implicar cambios en registros muy específicos, pero también continuidades en otros. Unos experimentan ese cambio, otros experimentan continuidad, dependiendo de los diferentes mundos desde donde se observe. Hoy en Sudáfrica hay casi tanta pobreza como la que hubo durante el *apartheid*. Sigue siendo, en parte por su propia historia, uno de los países más desiguales sobre la tierra. No hace mucho, en el artículo "Tutu's dreams for Cape Town fade as a undeclared apartheid grips the city", del *Guardian Weekly,* Desmond Tutu cuestionó las promesas hechas

por la transición a la democracia, por lo menos en términos económicos. "No ha habido cambios", dice una señora en Ciudad del Cabo en el referido artículo, "pues aún tenemos hambre y vivimos en un sitio cochino". Hoy en Sudáfrica, a pesar de la gran expectativa, la ilusión de que el cambio político conlleva una redistribución de la riqueza ya no es tan evidente.

Basta con estudiar los periódicos sudafricanos. Hoy se está comenzando a cuestionar todo este discurso. Las mismas organizaciones populares están saliendo a la calle a afirmar que lo que hubo fue una transferencia de poder entre élites, donde las estructuras de poder económico no fueron fundamentalmente transformadas. Este elemento ha reavivado nuevas formas de violencia. Una clave de esto lo da el hecho de que la violencia estructural y particularmente el desplazamiento masivo (como parte de un proyecto económico) desapareció del informe final de la Comisión de Investigación. Desapareció porque, como se afirmó, su arquitectura conceptual no lo tenía incluido como un aspecto de su investigación. Así, dentro de los escenarios de investigación, el tema de la devolución de tierras no hizo parte de los grandes debates políticos, ni *las razones de su expropiación* hicieron parte de una política oficial de manera sistemática, sino que se les dejó a los propietarios y terratenientes la posibilidad de que de buena fe restituyeran, mediante venta, lo desposeído por las leyes de segregación, en un gesto reparativo. Más de diez años después, el Programa de Restitución de Tierras ha sido un fracaso casi total, por lo menos cuando se pondera estadísticamente lo expropiado con lo devuelto.

Las formas de testimoniar y escuchar y los encuadres sociales de la palabra permiten adentrarse en dimensiones importantes de la violencia. Sin embargo, la fe en la palabra hablada, narrada, puede generar la ilusión (en su doble sentido) de un cambio social, la promesa de una nueva sociedad imaginada.

Referencias

Castillejo, A. (2000). *Poética de lo Otro: hacia una antropología de la guerra, la soledad y el exilio interno en Colombia*. Bogotá: Departamento Administrativo de Ciencia, Tecnología e Innovación (Colciencias), Instituto Colombiano de Antropología (ICAN), Ministerio de la Cultura.

Castillejo, A. (2005a). Unraveling silence: violence, memory and the limits of anthropology's craft. *Dialectical Anthropology, 29*, 154-183.

Castillejo, A. (2005b). Las texturas del silencio. *Empiria, Revista Española de Metodología de Ciencias Sociales, 9*, 39-59.

Castillejo, A. (2006a). Violence and the question of meaning. *The Seed Quarterly, 1*(4), 8-9. University of Pennsylvania.

Castillejo, A. (2006b). Entre los intersticios de las palabras. Memoria y educación para la paz en Sudáfrica. *Estudios de Asia y África, 129*, 11-37. Colegio de México.

Castillejo, A. (2007a, enero-junio). Violencia, pasado y tecnologías del recuerdo: perspectivas desde África y América Latina. *Antípoda, 4*. Bogotá: Universidad de los Andes, Departamento de Antropología.

Castillejo, A. (2007b). Knowledge, experience and South Africa's scenarios of forgiveness. *Radical History Review, 97,* 1-32

Castillejo, A. (2007c). The courage of despair. Fragments of an intellectual project. En Eidelson, R. (Ed.). *Peacemakers 101: confronting careers with conflict* (pp. 231-331). Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Castillejo, A. (2009a). *The invisible corner: essays on violence and memory in post-apartheid South Africa*. Saarbrucken: Verlag VDM.

Castillejo, A. (2009b). La parole et la vérité comme fantasmagorie: instantanés du Pérou, de l'Afrique du Sud et de la Colombie. En Martin, A.

(Ed.). *La mémoire et le pardon. Les commissions de la vérité et de la réconciliation en Amérique Latine* (pp. 151-182). París: L'Harmattan.

Castillejo, A. (2009c). *Los archivos del dolor. Ensayos sobre la violencia, el terror y la memoria en la Sudáfrica contemporánea.* Bogotá: Universidad de los Andes.

Castillejo, A. (2010). De la memoria como espectro a los espectros de la memoria: articulaciones del pasado y la violencia en colombia. En Rettberg, A. (Comp.). *La construcción de paz en Colombia*. Bogotá: Universidad de los Andes.

Onfray, M. (2011). *Política del rebelde*. Madrid: Anagrama.

The Guardian (2011, 9 de octubre). Tutu's dreams for Cape Town fade as a undeclared apartheid grips the city. Recuperado de http://www.guardian.co.uk/world/2011/oct/09/cape-town-tutu-racial-inequality

Weinrich, H. (1999). *Leteo: arte y crítica del olvido*. Madrid: Siruela.

PARTE I
ESTÉTICAS

El arte como archivo, lo otro como testimonio, el artista como testigo

*Felipe Martínez Quintero**

Introducción

Las prácticas estético-artísticas contemporáneas han configurado formas de inscripción social y expresión cultural relevantes en sociedades que atraviesan o atravesaron en otros momentos históricos por periodos de violencia y/o transiciones políticas. Estas prácticas pueden emerger bien sea como escenario y expresión de denuncia, o bien desde formas menos comprometidas ideológicamente. Así, se convierten en gestos estéticos, perspectivas, registros, maneras de mirar y expresar que permiten formas de enunciación y visibilidad de otros sentidos emergentes de las violencias, al igual que formas concretas en que las sociedades actuales se relacionan con el pasado.

* Licenciado en Filosofía y Letras de la Universidad de Caldas. Magíster en Educación y Desarrollo Humano de la Universidad de Manizales y el Centro Internacional de Educación y Desarrollo Humano (CINDE). En la actualidad es docente del Departamento de Humanidades e Idiomas y de la Maestría en Estética y Creación de la Universidad Tecnológica de Pereira. Es integrante del grupo de investigación "Arte y Cultura", adscrito al Departamento de Humanidades e Idiomas de la Universidad Tecnológica de Pereira, en la línea de arte contemporáneo. Correo electrónico: felipemartinez@utp.edu.co

En el marco de este campo de relaciones propongo las nociones de "el arte como archivo", "lo otro como tesmitonio" y "el artista como testigo"; escenarios de sentido que permitirán una breve aproximación a la comprensión de las formas de interacción entre el arte, la construcción y la puesta en juego de las memorias sobre la violencia, en el contexto de procesos oficialmente constituidos de memoria histórica y justicia transicional.

El texto se ocupará inicialmente de un breve tránsito por algunas manifestaciones estético-artísticas ligadas a procesos de transición política en algunos países de Latinoamérica. Para ello se tendrá como base de reflexión aspectos como la inscripción pública de las memorias sobre la violencia, a partir del cuerpo del artista como soporte y escenario; las relaciones de tensión y mutua afectación entre tales prácticas; algunas formas metodológicas provenientes de las ciencias sociales, y, por último, un acercamiento a la experiencia puntual de Trujillo, Valle del Cauca colombiano, por ser uno de los escenarios objeto de investigaciones por parte del grupo de memoria histórica de la Comisión Nacional de Reparación y Reconciliación (CNRR), y por ser escenario de una serie de prácticas culturales y de reivindicación social y política que permiten problematizar las tres nociones que articulan esta breve disertación.

El artista como testigo, el cuerpo ex-puesto

El cuerpo implica ex-posición, riesgo, exterioridad; implica aparecer ante y entre los otros. Como diría Lévinas (1991), inaugura la relación ética: el acceso al rostro del otro es en sí mismo ético. El cuerpo presenta y representa, es acción particular, subjetiva y, al mismo tiempo, convención o transgresión. Por ello se hace escenario del juicio de los otros, de su señalamiento, de su coacción e incluso de su violencia. Tal vez por esto podríamos decir, con Agamben (2000), que el cuerpo es el principio de la política, en la medida en que su actuar, su dirigirse a los otros implica, de entrada, una intensidad que se expresa políticamente.

Cuando la artista plástica Regina José Galindo camina desde la Corte de Constitucionalidad hasta el Palacio de Justicia en Guatemala (figuras 1 y 2), dejando tras de sí un sinnúmero de huellas hechas con sangre, en el marco de la candidatura presidencial de uno de los militares acusado de genocida, la *ex-posición* de su cuerpo implica vulnerabilidad, implica precisamente *ex-ponerse* ante el otro. En este caso, su cuerpo representa el cuerpo de las víctimas que dejan su rastro de sangre y muerte; pero es, al mismo tiempo, un cuerpo real, actual, inserto en las mismas tramas de poder, un cuerpo que corre el riesgo de ex-ponerse en el espacio colectivo.

Figura 1. ¿Quién puede borrar las huellas?
Regina José Galindo, Guatemala, 2003

Fuente: Regina José Galindo y Prometeo Gallery di Ida Pisani, Milán, Italia.
Fotografía: Víctor Pérez

Figura 2. ¿Quién puede borrar las huellas?
Regina José Galindo, Guatemala, 2003

Fuente: Regina José Galindo y Prometeo Gallery di Ida Pisani, Milán, Italia.
Fotografía: Víctor Pérez

El artista expresa con su cuerpo no solo para representar los cuerpos violentados, para traer a la presencia los desaparecidos, sino como posibilidad de *encarnar* la memoria, es decir, hacerla cuerpo, dándole otro registro al recuerdo, otra gramática que complemente e incluso contraste su función narrativa desde la palabra y le permita habitar otros lenguajes.

El coletivo teatral peruano Yuyachkani realizó en 1990 la obra teatral "Adiós Ayacucho", en la cual problematizaron episodios, hechos y acontecimientos ocurridos en los años de dictadura en el Perú. En la obra teatral, uno de los personajes representados por Augusto Casafranca era Alfonso Cánepa, un campesino arrestado, torturado y mutilado en el marco de la dictadura.

Figura 3. Augusto Casafranca, "Adiós Ayacucho"

Fuente: Teatro Yuyachkani, Perú, 2001

El 4 de junio de 2001, Augusto Cánepa, encarnado por Casafranca, sale del teatro y del montaje teatral de Yuyachkani para recorrer el espacio público (figura 4), es decir, deja el escenario, el espacio de la *representación,* para *presentarse* físicamente en la Plaza de Armas de Lima. Ese día, Valentín Paniagua, el presidente del gobierno de transición, formalizó el decreto que permitía la creación de la Comisión de la Verdad en el Perú.

Figura 4. Augusto Casafranca, "Adiós Ayacucho"

Fuente: Teatro Yuyachkani, Perú, 2001

Casafranca *encarna,* es decir, presta su cuerpo para que Augusto Cánepa haga presencia al lado de las organizaciones de víctimas que aguardaban la formalización de la creación de la Comisión de la Verdad. Su acción, más performativa que teatral, buscaba cumplir con la debida llegada de una carta de Cánepa al presidente del gobierno de transición. Un fragmento de la carta decía lo siguiente:

> Señor presidente: por la presente, el suscrito Alfonso Cánepa, ciudadano peruano, domiciliado en Quinua, de ocupación agricultor, comunica a usted como máxima autoridad política de la república lo siguiente: el 15 de julio fui apresado por la guardia civil de mi pueblo, incomunicado, torturado, quemado, mutilado, muerto. Me declararon desaparecido.
>
> Usted habrá visto la protesta nacional que se ha levantado en mi nombre, a la que añado ahora la mía propia, pidiéndole a usted que me devuelva la parte de mis huesos que se llevaron a Lima. Como usted bien sabe, todos los códigos nacionales y todos los tratados internacionales, además de todas las cartas de derechos humanos, proclaman no solo el derecho inalienable a la vida humana, sino también a una muerte propia, con entierro propio y de cuerpo entero. El elemental deber de respetar la vida humana supone otro más elemental aún, que es un código del honor de guerra: los muertos, señor, no se mutilan. El cadáver es, como si dijéramos, la unidad mínima de la muerte, y dividirlo como se hace hoy en el Perú es quebrar la ley natural y la ley social. Sus antropólogos e intelectuales han determinado que la violencia se origina en la subversión. No señor, la violencia se origina en el sistema y en el Estado que usted representa. Se lo dice una de sus víctimas que ya no tiene nada que perder, se lo digo por experiencia propia. Quiero mis huesos, quiero mi cuerpo literal, entero, aunque sea enteramente muerto (en Rubio, 2006, p. 13).

Casafranca *recrea* a Cánepa, lo hace presente, pero tal representación no solo cumple con una función simbólica, sino que al inscribirse en el espacio público y físico del poder, se hace también acontecimiento, experiencia colectiva, inscripción política de la memoria. Es como si Cánepa resistiera a su propia muerte con la única finalidad de testimoniar, de contar lo vivido, de imponerse al silencio de la desaparición.

¿Cuáles serían la relaciones de contraste que podrían establecerse entre el testimonio de este mismo hecho en el marco de este gesto estético o en el marco de un informe final de la Comisión de la Verdad? Podría decirse que mientras el informe reconstruye el hecho de manera objetiva, estableciendo su facticidad e inscribiéndolo dentro de las formas conceptuales y categoriales oficiales del recuerdo, el gesto estético ficciona y recrea algunos de los aspectos ligados al mismo hecho en el marco de la representación. Sin embargo, precisamente lo que quiero mostrar aquí es que las diferencias no están dadas tan solo por los aspectos formales, sino fundamentalmente por el tipo de inscripción y forma de materialización de la memoria, por la naturaleza misma de lo que podría, en este caso, comprenderse como testimonio.

Para Agamben (2000), el testimonio lleva en sí mismo los signos de su propia limitación, su propia laguna, pues quienes podrían ofrecer el relato más ajustado a la forma como se dieron los hechos de violencia son precisamente los que no pueden testimoniar, es decir, los asesinados, los desaparecidos. De este modo, el testimonio intenta hacer inteligible algo que por naturaleza no puede serlo, y desde este punto de vista su lugar se configura entre lo dicho y lo no dicho; por tanto, la verdad sobre el pasado solo alcanza a configurarse, retomando a Castillejo (2008), como una manifestación espectral.

Así, advierte Agamben (2000): "El testimonio vale en lo esencial por lo que falta en él; contiene en su centro mismo algo que es intestimoniable, que destruye la autoridad de los sobrevivientes". El testimonio está constituido

también por indecibles; en él "hay algo como una imposibilidad de testimoniar" (p. 34).

Figura 5. La Llorona

Fuente: Yorlady Ruiz, Colombia, 2009

La artista visual Yorlady Ruiz realiza en 2009, en el marco de la X Peregrinación en Homenaje a las Víctimas de la Masacre de Trujillo, el perfomance titulado "La Llorona". En tal acción, la artista retoma una de las figuras legendarias de mayor presencia en las narraciones orales de esta zona del país y de muchos otros contextos latinoamericanos: una mujer que deambula por los caminos rurales, cerca de los ríos, llorando y lamentándose por sus hijos desaparecidos.

Yorlady recrea esta leyenda y la articula al marco social y político de Trujillo, en donde año tras año un grupo de mujeres de las distintas veredas y corregimientos en los que se perpetró la masacre hace más de veinte años conmemoran de manera colectiva, mediante una acción simbólica de peregrinación, la desaparición de sus seres queridos.

En este contexto, la acción de *peregrinar* tiene una connotación particular, dado el papel de la Iglesia Católica en los procesos de organización de las víctimas y en la reconstrucción del tejido social. Allí recobra sentido el símbolo del padre Tiberio Fernández Mafla, asesinado en la masacre, así como

la misma disposición del parque monumento, cuyo diseño hace referencia a una especie de calvario. Tal panorama hace de las peregrinaciones un escenario de confluencia de formas de ser religiosas, culturales y de reivindicación política frente al silencio y la impunidad.

Yorlady Ruiz recorre las orillas del río, encarnando la imagen del ser legendario. El llanto y el clamor por los hijos desaparecidos de la Llorona se actualizan en cada una de las madres que aún esperan, si bien no encontrar su hijos con vida, por lo menos saber qué pasó antes de que sus cuerpos se sumergieran en el cauce del río Cauca e iniciaran su recorrido anónimo. El cuerpo de Yorlady es también el cuerpo que emerge de la profundidad de las aguas. El artista, en tanto cuerpo ex-puesto, se sitúa entre lo dicho y lo no dicho, entre el adentro y el afuera del testimonio. En lo que la palabra no alcanza, la gestualidad se coloca en lo que cualquier relato objetivo establecerá como silencio e indeterminación. Así, la función del artista no es solo representativa, no busca solo recrear o ficcionar lo sucedido, sino más bien *ex-poner* una presencia, materializar el recuerdo; el cuerpo del artista es al mismo tiempo soporte, medio e inscripción de la memoria.

Figura 6. La Llorona

Fuente: Yorlady Ruiz, Colombia, 2009

Lo otro como testimonio, el artista como etnógrafo

En *El retorno de lo real*, Foster (2001) propone, bajo la figura del *artista como etnógrafo*, una actualización de la denominación construida tiempo atrás por W. Benjamin: *el autor como productor*. Benjamin instaba a los artistas a asumir una posición de compromiso político que superara la distancia entre los estilos y formas de expresión estética y de actividad política.

Tales nociones recrean el tradicional debate entre reflexividad del arte y activismo, con la diferencia fundamental de que mientras la expresión de Benjamin del *autor como productor* es constituida en el marco de la polarización entre burguesía y proletariado, la expresión del *artista como etnógrafo* recreada por Foster se inscribe en las relaciones propias del capitalismo, de la política de la cultura y de la negociación de nuevas alteridades culturales.

Para Foster, la relación entre arte y etnografía ha estado signada, en el último siglo, por una serie de usurpaciones y *envidias*. El etnógrafo parece envidiar cierta capacidad del artista para resolver formal y expresivamente la interpretación de aspectos entramados en las complejidades culturales y políticas. Por otro lado, el artista trata de usurpar la capacidad del etnógrafo de proyectar trabajos de campo en los que la teoría y la práctica parecen reconciliarse (Foster, 2001).

"Ausencias", exposición fotográfica de Gustavo Germano en el 2006, propone una perspectiva cuestionante del pasado, de las memorias que se insertan en el horizonte de la desaparición forzada de miles de personas en la dictadura argentina. La exposición consta de una serie de fotografías que recrean dos momentos distintos de la historia de vida de un número importante de familias que habitan la provincia argentina de Entre Ríos.

Figura 7. "Ausencias": María Irma Ferreira

1970
María Irma Ferreira
María Susana Ferreira

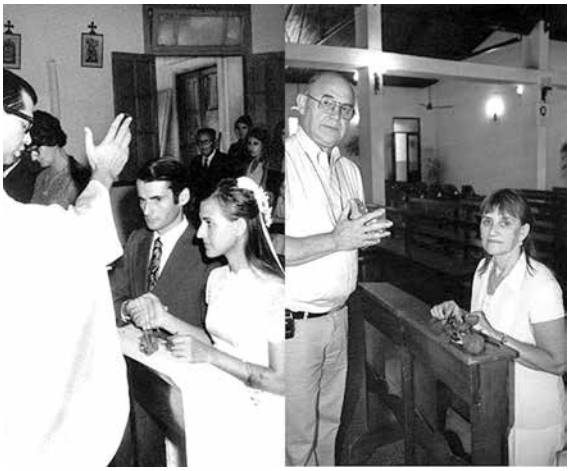
2006
-
María Susana Ferreira

Figura 8. "Ausencias": Ómar Darío Amestoy

1975
Ómar Darío Amestoy
Mario Alfredo Amestoy

2006
-
Mario Alfredo Amestoy

Figura 9. "Ausencias": Raúl María Caire



1973	2006
Andrés Servín	Andrés Servín
Raúl María Caire	-
Luisa Inés Rodríguez	Luisa Inés Rodríguez

Fuente: Gustavo Germano, Argentina, 2006

En la foto del lado izquierdo se puede ver un instante en la cotidianidad de una familia: un par de hermanas al lado de un espejo ubicado en un espacio de la casa familiar (figura 7), un par de hermanos corren en el campo (figura 8), una pareja uniéndose en el matrimonio oficiado por un sacerdote (figura 9). Cada foto está fechada y contiene en la parte inferior los nombres de las personas que aparecen allí.

Al lado derecho aparece otra fotografía tomada en el mismo lugar que la anterior, modificada unicamente por el paso del tiempo, evidente en la apariencia de quienes todavía están allí y en la ausencia de quienes desaparecieron. Su ausencia se inscribe no solo en los álbumes familiares, sino en la versión de la historia oficial y hegemónica de la sociedad argentina bajo la dictadura.

Cada fotografía cuestiona un pasado particular, una serie de recuerdos enmarcados en el contexto doméstico, pero que al ser inscritos en el escenario

colectivo de la sala de exposiciones termina por confrontar la memoria social. Así, la ausencia deja de ser el espacio vacío en el álbum familiar, para tornarse vacío y borradura en la historia sociopolítica de un país.

El gesto estético promovido por Germano es sutil, no se vale de artilugios ni de innovaciones técnicas; sin embargo, su capacidad de evocación, su punzante manera de interrogar el pasado termina haciendo posible la emergencia de nuevos sentidos sociales sobre el recuerdo y la desaparición.

En 2006, el artista colombiano Juan Fernando Herrán presenta "Campo Santo", una serie de fotografías tomadas en una zona rural de Bogotá (v. figuras 10 y 11). En esta obra, Herrán registra una serie de cruces hechas con leños, tallos, hojas, piedras dispuestas en un espacio abierto. Las cruces se mimetizan en el paisaje; en ocasiones parecen ser parte de la vegetación e implican una agudización de la mirada para ser reconocidas, para ser visibles. Los símbolos predispuestos remiten a una práctica ritual alrededor de la muerte, a un gesto de conmemoración y de memoria instalado en el límite entre intimidad y exterioridad, y que en el marco del contexto social y político de Colombia remiten a una serie de sentidos e imaginarios particulares.

Figura 10. "Campo Santo"

Fuente: Juan Fernando Herrán, Colombia, 2006

En las conversaciones y relatos que Herrán logró establecer con habitantes del sector descubre que tales cruces hacen alusión a personas asesinadas en el marco de conflictos entre grupos guerrilleros y paramilitares que históricamente han operado en la zona. Con ello se extrae la manifestación de los límites de una conmemoriación de carácter privado de un grupo particular, inscribiendo simultáneamente tal gesto en un contexto espacial y temporal mucho más amplio, que abarca, como mínimo, la historia reciente de las violencias y los conflcitos sociopolíticos del país.

Figura 11. "Campo Santo"

Fuente: Juan Fernando Herrán, Colombia, 2006

El artista, en este caso, es un observador que presencia, que se vale de lo etnográfico para propiciar una lectura, para actualizar otro registro de la mirada, para establecer una relación con lo otro que se configura en el marco de una realidad concreta. Su perspectiva no es la del investigador social, no aspira a la construcción objetiva de los hechos ni de las relaciones en las que estos se inscriben. Su obrar es un obrar estético que configura poéticas y políticas de la memoria.

Clemencia Echeverri presenta en 2007 un video-instalación titulado "Treno"[1]. En él se muestra el registro de un segmento del río Cauca en inmediaciones de los departamentos de Caldas y Antioquia. La imagen y el sonido envolvente del caudal del río propone, de entrada, una atmósfera al mismo tiempo deslumbrante y azarosa.

En algún momento del registro aparece la imagen de un hombre, parado en una roca en medio del caudal, que se inclina hacia la corriente, como intentando extraer algo de ella. El hombre extrae prendas de vestir que la corriente ha ido arrastrando. Casi inmediatamente, tal imagen activa significados enmarcados en las geografías de la violencia, donde el río interviene en la historia reciente de la sociedad colombiana como escenario de desaparición. "Dos voces masculinas llaman a Nazareno y Orfilia. Una voz femenina llama a Víctor. El movimiento del río impulsa el grito. En la otra orilla hay silencios, se oscurece; desaparece el río, no responde" (Echeverri, 2009, pp. 48-49).

La imposibilidad de pronunciarse en lugar de la víctima termina imponiéndose, con toda su fuerza, en la obra de Echeverri. La imposibilidad del testimonio cobra un matiz dramático que contrasta con el sonido imponente de la corriente del río, que en su murmullo devuelve los indicios, los rastros, las huellas de la desaparición. Las ropas roídas se vuelven negación del río a guardar silencio; la emergencia o la ausencia de los cuerpos anónimos que atraviesan el territorio impulsados por la corriente del río devienen imagen de lo otro, de la diferencia inordenable y, en gran parte, indecible.

El contexto social y cultural actual acostumbra nuestra mirada, poco a poco, a la circulación constante de imágenes y discursos mediáticos sobre la violencia, es decir, rutiniza el exceso de referencias a la guerra. En este contexto, el arte se configura como dispositivo de visibilidad que hace posible un cambio de registro de la mirada frente a lo otro, frente a los agujeros de

1 Puede observarse en http://www.alonsogarcesgaleria.com/Expo_CEcheverri_032007.htm

lo real; en otras palabras, inscribe una pausa en el desenfrenado mundo de las informaciones y de los simulacros, cumpliendo, en parte, lo señalado por Richard (2007) como el lugar y finalidad del arte crítico:

> El arte crítico necesita interrumpir, aunque sea por un momento, la velocidad de este flujo mediático, para que la festividad de lo desechable que cultiva el mercado no haga desaparecer para siempre la fantasmática de la desaparición que nace del duelo irresuelto de una memoria faltante, todavía en suspenso. El arte crítico debe cambiar la velocidad de la exposición y la circulación de las imágenes, para que la dispersión en el espacio se vuelva concentración en el tiempo, adentrándose en los recovecos que protegen el residuo opaco de la memoria de las obscenas consignas de visibilidad total de las exhibiciones de pantallas y vitrinas, para hecerse cargo de "la mediación trunca, fallida, suspendida, de lo que no admite lo visual, de lo que no soporta visión, de lo que no llega a escena ni imagen" (p. 88).

Desde este marco, una relación entre arte y etnografía podría condensarse entonces en la posibilidad de expresión de las alteridades como formas constitutivas de la memoria cultural y política de las violencias. Con ello estaría afirmándose que las prácticas estético-artísticas enmarcadas en esta relación permitirían la exteriorización de formas particulares y localizadas del otro, de lo otro e incluso de lo abyecto.

En 2010, el fotografo colombiano Rodrigo Grajales presenta su libro fotográfico *¡...342...?* Tal cifra hace alusión al número de víctimas reconocidas oficialmente en la serie de hechos de vilolencia agrupados bajo la denominación "masacre de Trujillo", en el Valle del Cauca.

¿Qué implica fotografiar aspectos de la realidad de una población como Trujillo, después de veinte años de conmemoriación de la masacre? ¿Sobre qué aspectos detener la mirada, cuando los hechos de violencia han adoptado en su cotidianidad el paso del tiempo?

Sus imágenes transitan por los rostros de los desaparecidos, que empiezan también a opacarse en el recuerdo, que se resisten al olvido en los álbumes familiares, en las placas del parque monumento. El artista se detiene sobre unas manos que todavía esperan, ya agrietadas, y que cansadas reposan sobre un trasfondo de murmullos que simultáneamente expresan luto y esperanza. Una miradaque retorna a las ropas expuestas reclamantes de la presencia del cuerpo o que se muestran como signos de su desaparición; a los rostros ocultos de los niños, encubriendo su propia incertidumbre o un después incierto, en la medida en que el pasado todavía no se olvida, en la medida en que las heridas aún no cicatrizan, no se reparan.

Figura 12. Fotografía de *¡…342…?*

Figura 13. Fotografía de *¡…342…?*

Fuente: Rodrigo Grajales, Colombia, 2010

La posibilidad expresiva del arte radica aquí en permitir que lo otro se exprese, que actúe en sí mismo como testimonio. En el arte, el gesto artístico no es más que un registro, una perspectiva, una forma de mirar. En estas experiencias, la relación entre arte y etnografía se configura como una agudización de la mirada.

En estas prácticas estético-artísticas interviene de manera fundamental una suerte de compromiso político del arte y del artista contemporáneo, lo que se refleja en sus formas de intervenir los entramados culturales y políticos de la violencia, sin provocar lecturas de espectacularidad mediática o escenarios de victimización. Este riesgo fue advertido por Benjamin al expresar que en la figura del *autor como productor* cabía el peligro de asumir una especie de *mecenazgo ideológico,* cuando el artista aspiraba a convertirse en la voz de lo otro, del oprimido, de la víctima, del sobreviviente o incluso de la institucionalidad, del poder o del victimario.

El lugar del arte implica una distancia crítica frente al marco de las alteridades que conforman la violencia y la guerra, lo cual no implica la negación de su compromiso con la realidad política. Más bien se trata de que sus formas concretas de intervención no terminen ahogándose en la expresión formal de la ideología o en lecturas victimizantes. Con ello se permite una labor al mismo tiempo poética y política de constante pregunta, de constante cuestionamiento frente a los relatos mediáticos y objetivables que llaman al olvido, a las conclusiones definitivas, a los informes finales.

El arte como archivo: la elaboración colectiva del duelo y las resistencias

En el 2000, en pleno preámbulo del periodo de transición política en el Perú, un colectivo de artistas llamado "Sociedad Civil" promovió una serie de acciones de carácter colaborativo en el espacio público de algunas ciudades peruanas. Las acciones vinculaban gestualidades y acciones domésticas sencillas, que al resignificar y renombrar algunos de los elementos puestos en juego, cobraban un significado simbólico colectivo.

Una de esas acciones se denominó "Lava la bandera" y consistía en una invitación, a la población en general, de llevar una bandera peruana, una batea roja, agua y jabón Bolívar; acudir a los espacios públicos de representación del poder político, como la Plaza Mayor de Lima, y disponerse literalmente a lavar la bandera.

La acción se fue replicando poco a poco cada viernes del año 2000 en distintas plazas públicas del país, que se convertían en esos grandes patios de ropas, donde infinidad de banderas peruanas se secaban al sol después de ser lavadas. Tal acción fue constituyendo un espacio colectivo de catarsis para algunos sectores y grupos sociales, lo que permitía evidenciar la inconformidad colectiva frente al régimen político de Alberto Fujimori.

Tiempo antes en Argentina, el 21 de septiembre de 1983, en el marco de la Tercera Marcha de la Resistencia, un grupo de artistas inscribe, a partir de la construcción de la imagen de una serie de siluetas, una posibilidad también colectiva de expresión y reivindicación política. En este caso, el trasfondo de la acción estaba relacionado con el llamado ininterrumpido de sectores de la sociedad argentina alrededor de los desaparecidos en la dictadura.

La imagen de la silueta fue fácilmente apropiada por parte de los sectores sociales que hacían parte de la manifestación y rápidamente empezó a reproducirse y a cubrir las paredes aledañas a la plaza de mayo, lugar tradicional de concentración de protestas e intervenciones públicas frente a los desaparecidos. La silueta aludía a cuerpos sin formas bien definidas, sin identidad, sin rostro, pero que reclamaban una presencia, que aludían precisamente a la solicitud de devolver las identidades borradas, que le exigían al poder devolverles sus rostros.

Lo significativo de estas acciones no solo tiene que ver con la disposición formal de elementos estéticos en el espacio público, sino con la posibilidad de haber encontrado un vehículo de movilización colectiva, simbólicamente eficaz, fácilmente transmisible y reproducible. En suma, cobra valor haber posibilitado un escenario práctico y discursivo de identificación que permitía cierta politización de las memorias sobre la violencia, lo que a su vez hacía posible transgredir la alusión al sufrimiento y a la victimización y promovía la experiencia de la víctima y el sobreviviente como actores políticos.

En el desarrollo de la resistencia artística "Magdalenas por el Cauca", Gabriel Posada construye de manera colaborativa una serie de balsas que soportan la imagen de los rostros de nueve mujeres (figura 14). Cada imagen contiene una historia, alude a un hecho o contiene un recuerdo relacionado con las formas de relatar los años de la masacre en Trujillo y el tiempo posterior a ella. En el marco de la X Peregrinación en Conmemoración a

las Víctimas, las balsas se disponen a recorrer las aguas del río Cauca como parte de la procesión.

Figura 14. "Magdalenas por el Cauca"

Fuente: Gabriel Posada, Colombia, 2009

Las primeras balsas hacen alusión a una imagen, ya lugar común, en escenarios de desaparición forzada. La madre lleva en sus manos la imagen de su hijo desaparecido, las demás llevan el rostro de algunas de las mujeres que insisten en recordar. La memoria recorre de nuevo el río como escenario de muerte, para confrontar el pasado, para seguir interrogándolo, para configurar las posibilidades de realización del duelo.

Figura 15. "Magdalenas por el Cauca

Fuente: Gabriel Posada, Colombia, 2009

De este modo, las prácticas artísticas que problematizan aspectos relacionados con las formas de violencia política en contextos específicos se configuran como una especie de archivo de las memorias sobre tales violencias. Sin embargo, aquí la noción de archivo no es comprendida como un depósito donde se ordena información siguiendo patrones hegemónicos, sino más bien como un dispositivo de enunciación, visibilidad y performatividad que va consolidando un registro fragmentario del pasado marcado por la violencia.

Los contenidos de esta forma de archivo no son datos, cifras, fechas, sino gestualidades, inscripciones, símbolos, objetos que hacen referencia a otra forma de nombrar o de decir el pasado.

En última instancia, estas expresiones implican también un ejercicio de apertura de nuestra capacidad política y cultural de mirar y actualizar el pasado, un proceso de recalibración de nuestra manera de recordar, la percepción de otras formas de resemantizar las posibilidades de recuerdo y de sentido crítico frente a la violencia en Colombia. Retomando a Castillejo (2008), "archivar significa, en este sentido, agrupar, significar o asignar sentido, en la medida en que el pasado se nombra" (p. 469).

Referencias

Agamben, G. (2000). *Lo que queda de Auswitchz. El archivo y el testigo. Homo Sacer III*. Madrid: Pre-textos.

Castillejo, A. (2008). *Los archivos del dolor. Ensayos sobre la violencia y el recuerdo en la Sudáfrica contemporánea*. Bogotá: Universidad de los Andes.

Echeverri, C. (2009). *Sin respuesta*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia - Villegas Editores.

Foster, H. (2001). *El retorno de lo real. La vanguardia a finales de siglo*. Madrid: Akal.

Lévinas, E. (1991). *Ética e infinito*. Madrid: Visor.

Richard, N. (2007). *Fracturas de la memoria. Arte y pensamiento crítico*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Rubio, M. (2006). *El cuerpo ausente*. Perú: Teatro Yuyachkani.

Espectáculos de Estado: visibilizando al enemigo en la seguridad democrática

[1] *Marta Cabrera**

El texto explora las dinámicas de espectacularización de la guerra por vía de la imagen tecnológica en los casos de los operativos militares Fénix y Sodoma, al igual que el uso de la imagen de los cuerpos destrozados de enemigos emblemáticos, en una puesta en escena ideologizada y corporalizada. Estas políticas de la imagen de la seguridad democrática emergen, en primera instancia, como continuidades de procesos de transformación comunicacional iniciados en el gobierno de Andrés Pastrana (1998-2002), relacionados con la producción de noticias (más precisamente, para este caso, imágenes y narrativas de la fuerza pública y de la guerra); en segunda instancia, tales políticas se configuran a partir de dinámicas derivadas de las

* Doctora en Comunicación y Estudios Culturales de la University of Wollongong, Australia. Magíster en Análisis de Problemas Políticos Económicos Internacionales del Ministerio de Relaciones Exteriores (MINRELEXT). Profesional en Finanzas, Gobierno y Relaciones Internacionales de la Universidad Externado de Colombia. Docente, investigadora y directora de la Maestría en Estudios Culturales de la Pontificia Universidad Javeriana, sede Bogotá. Correo electrónico: marta.cabrera@javeriana.edu.co

narrativas de la "guerra global" y, particularmente, de la llamada "guerra contra el terrorismo".

En efecto, la renovada visibilidad de las fuerzas del Estado colombiano implicó, primero, un proceso de transformación de sus componentes operacionales, de comando y control, estratégicos, de normatividad y estructura; paralelamente, implicó la ampliación de la red de emisoras, la producción de programas de televisión, el fortalecimiento de las oficinas de información y prensa, la creación de agencias de noticias con suministros de información "oficial", además de otras acciones relacionadas con dinámicas de guerra psicológica, es decir, aquellas en las que se selecciona información con el ánimo de influir en las audiencias (Correa, 2006, pp. 98-99).

En 2002, con la llegada de Álvaro Uribe al poder y con la implementación de la seguridad democrática, los cambios en la estrategia militar presentaron cambios paralelos en la estrategia de comunicaciones. Empezando su mandato, Uribe, amparándose en la conmoción interior del 12 de agosto de 2002 (cinco días después de posesionado), fija, por ejemplo, normas para restringir el acceso de la prensa, nacional y extranjera, a sitios donde se desarrollan operaciones militares (Betancur, 2002, pp. 128-129)[1]. Otras continuidades de la era Pastrana implicaron la creación de la Agencia de Noticias del Ejército, la organización eficiente de ruedas de prensa, la entrega ágil a los medios de material informativo para su difusión, el acercamiento a sectores de opinión hegemónicos y la realización de campañas publicitarias en diversos medios (Betancur, 2002, pp. 132-133). Todo esto se enmarca en dinámicas de control de medios y de producción de narrativas mediáticas que habían sido ensayadas en otros escenarios.

1 La "conmoción interior" se puede aplicar para todo el territorio nacional o para una o varias regiones. Su objetivo es dotar al gobierno de mecanismos legales extraordinarios para controlar situaciones en las que hay alteraciones del orden público. También permite la restricción de algunos derechos como el de circulación y reunión, así como la limitación de mensajes por radio y televisión.

Sin embargo, lo que había cambiado era el entorno global, marcado ahora por un "nuevo orden mundial": el escenario unipolar de la posguerra fría dominado por los Estados Unidos. Tal "nuevo orden" estaba caracterizado, en términos de dinámicas mediáticas, por el surgimiento de organizaciones de medios transnacionales, de canales de noticias "24 horas" y por la emergencia de internet. La noción según la cual el control de la información y de las imágenes es necesario después del fracaso militar en Vietnam produjo nuevas dinámicas para el conflicto inaugural del nuevo orden mundial: la guerra del Golfo (1991) fue la primera guerra transmitida globalmente, en forma continua y "tiempo real" (Cumings, 1992). En esta guerra, las noticias se montaron en forma de "drama" televisivo, con imágenes de bombardeos nocturnos tomadas por cámaras especiales, lo cual producía una visión casi surreal de la guerra. Allí las edificaciones, puentes y otros objetivos militares (jamás civiles y siempre en lugares deshabitados) eran destruidos por bombas "inteligentes", capaces de transmitir incluso imágenes de la destrucción por vía satélite. Esta forma de codificación visual de la guerra contribuyó a producirla como una suerte de operación de extirpación de una enfermedad maligna, al punto de que se hablaba de la "precisión quirúrgica" de las operaciones (Cabrera, 2006-2007).

Los espectadores, por su parte, estaban ya familiarizados con esta "imaginería" gracias a otros medios visuales, como la ciencia ficción, los juegos de video y los efectos especiales. Este conflicto en particular produjo una terminología específica y una codificación visual de la guerra, en tanto espectáculo de alta tecnología, limpio, sin víctimas civiles, llamadas ahora "daño colateral" (Cabrera, 2006-2007). "Hay efectos, pero no contenido", afirmó Baudrillard (2001) refiriéndose a que las nuevas tecnologías, más que profundizar la comprensión de la guerra, conducen a una experiencia más superficial de los conflictos, atravesada por recuerdos distorsionados en una saturación de imágenes. Como lo advierte un buen número de académicos (Edy, 1999; Barbosa, 2001; Volkmer, 2006; Zelizer, 2008), la relación entre medios y memoria no siempre es armónica; la televisión,

en particular, ofrece series de momentos pasajeros en forma continua, un reemplazo constante de imágenes que dejan poco tiempo para la reflexión y crean una "nueva memoria". Así, "la significación del contenido de las noticias disminuye al aumentar la demanda por inmediatez" [traducción propia] (Hoskins, 2004, p. 47).

Precisamente, en esta convergencia entre agendas domésticas y nuevas convenciones mediáticas de la guerra, el gobierno Uribe emplea, de manera consciente, los medios de comunicación para crear consenso en torno a la Política de Seguridad Democrática[2], mediante la constante exposición de las acciones políticas y militares del gobierno (Peña, 2008, p. 100). Sin embargo, los marcos de interpretación empleados, es decir, aquellas narrativas que dan forma a lo que se entiende por "noticia" –el patriotismo, la defensa de los valores nacionales, la lucha entre el bien y el mal–, eran esquemas simplificadores que estaban lejos de reflejar la complejidad de las situaciones, porque carecían de un contexto que ayudara a comprender las raíces de los conflictos o sus desarrollos futuros. Esta característica, la *descontextualización*, es precisamente una categoría central en la producción de espectáculo[3]. Fue funcional también el hecho de que las acciones de guerra fueran más atractivas en términos mediáticos que los "hechos de paz", ya que privilegiaban el drama, la tragedia, la novedad, la espectacularidad, el antagonismo y el heroísmo (Bonilla y Tamayo, 2006, p. 138).

Estas narrativas mediáticas banalizan además el horror, refuerzan la intolerancia, posicionan a la sociedad como una víctima pasiva y emplean al periodismo como lugar de la representación de lo hegemónico (Bonilla

2 La Política de Seguridad Democrática supone, de manera muy básica, una estrategia doble: de una parte, implica dirigir las fuerzas del Estado hacia la mejora de las condiciones de seguridad del país; de otra parte, la movilización de una cantidad de recursos para incrementar las capacidades gubernamentales respecto al mantenimiento del orden.

3 El espectáculo se refiere a la organización de la sociedad en torno al consumo de imágenes y mercancías. El conjunto de fenómenos de la cultura mediática que encarnan los valores básicos de una sociedad enmarcan los individuos en una forma de vida determinada y dramatizan sus conflictos y formas de resolverlos (Debord, 1970).

y Tamayo, 2006, p. 139)[4]. En Colombia, el empleo de fuentes oficiales se evidencia en el lenguaje (por ejemplo: "caídos en combate"). Los cambios en las estrategias mediáticas se hicieron más notorios después del 11 de septiembre de 2001, cuando se extendió el término "terrorista" al ámbito local, reemplazando términos como "guerrillero", "rebelde", "combatiente", etc.; fenómeno que guarda correspondencia con el ascenso global del realismo político en el que "el fin justifica los medios". Los videos de las operaciones militares, que se presentan como evidencia de los acontecimientos, revelan también el carácter oficial en su edición (particularmente en la operación Fénix), en las construcciones narrativas del poder sobre la presencia del Estado en el territorio nacional y sobre el imperio de la ley; incluso este carácter oficial se revela en su presentación como "documento" –es decir, como evidencia de la acción exitosa– de las fuerzas armadas.

De esta manera, cuando la política de seguridad democrática rindió sus mayores frutos a partir de las operaciones militares del 2008, asuntos como la negociación con los paramilitares, los recuentos de sus crímenes y la supuesta visibilidad que adquirirían sus víctimas resultaron desplazados por un nuevo contexto informacional inaugurado precisamente con la transmisión de la operación Fénix (1 de marzo de 2008). Junto con Sodoma (22 y 23 de septiembre de 2010), ambas operaciones se caracterizaron por ser presentadas como situadas en esa misma intersección de supervisión, tecnología y espectáculo en la que se localizaba la guerra contra el terrorismo. Particularmente se realzó el empleo de "máquinas de visión" y de armas de precisión en la operación aérea y, posteriormente, terrestre, lo que coincidió con la producción discursiva de una Colombia altamente eficiente, crecientemente militarizada y excepcional, no solo en el ataque en territorio ecuatoriano, sino también en las políticas de seguridad y antiterrorismo. El

4 Esto no quiere decir, sin embargo, que las agendas mediáticas sean monolíticas. La supuesta unidad del Estado es frecuentemente contestada por noticias sobre corrupción y escándalos, haciendo que la información sobre la guerra compita y se yuxtaponga con otra información; proceso que abre la posibilidad de desestabilizar el código informativo de la guerra (Bonilla, 2002).

quebrantamiento mismo del principio de soberanía se enmarca igualmente en las dinámicas de "la guerra global preventiva", aplicada por Estados Unidos y por otros Estados bajo los esquemas de la guerra contra el terrorismo (Zolo, 2006).

Obscenidad de la guerra

Sin embargo, aquí es donde termina la analogía con la guerra de "alta tecnología". Descansando en una larga tradición de exhibición del cuerpo del enemigo, la visibilización de la guerra en el marco de la seguridad democrática es una táctica que atestigua el triunfo del Estado sobre sus enemigos internos, ahora individualizados (Beck, 2003) e identificados por medio de dinámicas propagandísticas y discursivas ancladas a dinámicas de supervisión y vigilancia. Estos marcos de interpretación en que "Reyes" y "Jojoy" –"antipatriotas" y "bandidos" ocultos en lugares remotos– son destruidos por la acción del Estado resumen la tendencia al fortalecimiento del discurso militarista y a la creciente polarización de la opinión pública característica del periodo Uribe.

Así, una vez pasada la operación "limpia" (elemento que tanto se reitera en la operación Jaque del 2 de julio de 2008), comienzan a aparecer las imágenes del daño hecho a los campamentos, los heridos y, por supuesto, el "índice" o prueba de la destrucción de Raúl Reyes y el "Mono Jojoy": sus cuerpos sin vida. Prácticamente todos los noticieros de televisión y periódicos impresos y *online* publicaron fotos de los cadáveres como "imagen del día". Reyes, por ejemplo, aún vestía una camiseta conmemorativa de los 40 años de las FARC (empleado como gesto irónico), y los rostros tanto de Reyes como de Jojoy aparecían distorsionados o, en ocasiones, en blanco y negro. Estas imágenes (e incluso otras más explícitas) circularon además en buen número de grupos de Facebook.

Ahora bien, más allá de lo meramente propagandístico, la exhibición de los cuerpos es muy problemática en varios sentidos. Para comenzar, contiene

un elemento de obscenidad característica de cierta estética voyerista, algo que Baudrillard revisa a propósito de Abu Ghraib. En "Pornografía de la guerra", Baudrillard (2005) retoma la categoría "obscenidad" en su sentido literal: *obs:* ocultar, *sceno:* escena, para reflexionar sobre la pérdida de distancia entre la imagen y el espectador, lo que es simbolizado por la escena. De esta forma, la reflexión sobre el significado de las imágenes se dificulta, es decir, puede verse todo (como en la pornografía, de ahí el título del texto), pero lo que se ve no tiene ya relación con la realidad.

Esta ambigüedad, que el carácter indicial de la imagen parece enmascarar, es, sin embargo, central en las imágenes de cuerpos muertos. La representación misma de la muerte es problemática, porque se puede ver el proceso de morir, en el que el cuerpo es su resultado; pero la muerte, como estado de no-ser y como momento de transición que ocurre en algún lugar dentro del cuerpo, no es visible (Sobchack, 2004, p. 233). De esta forma, el cuerpo muerto se torna en el elemento clave que certifica la vida del cadáver como cadáver, es decir, como la imagen viviente de algo muerto, la imagen que atestigua que el objeto fue real, mientras advierte simultáneamente que está muerto (Barthes, 1989, p. 124). El cadáver, como lo afirma Kristeva (1982), sin Dios y sin ciencia es la abyección máxima, la traición última del yo. Si el yo fue creado a la imagen de su cuerpo, el cuerpo debe tener ciertas fronteras que le permiten coherencia. Todo lo que traiciona esa coherencia del cuerpo y, por ende, del yo –los desechos, los fluidos, las rupturas, las putrefacciones– se asocian con lo abyecto. Así, el cadáver implica que el cuerpo ha perdido sus fronteras y se asocie enteramente con el desecho, con la vulnerabilidad y la decadencia de su coherencia (Kristeva, 1982, pp. 3-4).

El horror implícito en el cadáver se deriva también del hecho de ser una imagen de lo otro y del otro, que es simultáneamente una imagen del cuerpo propio. Ver en el cadáver algo de lo que nos ha constituido es lo que produce horror –no se puede ver la muerte, solo sus efectos–; la muerte sucedió ya y el cadáver ocupó su espacio. La idea de muerte está implícita en el ausente, pero la inquietante presencia del cadáver nos obliga a reconocer

un ser que fue y a reconocernos a nosotros mismos. De esta forma, el cadáver es un sujeto, es un objeto, es ambas cosas y no es ninguna de las dos: es una frontera (Kristeva, 1982, p. 4).

Si el cadáver resulta tan inquietante, entonces ¿por qué atraen tanto, como a la vez repelen, sus imágenes? Sobchack (2004) intenta responder este interrogante preguntándose por los lugares diferenciales de las imágenes de la muerte en los géneros documental y de ficción. En el género de ficción, explica, su representación puede ser, en ocasiones, excesivamente visible. Sobchack (2004, p. 235) ejemplifica esto comparando la filmación (auténtica) del asesinato de John F. Kennedy –en la cual espectador debe esforzarse por ver el momento de la muerte, que resulta siempre elusivo– con el espectáculo de violencia mortal del cine de ficción, en el que en ocasiones el espectador debe cerrar los ojos para escapar de esas imágenes.

Esto implica que la ficción –ficción cinematográfica, en este ejemplo particular– ha desarrollado un lenguaje visual para compensar la invisibilidad de la muerte. De este modo, y para persuadir al espectador del realismo del espectáculo cinematográfico y producir una respuesta ética, Sobchack (2004, p. 137) concluye que la forma más efectiva para mostrar la muerte es a través de una acción violenta que inscriba señales de mortificación en el cuerpo visible. Es, entonces, a través de la destrucción del cuerpo por la violencia como se hace un contraste explícito entre el sujeto vivo y el cadáver, desprovisto ya de subjetividad y convertido, por tanto, en objeto. La brutalidad es precisamente la forma más efectiva de articular la idea de muerte, de manera que el límite entre existencia y no-existencia puede sentirse visceralmente por quien observa estos signos (Sobchack, 2004, p. 240).

Ahora bien, central a la cuestión del espacio ético, que aplica tanto a la imaginería ficcional como documental de la muerte, es la asociación del realismo como índice de la verdad, y la violencia gráfica como significante de tal realismo, lo que es un elemento presente en el género noticioso y ocupa un lugar central en la producción de nociones de objetividad (Fiske,

1987). Tanto el realismo como la objetividad, sin embargo, son elementos construidos. El primero es un estilo estético producido a través de series de convenciones que se tornan en significantes de autenticidad (Barthes, 1996). De esta forma, la estética realista no es un elemento "natural", sino construido; es siempre histórica y culturalmente específica, relativa e intertextual. Esto implica que lo que se entiende por "realismo" está sujeto a modificaciones, al introducirse nuevos significantes de proximidad y fidelidad a lo real en el paisaje mediático, por medio, por ejemplo, de nuevas tecnologías de visualización y nuevos significantes de desempeño "auténtico". La televisión, en particular, puede brindar una sensación de presencia y credibilidad y genera una mayor respuesta emocional (Cho et ál., 2003). Por esta razón, entre más hablen los cuerpos del trauma (a través de sus heridas, de lágrimas, etc.), más realista será la imagen; de ahí que las imágenes de atrocidad no requieren elaboración técnica o artística (Sontag, 2003). Así, si afirmamos que la presencia de imágenes documentales de la muerte en el espacio público es frecuentemente un tabú, resulta entonces claro que las dinámicas de su exhibición corresponderán a un complejo entramado de relaciones situadas contextualmente entre ética, estética y propaganda.

El papel del espectador

En este contexto, ¿cuál es la experiencia del espectador de cuerpos destruidos? Es claro que existe una audiencia para estas imágenes, ya que aquellas que muestran el sufrimiento, más que pedir la atención del espectador, *reclaman testigos*. Las imágenes mediáticas, en particular, contribuyen a la producción de nociones públicas del sufrimiento y de sus protagonistas, mediante un proceso de apropiación cultural (Kleinman y Kleinman, 1996). En este proceso, la experiencia de sufrimiento ciertamente adquiere visibilidad, pero también se simplifica –incluso se co-modifica– frente a una audiencia que se debate entre mirar y retirar la vista, habituada como está a estos espectáculos, pero deseosa de ver más, de ser horrorizada una vez más.

En el caso específico de la puesta en escena mediática de las operaciones Fénix y Sodoma, la exposición de los cuerpos abatidos de los enemigos es una exhibición de la superioridad moral y militar del Estado, la evidencia de la extirpación exitosa de elementos nocivos presentes en el cuerpo político. Sin embargo, la espectacularidad de sus dinámicas de exhibición no se relaciona exclusivamente con el ámbito ideológico –e incluso con el preideológico, es decir, el estructurado en la fantasía (Žižek, 1989)–, sino que apunta a involucrar la experiencia sensorial del espectador, al ser codificadas estas imágenes dentro de lo que Williams (1991, pp. 3-4) llama "géneros corporales": el horror, la pornografía y el melodrama, caracterizados por su oferta de sensaciones incontrolables que buscan implicar al espectador en un exceso extático.

Esta apelación de las imágenes a lo emotivo se relaciona con su capacidad de evocar ira, excitación o dolor, más que con aspectos derivados del pensamiento racional, lógico, analítico; además, pareciera remitir a sus espectadores a una experiencia generalizada, común a toda la audiencia. Desde el punto de vista de la producción, parece igualmente que estas imágenes son altamente convencionales, es decir, corresponden a criterios gramaticales más o menos fijos, e incluso pueden actuar como ilustraciones de las consecuencias siempre predecibles de un hecho (guerras, desastres naturales). Esta situación es crítica en varios sentidos: por un lado, haría prácticamente irrelevante el hecho de mirar, ya que las imágenes serían simples convenciones destinadas a ilustrar, más que a interrogar a los espectadores (Barthes, 1979); por otro lado, su circulación conduciría a la saturación del espectador (Kleinman y Kleinman, 1996, p. 9), debilitando el efecto político de las imágenes cuando tal espectador se distancia de la experiencia de ser testigo (Boltanski, 2004). Bajo este esquema, no hay agencia posible, y el mundo se reduciría a lo dado. Tanto Sontag (2003) como Zelizer (1998) complejizan esta versión cuando coinciden en afirmar que buena parte de la respuesta del espectador a las imágenes depende de la(s) narrativa(s) en la(s) que está inmersa, y no exclusivamente en su contenido.

Más recientemente, Boltanski (2004) ha ofrecido un esquema más complejo para entender la reacción de los espectadores frente al creciente flujo mediático de imágenes de sufrimiento. En lo que Boltanski llama una "política de la justicia", la reacción al sufrimiento se entrevera con culpa y se enfoca, en consecuencia, en los perpetradores de la violencia. En una "política de la compasión" emergen respuestas sentimentales cuando el espectador simpatiza con la experiencia del que sufre (Boltanski, 2004, p. 3). Sin embargo, este marco es complicado a causa del espectáculo mediático del sufrimiento, que contribuye a distanciar a la víctima del espectador; distancia que impide una relación más profunda y sustancial entre ambos (Boltanski, 2004, p. 7). La producción de esa distancia fue fundamental en la estrategia mediática de la seguridad democrática, al establecer enormes brechas entre los sujetos protagonistas y el público, así como distancias espaciales entre situaciones locales.

La resolución de esas tensiones entre empatía y distancia dependería de la voluntad de los espectadores para convertirse en testigos o para hablar en nombre de la experiencia del otro. Es justamente la acción de ser testigo la que hace posible acortar la distancia entre la experiencia y el discurso, al movilizarse al ámbito privado. En otras palabras, el ser testigo implica una relación de *mediación* entre quienes viven la experiencia y quienes no, en lo que intervienen tres niveles: físico, moral y práctico (Peters, 2001, p. 709). Por tanto, ser testigo es una forma de concebir la participación e involucra los ámbitos afectivo y corporal, al darle cabida a un número de respuestas posibles por parte del espectador: desde asco y deseo de retirar la mirada, hasta compasión o voyerismo, e incluso una percepción persistente de deshumanización (Peters, 2001; Sontag, 2003).

Conclusión

Parece que las imágenes de violencia promueven cierta hegemonía comunicativa. Sus mensajes, tomados como citas objetivas, aparecen como

indisputados, en tanto sus efectos se observan unificados. Las imágenes de cuerpos, en particular, resultan increíblemente complejas en su capacidad de iluminar tensiones sociales subyacentes, razón por la cual resultan elementos analíticos invaluables. Estos cuerpos hablan de condiciones que solo puede capturar el ojo de la cámara, haciendo la imagen más valiosa que el cuerpo mismo. De igual forma como crean distancia, estas imágenes son capaces también de crear identidades; en este contexto específico crean un "nosotros" (ciudadanos) y unos "otros" (enemigos, terroristas). Esto no quiere decir que las imágenes que aquí se analizan (u otras) tengan un significado estable, inalterable, sino más bien que existen dentro de un complejo de mediaciones cambiantes de naturaleza material, histórica, social, ideológica y psicológica. Capturan un aspecto de la realidad que solo es comprensible como parte de un examen más profundo de la cultura política y de su intersección con dinámicas de poder, tales como formas particulares de representación y modos dominantes de inteligibilidad.

Ahora bien, ¿cómo desafiar estas formas de ver? Planteado de otra manera, ¿cómo ver éticamente? En primer lugar, entendiendo la noción de "espectador ético" no a partir de una respuesta específica (o de su ausencia), sino desde el acto performativo del ver, entendido como dialógico e intersubjetivo. También es necesario tener en cuenta esos espacios éticos que emergen de la mano de la conciencia del propio cuerpo en el acto de ver, lo que puede abrir a su vez la compresión del *otro cuerpo* (o el cuerpo del otro) como parte de lo humano (Oliver, 2010). Entender la mirada como en-corporada podría abrir vías para un mirar ético, es decir, para un atestiguar ético que se aparta de la noción (poco productiva) del consumidor pasivo de imágenes. A la vez, este atestiguar ético permite enmarcar el análisis del *ejercicio del ver,* de forma que revele detalles sobre la forma como los individuos se ven a sí mismos en relación con los otros y con el dolor.

Desde el punto de vista de los productores de imágenes, resulta evidente que la convergencia de las agendas domésticas con las globales se vio reflejada claramente en el discurso mediático de la seguridad democrática, el

cual pareció ceder a una puesta en escena polarizante y espectacularizada, en la que la gestión virtual y tecnológica de la guerra contribuyó a opacar ciertos contextos y desarrollos locales y, por ende, a invisibilizar causas, derroteros y consecuencias de la guerra en Colombia.

Referencias

Barbosa, M. (2001). Medios de comunicación y conmemoraciones. Estrategias de reactualización y construcción de la memoria.*Signo y Pensamiento*, *39*(20), 104-112.

Barthes, R. (1979). Shock photos. En *The Eiffel Tower and other mythologies* (pp. 71-74). Nueva York: Hill and Wang.

Barthes, R. (1989). *La cámara lúcida. Nota sobre la fotografía*. Barcelona: Paidós.

Barthes, R. (1996). The reality effect. En Walder, D. (Ed.) *The realist novel* (pp. 258-261). Londres: Routledge.

Baudrillard, J. (2001). The Gulf War did not take place. En *Jean Baudrillard: selected writings* (pp. 231-253). Cambridge: Polity Press.

Baudrillard, J. (2005). Pornography of war. *Cultural Politics*, *1*(1), 23-26.

Beck, U. (2003). *Sobre el terrorismo y la guerra*. Barcelona: Paidós.

Betancur, J. G. (2002). Colombia, una guerra en "contravía informativa". *Reflexión Política, 8*(4), 118-134.

Boltanski, L. (2004). *Distant suffering: morality, media and politics*. Cambridge: Cambridge University Press.

Bonilla, J. I. (2002). Periodismo, guerra y paz: campo intelectual periodístico y agendas de la información en Colombia. *Signo y Pensamiento*, *40*(21), 53-71.

Bonilla, J. I. y Tamayo, C. (2006). Medios de comunicación y violencias en América Latina: preocupaciones, rutas y sentidos. *Controversia*, *187*, 135-171.

Cabrera, M. (2006-2007). Medios de comunicación y medios visuales en los conflictos armados de la posguerra fría. *Oasis*, *12*, 119-140.

Cho, Jaeho, Boyle, Michael, Keum, Heeho et ál. (2003). Media, terrorism and emotionality: emotional differences in media content and public reactions to the September 11th terrorist attacks. *Journal of Broadcasting & Electronic Media*, *3*(47), 309-327.

Correa, M. (2006). Desinformación y propaganda: estrategias de gestión de la comunicación en el conflicto armado colombiano. En *Reflexión Política*, *15*(8), 94-106.

Cumings, B. (1992). *The war and television*. Londres: Verso.

Debord, G. (1970). *Society of the spectacle*. Detroit: Black and Red.

Edy, J. (1999). Journalistic uses of collective memory. *Journal of Communication, 2*(49), 71-85.

Fiske, J. (1987). *Television culture*. Londres: Routledge.

Hoskins, A. (2004). Television and the vollapse of memory. *Time and Society*, *10*(13), 109-127.

Kleinman, A. & Kleinman, J. (1996). The appeal of experience: the dismay of images: cultural appropriations of suffering in our times. En *Daedalus*, *1*(125), 1-24.

Kristeva, J. (1982). *Powers of horror. An essay on abjection*. Nueva York: Columbia University Press.

Oliver, S. A. (2010). Trauma, bodies and performance art: towards an embodied ethics of seeing. *Continuum*, *1*(24), 119-129

Peña, C. F. (2008). *Comunicación política y política de comunicación organizacional en la PSD del gobierno de Álvaro Uribe Vélez* (trabajo de grado). Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, Facultad de Comunicación Social.

Peters, J. D. (2001). Witnessing. *Media, Culture and Society, 6*(23), 707-723.

Sobchack, V. (2004). Inscribing ethical space: ten propositions on death, representation and documentary. En *Carnal thoughts: embodiment and moving image culture* (pp. 226-257). Berkeley: University of California Press.

Sontag, S. (2003). *Regarding the pain of others*. Nueva York: Farrer, Straus and Giroux.

Volkmer, I. (Ed.) (2006). *News in public memory*. Nueva York: Peter Lang.

Williams, L. (1991). Film bodies: gender, genre and excess. *Film Quarterly, 4*(44), 2-13.

Zelizer, B. (1998). *Remembering to forget: holocaust memory through the camera's eye*. Chicago: University of Chicago Press.

Zelizer, B. (2008). Why memory's work on journalism does not reflect journalism's work on memory. *Memory Studies, 79*(1), 79-87.

Žižek, S. (1989). *The sublime object of ideology*. Nueva York: Verso Books.

Zolo, D. (2006). *La justicia de los vencedores. De Nuremberg a Bagdad*. Madrid: Trotta.

Reflexión a tres voces: las memorias de costal*

*Sergio Amaya Barrios**, Elizabeth Perdomo Leyton***, Andrés Felipe Ortiz Gordillo*****

A Sergio y a la dignidad de sus memorias

Desde hace algún tiempo, en el proyecto Colectivo de Estudios e Investigación Social (CEIS) hemos venimos trabajando el tema de la memoria, de sus teorías y estrategias, de sus dispositivos, sus debates y sus urgencias. En las conversaciones internas hemos intentado desarrollar un trabajo de recolección, sistematización e interpretación, a partir, fundamentalmente, del testimonio. Como grupo que trabaja en el ámbito comunitario desde el diálogo con el *otro*, entendimos, en el hacer, que aquello que nos contaban

---

* El presente escrito surgió en el marco del proyecto Colectivo de Estudios e Investigación Social (CEIS). En este proyecto confluyen experiencias de gestoras y gestores sociales que han desarrollado trabajo comunitario por más de diez años, y en él se sintetiza una posibilidad de acción colectiva dirigida a la reflexión, orientación y consolidación de poder popular. Correo electrónico: proyecto.ceis@gmail.com

** Reciclador de la localidad La Candelaria de Bogotá, activista y defensor de derechos humanos de la comunidad recicladora del centro de la ciudad.

*** Politóloga, especialista en Comunicación Educativa, gestora e investigadora cultural y social, integrante del proyecto CEIS. Correo electrónico: vasha23@hotmail.com

**** Comunicador social, especialista en Pedagogía de la Comunicación, educador e investigador social, integrante del proyecto CEIS, docente de la Fundación Universitaria INPAHU. Correo electrónico: andresfortizg@yahoo.es

los vecinos, los amigos, los jóvenes estudiantes, los compañeros del trabajo popular en los barrios de Bogotá y en algunos municipios de Colombia tenía un alto grado de sentido y representación social y, por tanto, merecía ser interpretado desde la perspectiva de las memorias subalternas.

Desde nuestro trabajo como educadores y comunicadores populares, ya antes nos habíamos dado cuenta de que nuestra historia particular como ciudadanos y como comunidades no estaba construida sobre la base de lo que nos había sucedido, sino que se sustentaba sobre una cantidad de acontecimientos y de hechos sociales que reconocían lo que *otros* habían considerado como importante, sin que se nos hubiera consultado sobre nuestras propias historias y formas de narrar. Esa otredad que se nos imponía *desde arriba* (otredad usurpada) no daba posibilidades para la alteridad, para el diálogo, para el reconocimiento.

La voz de Sergio recoge la historia de las cotidianidades, duras y a veces fatales, de la vida en la calle, del encuentro entre el ciudadano y el Estado, entre el sujeto y la autoridad; relaciones que muchas veces se plantean desde la oficialidad de las voces del poder legal, en contraposición a las voces del poder legítimo de aquel que se pregunta de frente y con los ojos abiertos, como diría Borges, por la sociedad que le tocó y por su papel en ella.

Me llamo Sergio Amaya Barrios, pero me dicen "Paz y Bien". Tengo seis semestres de historia y geografía. Terminé con costal no por las razones que generalmente piensa la gente, sino porque me tocó buscar el anonimato en el reciclaje. Yo alfabetizada adultos por las noches y hacía trabajo con niños en el suroriente de Bogotá. Entonces cuando se acercaron los P.M. (los paramilitares), mataron dos compañeros, y cuando llegué a la casa a comentarle a mi mamá, ella me dijo que me había llegado una carta, un sobre, y en ese sobre venía algo muy feo. Entonces yo dije: "No puedo perjudicar a mi familia", y me tocó refundirme, porque ya me tenían fichado. Entonces terminé en el reciclaje, y en el reciclaje dije: "Pues voy a continuar mi pelea, que es por los derechos humanos, por el derecho al trabajo y todo eso…".

Figura 1. Sergio Amaya Barrios, "Paz y Bien"

"Paz y bien", como se le conoce en la localidad de la Candelaria de la ciudad de Bogotá, lleva diez años "luchando por los derechos humanos de los recicladores", gremio al cual pertenece.

¿Quién elige aquello que merece ser contado para la historia social? ¿Qué criterios se han definido para incluir e integrar en la historia unos acontecimientos, unas luchas y unas reivindicaciones, en detrimento de otras muchas que resultan más cercanas a la historia de los sectores populares? ¿Quién o quiénes se han abrogado la potestad y el derecho de decidir lo que la sociedad debe conocer y reconocer como historia, como memoria colectiva? Y en este contexto, ¿qué lugar en la historia y en la memoria ocupan nuestros muertos, nuestras luchas, nuestras emergencias, nuestros sueños y acciones de construcción social comunitaria y popular?

A algunos de nosotros, como a muchos otros en este país, nos ha tocado ver desaparecer a la familia y a los amigos, verlos asesinados por las balas, por la negligencia y por los intereses. Esos familiares y amigos han quedado

reducidos a un número en las estadísticas oficiales, que en sí mismas se constituyen hoy en instrumento para la historia estatal, por cuanto definen a lo largo de periodos de tiempo los flujos de la violencia en Colombia; sin embargo, tales estadísticas no definen nada más. Ellas ratifican la existencia de un conflicto que, aunque no se reconozca, supera sus condicionantes militaristas y reflejan cada vez más sus componentes sociales, culturales, políticos y económicos.

Esto nos llevó a pensar en quién debería, entonces, estar en el centro del debate sobre la memoria y la construcción de la historia. Con Guha (2002), el historiador indio, comprendimos que

> en la mayoría de los casos la autoridad que hace la designación (de lo que debe ser historia y de lo que no), no es otra que una ideología para la cual la vida del Estado es central para la historia. Es esta ideología, a la que llamaremos "estatismo", la que autoriza que los valores dominantes del Estado determinen el criterio de lo que es histórico (p. 17).

Tiene una nariz grande que se confabula con unos ojos que te miran desde la conciencia. Viejo sabueso que hace las preguntas y los comentarios más impertinentes a una sociedad que tira la basura de un consumo que la consume. Se autorreconoce como reciclador, y desde esta identidad reivindica lo que él llamaría "sus derechos gremiales", a partir de la definición de lo que son, desde hace más de quince años, los recicladores de costal.

Mi labor es por el derecho al trabajo de los recicladores. Si bien es cierto, es muy maluco ver a una persona con un costal y con cara de indigente, pero eso no es culpa generalmente de uno, sino del Estado que no tiene una política acorde con nosotros. Si no nos quieren ver como unos ñeros, pues el Estado debe meterse la mano al bolsillo Resulta que el reciclador de costal –es el análisis que yo hago– es un fenómeno urbano que surgió hace más o menos quince años, cuando unas personas, generalmente por la adicción, se vieron abocadas a la vida de calle. Pero hay una cosa: adictos y

todo, prefirieron al costal al puñal, prefirieron meter las manos en las bolsas y no en los bolsillos, pa' lo que sea…

Entendimos que a la lucha por la reivindicación de la memoria le pasa, en su debate e interpretación, lo mismo que a otras problemáticas sociales como la pobreza: en algunas discusiones sobre su desarrollo y legitimación, el interés no se concentra en la necesidad de reconocer para incluir *otras* voces relegadas a la subalternidad, sino más bien en la exigencia de seguir certificando, desde arriba, los enfoques impuestos al debate, a fin de garantizar la administración de dos fuerzas esenciales de la historia: el recuerdo y el olvido.

Así, se instaura en nuestra sociedad la lógica de la construcción de la historia como posibilidad de administración social, la cual, en las lógicas de la sociedad de mercado y consumo, posibilita también la fabricación de la memoria, el debilitamiento del pasado, la negación de la conciencia histórica y, como consecuencia, la desaparición del sujeto histórico: aquel que es capaz de transformar su realidad y construir, desde el pensamiento y la acción, su propia historia, según diría Benjamin.

A las memorias, fuentes de la historia, sobre todo aquellas que se encuentran vinculadas de manera directa con expresiones de violencia en contextos de conflicto, se les entiende, en el marco de las construcciones "estatistas", no como reivindicación social, sino más bien como incomodidad, como impertinencia (Guha, 2002). De este modo, pareciera que a las memorias subalternas no se les debiera permitir llegar a ser tan dramáticas como para ofender o causar dolor a la sociedad. Lo importante no son tanto las crisis a partir de las cuales se construyen las memorias subalternas, ni los olvidos que se instauran desde las memorias oficiales, sino la incomodidad y el costo que estas memorias soslayadas generan, en términos simbólicos y materiales, a la sociedad.

Desde una perspectiva inscrita en las lógicas "estatistas" de la historia, la violencia, las víctimas y sus memorias son un problema para la sociedad,

en la medida en que las víctimas de la violencia, sus crisis y sus versiones de la historia crean dificultades para quienes no lo son. Vivir siendo víctima y asumir la negación que desde el "estatismo" se hace de sus memorias puede ser doloroso, pero querer trasladar ese dolor –que en principio le compete exclusivamente al individuo y no a la sociedad– genera problemas a quienes no son víctimas y a quienes, por ende, no tendrían por qué configurar una memoria en torno al conflicto. Pareciera que al final, en términos de interpretación social, esta fuera la verdadera tragedia.

Sergio da testimonio de ese otro país que todos intuimos, conocemos y padecemos. Guha (2002) nos recuerda: "Ante todo hay un problema de conocimiento por la exclusión de gentes de carne y hueso que nos niega una relación más adecuada entre presente y pasado" (p. 295). En este sentido, la voz de Sergio representa a un buen número de excluidos que, como él, son silenciados dos veces por el aparataje del sistema: primero, cuando su voz subalterna se desvaloriza socialmente, al haber sido fundada en la pobreza; segundo, cuando se asume que su discurso reivindicativo, al igual que él mismo, es tomado por la sociedad como "desechable".

> ¿Qué más quieren los señores,
> dirigentes conductores,
> los promeseros de siempre,
> en vísperas de elecciones?
> Primero llenan las plazas,
> luego votos por montones,
> ya llegaron al poder,
> llenaron corporaciones,
> y hasta elevaron sus sueldos,
> queridos benefactores;
> mientras el pueblo tiene hambre,
> ¿qué más quieren los señores?

Y para que vea que no ha cambiado nada en el país en casi 30 años que tiene esa canción; no, más de 30 años… Yo tengo 45 y la oí cuando tenía 14 años… 31 años tiene esa canción y no ha cambiado nada. Yo voy pasando

con mi costal y va una persona y me dice: "¿Usted sabe qué es eso?", y le digo yo: "Ese es el Congreso de la República o Cartucho Segundo Sector, donde están los ñeros de estrato siete, los que huelen a Paco Rabán y se visten de Everfit". Pero si el perfil psicológico de un ñero es ser faltón, manipulador, mentiroso, agresivo e individualista, uno oye y ve las actuaciones de esta partida de HPs; aunque no vayan a pensar que el reciclador osaría insultar a tan preclaros compatriotas: "HPs" significa "Honorables Parlamentarios"… Casa por cárcel al senador tal por Foncolpuertos, medida de aseguramiento contra el representante tal por Cajanal, condena anticipada contra el otro y ahora, una vergüenza para una "democracia": de casi 100 investigados, 32 han pasado o están en la cárcel La Picota. ¿Entonces cómo hablan de democracia, verdad?

Pero si no es con la sociedad en general con quien se vincula el problema de la definición de las perspectivas históricas y de memoria, ¿entonces la historia y la memoria deben relacionarse e interpretarse a partir de los intereses de quién? ¿De aquellos que no se reconocen como víctimas? ¿Del Estado que legitima o no, en el ámbito de lo público estatal, la categoría de víctima? ¿De los victimarios?

En nuestro trabajo encontramos que amplios sectores de la sociedad, sobre todo los populares, se encuentran desvinculados de los debates sobre la memoria y la constitución de los referentes históricos sobre los cuales piensan y actúan. Y llegamos a la conclusión, con Marx (1946):

> Las ideas de la clase dominante son las ideas dominantes de cada época; o dicho en otros términos, que la clase que ejerce el poder material (y hoy también el poder simbólico) dominante en la sociedad es, al mismo tiempo, su poder espiritual dominante (pp. 18-19).

Hoy la lucha por la memoria recoge también un debate sobre los dispositivos simbólicos a partir de los cuales se logra el agenciamiento de determinadas memorias que construyen la historia desde una perspectiva oficial o

"estatista". Esto lleva a que la utilización de los procesos escolares y de información *massmediática*, por ejemplo, se ponga a disposición de un proyecto de homogeneización de la historia, en el que las voces subalternas quedan relegadas del debate oficial legitimado.

Esto no quiere decir que las memorias subalternas desaparezcan del debate público. Todo lo contrario: las voces periféricas o subalternas han buscado para sí mismas otros espacios de reflexión y de acción. En los barrios, en los municipios, en las veredas, en las calles que construyen las periferias sociales se conversa, de manera insistente y entre miedo, sobre lo que acontece en el territorio. Estas conversaciones cotidianas constituyen en sí mismas nuevos espacios para la memoria y para el debate de las cuestiones públicas; son procesos de resistencia que se enfrentan, desde lo cotidiano, a la arremetida *massmediática* y a las lógicas reduccionistas de la escuela formal tradicional, que apropia en sus contenidos la historia de los vencedores.

Pero los vencidos del desarrollo, los excluidos del progreso, las víctimas no oficiales de la guerra están ahí, como Sergio, discutiendo en las calles y en las tiendas de barrio y vereda lo que les sucede en términos de crisis, así como los logros producto de la lucha comunitaria y popular. Sus memorias no se inscriben en las lógicas homogeneizantes del establecimiento. Todo lo contrario, y sin que exista necesaria conciencia frente a ello: la memoria de los excluidos, de los nadie –aquellos que valen menos que la bala que los mata, según diría Eduardo Galeano– hace presencia todos los días, a toda hora, en todo lugar, en el discurso, en la conversación cotidiana de la calle.

Como La Candelaria es la tacita de mostrar y en la época de la globalización las ciudades capitales tienen que mostrar unos centros atractivos, limpios, seguros, entonces nosotros los recicladores somos el mosco en la leche, y tratan de quitarnos. Aquí hace tres meses circuló un panfleto que repartió un supuesto grupo paramilitar que ejecuta la mal denominada "limpieza social" (se llamaba Brigada Civil Armada). En el panfleto nos declaraban objetivo militar y todo eso. Yo, contra viento y marea, aquí estuve, porque

es que de todas maneras casi nueve años de simpatías con la localidad de La Candelaria y sus gentes tenía que sacarlas a relucir, para atajar esa arbitrariedad que iban a cometer.

En este contexto, la historia y las memorias de los excluidos, de la subalternidad, se reaniman de manera permanente, en la medida de la permanencia de las crisis sociales, políticas, económicas y culturales, construyendo nuevos espacios para el debate ciudadano y evidenciando nuevas lógicas civiles que no necesariamente legitiman el "estatismo". La lucha por la memoria ha implicado, entonces, la construcción a puro pulso de nuevos espacios, populares si se quiere, para la configuración de lo público.

Uno de estos campos de lucha de la memoria en la esfera pública ha sido, precisamente, el del discurso. Dice Foucault que el discurso no es solo lo que traduce las luchas o los sistemas de dominación, sino aquello por medio de lo cual se lucha frente a aquel poder del que quiere uno adueñarse. La memoria tiene sus formas de expresión, y es en ellas donde adquiere toda su fuerza y toda su vigencia. Tal vez por eso en las sociedades del horror lo primero que se instaura es el silencio. Silencio que también campea por las denominadas "sociedades democráticas", y que lo son en la medida de haber establecido nuevas fórmulas sutiles de mutismo y olvido.

Pero no siempre la civilidad de la censura y el miedo funcionan para el olvido. La memoria se niega a desaparecer, y por eso hay que agarrarla a palos para que se acomode al sentido común. A Sergio lo que le ha tocado en la vida son palos, y a pesar de eso, como nosotros, intenta salir con su memoria dentro del costal.

Sería estúpido pensar que la Policía no tiene que hacer controles, pero una cosa es hacer controles y otra cosa es abusar de la autoridad que le da el Estado y, por ejemplo, decirle a uno: "Gonorrea, contra la pared". Entonces mire: esto que tengo acá, esta fractura de tabique y estos cuatro puntos en la cara son cortesía de la Policía Nacional, porque yo no soy grosero y no me voy a igualar con esos ñeros de uniforme, pero yo soy muy

picante. Entonces ellos me dicen: "Gonorrea, contra la pared", y yo digo: "Si no tengo antecedentes, cargo mis papeles, no tengo drogas, armas ni cosas robadas, creo que soy un ciudadano, con costal, pero ciudadano". Entonces le paso el costal a uno de los policías para que me lo revise, y al otro le paso la cédula para que constate, en ese aparatico que le dan a uno, que yo sí soy el que soy y que no tengo antecedentes. Entonces el otro me va raqueteando, y yo voy elevando mis ojos al Dios del amor y la justicia en el que creo: "Gracias, Señor, porque el que tiene lenguaje de ñero es el oficial y no el reciclador". Cuando eso se lo dijo un ñero, pues el callo que le pisé al policía pues como que le dolió harto. Entonces me dijo que me iba a llevar por burla a la autoridad, y yo le dije: "Pues qué risa, porque es que imagínese que si es por 'burla a la autoridad', eso no está tipificado como delito; está tipificado 'desacato a la autoridad'". Y cuando yo le voy hablando así a ese señor, ese señor pensó que yo iba a decirle: "Qué tombo gono…, no sé qué o tombo sí sé más…", pero no. Y entonces cuando yo le hablo como a una persona a ese señor, parecía que le estuviera hablando en chino, y me dijo: "Este gonorrea no se va a subir". Y me agarran entre estos y me mandan así contra el camión. Con el problema que tengo en la pierna (tuve un accidente que me dejó una lesión grave en la pierna izquierda), fui y di contra una varilla del carro, y fueron fractura de tabique y cuatro puntos en la cara. Inmediatamente me bajaron y, muy considerados, me dijeron: "Ábrase", cuando me dejaron tirado en medio de la calle con fractura de tabique y esto así. Eso está en demanda y esperamos a que la justicia…, si no es la justicia divina, por lo menos yo sí los pongo en oración: la Iglesia dice que hay que poner al amigo y al enemigo en oración. A mis enemigos le digo al Señor: "Ilumínalos e elimínalos".

Referencias

Foucault, M. (2008). *El orden del discurso*. Buenos Aires: Tusquets.

Guha, R. (2002). *Las voces de la historia y otros estudios subalternos*. Barcelona: Crítica.

Sen, A. (1973). Sobre conceptos y medidas de pobreza. *Comercio Exterior*, *4*(42).

Miedos viscerales: metáforas para el conjuro

*Rubiela Arboleda Gómez**

La noción "miedos viscerales" ha emergido en la investigación "La cultura corporal, un lugar de síntesis en la construcción social del miedo como referente identitario en escenarios de conflicto". En tal investigación se partió del presupuesto según el cual en Colombia el desplazamiento ha sido generado por el conflicto armado entre paramilitares y guerrilla, que ha hecho del miedo un dispositivo para el desalojo de las tierras. El desplazamiento entraña el abandono del "terruño" y la renuncia a los símbolos identitarios que han dado sentido a cada sujeto y a su comunidad, lo que, de facto, compromete su condición de ciudadanos. De esta manera, el miedo tiene un lugar de asiento en el cuerpo, y es desde este como pueden reconstruirse estrategias para la sobrevivencia, los referentes de identidad y las prácticas de resistencia y conjuro.

* Doctora en Estudios Científicos Sociales de la Universidad Jesuita de Guadalajara (ITESO), México. Magíster en Problemas Sociales Contemporáneos de la Universidad de Antioquia. Antropóloga y licenciada en Educación Física de la misma universidad. En la actualidad se desempeña como docente e investigadora adscrita al Instituto de Educación Física y como catedrática de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Antioquia, Colombia. Correo electrónico: ursula59@hotmail.com

En el proceso de indagación surgieron aspectos relacionados con el cuerpo y con el miedo que demandaron una lectura más allá de los ejes conceptuales temáticos preestablecidos: miedo, política e identidad. De tal forma, en las entrevistas realizadas tanto a niños como a adultos cobró presencia la relación entre lo que aquí he llamado "visceral" (la organicidad), el miedo y el tratamiento de este. En este caso, he querido hacer una lectura de categorías que ofrecen nuevos perfiles para la comprensión del cuerpo, las emociones y la resistencia.

La disertación hace referencia a la asociación miedo-organicidad que han establecido los desplazados negros del asentamiento Macondo[1]. Intentaré argumentar, desde los testimonios recabados en la población, que el recurso a las vísceras para nombrar el miedo opera como un conjuro que permite otorgar un lugar a la afección del espíritu, lo que alienta la ilusión de su tratamiento. Concretar la emoción en una forma, una función y un padecimiento, ubicarla en el cuerpo, abre el abanico de opciones de mitigación tangible y nombrable.

La comunidad de interés en este estudio es un asentamiento ubicado en los límites de la comuna Centrooriental de Medellín, enclavado en las montañas, cercado por los barrios La Cañada y La Sierra. Está conformado por 163 viviendas, habitado por 756 de los miles de desplazados, en su mayoría provenientes del Urabá antioqueño, que han llegado a la ciudad buscando albergue.

El proceso de indagación da cuenta del asentamiento per se, a la manera de un "análisis extensivo del objeto" (Bourdieu, 1995, p. 173) y de un análisis en detalle con dos grupos: "padres e hijos", esto es, un "análisis intensivo

1 Las toponimias, los nombres personales, de las comunidades y de algunas instituciones serán modificados u omitidos, en razón del respeto al anonimato. Para las denominaciones ficticias he acudido a la creación literaria de Gabriel García Márquez en *Cien años de soledad*. Esta elección fue en apariencia azarosa y estética, pero las evidencias de campo inevitablemente remiten al Macondo de José Arcadio, en su dinámica de "comunidad originaria". Igualmente, la indagación por el conflicto y las negritudes evoca ya no solo la enfermedad del olvido, padecimiento propio de la política en Latinoamérica, sino también a los desterritorializaciones producto de la industrialización, como fueron las bananeras.

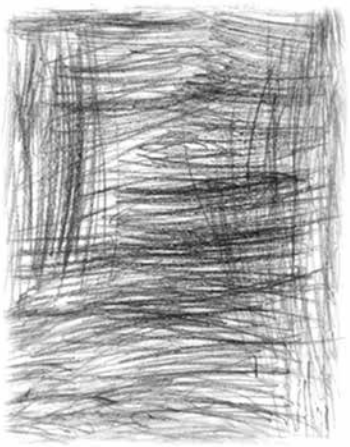
del objeto" (Bourdieu, 1995, p. 173). El proceso de investigación también se realizó desde un enfoque reflexivo.

En este marco, el cuerpo se ha entendido como una estructura simbólica que se elabora en las experiencias con las estructuras sociales, los acervos culturales y los dramas cotidianos; territorio en el que el contexto se da cita para introducirlo en su juego de poderes y hacerlo suyo.

Lo visceral aquí toca con la simbolización orgánica que permite dar forma, volumen y peso a una emoción como el miedo. O, como se puede sintetizar de lo dicho por Mauss (1932), hay situaciones sociales que forman parte de la naturaleza biológica del ser humano. En el cuerpo se engraman los procesos ideológicos, institucionales y sociales de integración. El cuerpo se erige en la interacción cultural y se transforma, a su vez, en un recurso para respaldo de los edictos de esta. Ello permite hablar de cultura corporal, la cual teje una investidura que sobrevuela al cuerpo y lo signa; el cuerpo, por su parte, asume su rol en el intercambio de sentidos y participa activamente en la construcción de códigos, en los que puede leerse tanto la condición de sujeto como el nexo con el colectivo.

Cada estructura social y cultural ha marcado al cuerpo; ello connota un concepto de ha desbordado a la organicidad, sin perder su anclaje con esta, lo que posibilita hablar del cuerpo visceral. Y es justamente significativa en esta reflexión la vinculación entre esa suerte de inevitabilidad que marca la organicidad y la tramitación de un padecimiento de orden espiritual.

Figura 1. Taller infantil "Dibujo del miedo", Medellín, 2007



Fuente: autora

Spinoza (1977) define el miedo como una afección:

> Un deseo de evitar un mal más grande, que tenemos por medio de otro menor […] La afección que dispone al hombre de tal manera que no quiere lo que quiere o quiere lo que no quiere se llama miedo; el miedo no es otra cosa que el temor en tanto que dispone a un hombre a evitar un mal que viene que juzga debe venir por medio de un mal menor. El temor, por su parte, es una tristeza inconstante, nacida de la idea de una cosa futura o pasada, de cuyo resultado dudamos en algún modo (p. 12).

Algunos acercamientos teóricos a esta pasión la hacen más asible estratégicamente y se han validado en la experiencia empírica.

Figura 2. Taller infantil "¿A qué tiene miedo?", Medellín, 2007

Fuente: autora

> El miedo es una emoción choque, a menudo con previa sorpresa y causada por la toma de conciencia de un peligro inminente o presente. Advertido, el organismo reacciona con comportamientos somáticos y modificaciones endocrinarias que pueden contrastar mucho según la gente y las circunstancias: aceleración o reducción de los latidos del corazón; respiración demasiado rápida o lenta; contracción o dilatación de los vasos sanguíneos; híper o hiposecreción de las glándulas; inmovilización o exteriorización violenta; y, al límite, inhibición o, al contrario, movimientos violentos y anárquicos (Delumeau, 1989, p. 2).

Delumeau (1989) refiere las derivaciones sociales de esta afección, plantea una contextualización de la emoción choque y propone el nexo entre un asunto –en apariencia del fuero interior– y la sociedad. Por consiguiente, puede entenderse el miedo como una tensión entre la estructura subjetivada y las relaciones sociales.

Freud (1975), por ejemplo, ha situado en la base de la cultura el temor a la muerte. En esta lógica es probable atribuir también a la cultura la constitución de dispositivos como la magia, el mito, la religión, la ciencia, la racionalidad y el Estado, a fin de mitigar ese miedo. Si bien la angustia existencial es un constitutivo antropológico, la resolución a las preguntas profundas y generadoras encierra particularidades culturales.

Me adhiero a la tesis según la cual el miedo ha sido fundamentalmente el miedo a la muerte. Todos los temores han contenido cierto grado de esa aprensión; por tanto, el miedo no desaparecerá de la condición humana a lo largo de nuestra peregrinación terrestre: "El miedo nació con el hombre en la más oscura de las edades. Nos acompaña a lo largo de la existencia" (Delemeau, 1989, p. 3). Pero los temores cambian según el tiempo y los lugares, en relación con las amenazas que abruman al ser humano. Para Lechner (1986),

> la gente considera una amenaza vital: en primer lugar, lo que atenta contra la integridad física y, segundo, lo que pone en peligro las condiciones materiales de existencia. El secuestro, el asesinato, el atraco, la extorsión, el destierro, la corrupción serían las prácticas portadoras de estas amenazas […] La incertidumbre nace de la conciencia sobre la discontinuidad entre el "futuro actual y el presente venidero" (p. 95)

En el caso del conflicto colombiano y del consecuente desplazamiento, esas han sido las "amenazas vitales" que la gente ha enunciado como detonadoras del miedo y de la huida. Uno de los macondianos entrevistados, intentando definir el miedo, dice: "¿El miedo…? Para mí el miedo es sentirse uno amenazado, amenazado donde está... a muerte. Entonces eso sería el miedo. Porque de lo contrario no…" (EA21H).

Por su parte, Reguillo (2001a) otorga una dimensión política a los miedos:

> Los miedos no aparecen por generación espontánea, sino que están entretejidos en la trama social, lo que permite afirmar que ellos son socialmente construidos en un doble sentido: de un lado, como construcción objetiva que se deriva del proyecto social privilegiado por una sociedad en un momento histórico específico. Pero de otro lado, se trata de miedos socialmente construidos en tanto ellos se alimentan de un sistema de creencias (culturalmente compartidas) que, como dispositivo orientador, tiende al pensamiento causal, es decir, a establecer relaciones no reflexivas entre el miedo (subjetivamente experimentado) y los agentes que provocan o han provocado un estado de cosas determinado (p. 4).

Ahí, en esa vinculación con la trama social, el miedo se integra al sujeto y se acerca al concepto de cuerpo. A partir de esto se puede decir que el miedo es una afección espiritual (Spinoza, 1977), es un padecimiento psicológico con manifestaciones en el sistema nervioso central (Delumeau, 2001), es fundante de la cultura (Freud, 1975) y es un constructo social (Reguillo, 2001b). En una investigación teórica que hizo Uribe (1995) sobre el miedo en Hobbes, se deja ver la relación miedo - orden político:

> Esa pasión humana que explica la guerra y la paz, que es el principio estructurante del orden político y de la soberanía del Estado, es un miedo esencialmente moderno; miedo a los otros hombres en tanto que son libres e iguales; miedo racional que calcula, prevé y obra en consecuencia; miedo que se representa y se imagina lo que el otro puede hacer, porque todos tienen las mismas pasiones y deseos; en fin, miedo secularizado que no puede esperar recompensas en el más allá, porque no hay más vida que esta, y por eso el propósito central de los seres humanos es preservarla hasta que la propia naturaleza defina cuál es el momento de la muerte, pero ante todo se trata de miedo al desorden, al caos, a la incertidumbre y a la contingencia de vivir sin un único principio de orden en la sociedad (p. 6).

He ahí un contenido del miedo en los desplazados colombianos, abocados a una sociedad caótica que solo propone incertidumbre. Un miedo al otro, a lo desconocido; un miedo que no puede prever las consecuencias; un miedo a no saber qué les espera. Es la versión colombiana del miedo fundante y sus derivas.

Las prácticas corporales, las simbolizaciones y las expresiones del miedo han estado enraizadas en los ancestros, los sistemas de creencias, los factores de riesgo y la atmósfera política. Este miedo ha investido de una particularidad sociocultural a los desplazados: un miedo colectivo, participado, socialmente estimulado, que ha estado tanto en el desplazamiento como en la reconfiguración de los nuevos territorios de los migrantes forzados.

Por esto, por ser una compañía existencial, al decir de Delumeau (2001), es factible de utilizar el miedo a la manera de estrategia de poder que permite controlar a ese "otro miedoso". Aries (1993), en lo referido al cuerpo como medio para mitigar la muerte, nos dice que el amor por la vida se tradujo en un apego apasionado por las cosas que resistían el aniquilamiento de la muerte.

Es significativa en esta reflexión la noción de vulnerabilidad, entendida como el "factor interno de riesgo, de un sujeto o un sistema expuesto a una amenaza, que corresponde a su disposición intrínseca a ser dañado" (Office of Foreing Disaster Assistance [OFDA], 1996, pp. 2-2). Según Wilches-Chaux (1993), la vulnerabilidad general o global es "la incapacidad de una comunidad para absorber, mediante el autoajuste, los efectos de un determinado cambio en su medio ambiente, o sea, su inflexibilidad o incapacidad para adaptarse a ese cambio, que para la comunidad constituye [...] un riesgo" (p. 17).

La mitigación tiene relación con la vulnerabilidad y hace referencia a las acciones que se dirigen a la prevención de desastres o daños en general, esto es, la reducción de aquellas condiciones que exponen a la comunidad y disminuyen su capacidad de respuesta. La mitigación es el "resultado de

una intervención dirigida a reducir riesgos" (OFDA, 1993, pp. 2-5). En este sentido, está asociada al significado del conjuro, como el mejoramiento de una circunstancia determinada y la creación de las condiciones que permitan a las personas, como sujetos y como comunidad, disponer de la mayor cantidad de herramientas posibles para desarrollar su máximo potencial de resistencia y de respuesta a una afección.

El cuerpo constreñido

El miedo le sale a uno… ¿de dónde será? De la espalda, de la mente, de las orejas.
(EA17M)

En el proceso de indagación se incluyó la pregunta sobre la ubicación del miedo en el cuerpo, que fue, tal vez, una de las más rápidamente contestadas, después de la que inquiría por la causa del desplazamiento. En forma reiterativa, el corazón fue ubicado como el órgano del miedo: con gestos, apretones en el pecho y exclamaciones de dolor se ha señalado como aquel espacio orgánico donde se ha asentado el miedo. También en los dibujos de los niños, el miedo ha sido, mayoritariamente, situado en el corazón[2].

Figura 3. Taller infantil "¿A qué tiene miedo?", Medellín, 2007

Fuente: autora

2 Esto evoca a Aristóteles cuando afirma que la mera alerta de un objeto no induce al vuelo a menos que "el corazón sea movido".

> Me duele todo el cuerpo, tengo enfermedades que no tenía… Yo no sufría del corazón, pero ahora me da taquicardia, y yo no sufría de eso. Porque he tenido como mucha… tanta desesperación, tanta violencia, tantas cosas que…, tanta pensadera, tanto estrés, como que todo se me complica en el mismo día y me desespero y entonces ahí… (EA20M).

Para algunos macondianos, el miedo se ha ubicado en todo el cuerpo y se expresa con temblor, con "nervios". En este punto vale la pena señalar que para Tomás de Aquino (1949) "las pasiones son propiamente encontradas donde están las transmutaciones corporales".

> Un derrame me dio hace como tres años. O sea, cuando estaba pasando por esa historia tan horrible me dio el derrame. Sí, en esa situación uno está muy estresado; uno se encuentra como en un callejón sin salida, y muy horrible… Pues imagínese usted que a uno el miedo es el que lo humilla todo, porque en realidad uno cuando tiene miedo…, pues yo con miedo no soy valiente. El miedo no me deja salir; siento mucha nostalgia y todo, me paraliza el cuerpo y me pone a sudar (EA16M).

> El miedo es una parte nerviosa de… de la parte nerviosa que ya no me acuerdo cómo se llama; es la parte que le tiembla a uno el cuerpo y que lo hace que no vaya para allá, como por ejemplo a la oscuridad (ENÑ14M).

Figura 4. Taller infantil "¿A qué tiene miedo?", Medellín, 2007

Fuente: autora

Del miedo, en el sentido clínico, Delumeau (2002) nos dice que reacciona con comportamientos somáticos y modificaciones endocrinarias, esto es, un registro orgánico que representa la constatación sensible del miedo. Esta reacción fisiológica ante una afección del espíritu le concede al cuerpo su unicidad, en el sentido de una integración materia-espíritu. Algunos niños en los talleres lo han ubicado en los pies, como una simbolización de la parálisis que produce el miedo e impide reaccionar.

Figura 5. Taller infantil "¿A qué tiene miedo?", Medellín, 2007

Fuente: autora

> Yo sitúo el miedo en el corazón o en los pies, porque a veces uno siente mucho miedo, cuando esto era con balas, todo eso, y uno cuando veía esos "manes" pasando así, uno se quedaba como paralizado, y los pies le temblaban (ENÑ21H).

La intención de traer esta información como un componente del paisaje del miedo ha sido la de enfatizar en la construcción cultural del cuerpo y en el miedo como dispositivo social que participa en dicha construcción. Al respecto, Spinoza (1977) propone que "el orden de las acciones y de las pasiones de nuestro cuerpo coincide en naturaleza con el orden de las acciones y de las pasiones en la mente" (p. 113).

Y es que aunque la referencia al cuerpo haya sido orgánica y la noción del miedo haya sido construida desde la sensación, ambas partes hablan del contexto en que están inmersas, toda vez que es el miedo a la muerte propiciada por el conflicto lo que detona la huida. Así, ese nexo desplazamiento-miedo-huida se traduce en una vicisitud que ocupa un lugar tangible en la estructura orgánica. "El temblor en los pies", por ejemplo, es una metáfora de un asunto que, lamentablemente, caracteriza al contexto colombiano: el conflicto armado y su consecuente desplazamiento. No es pues un miedo cualquiera el que se traduce en una limitación para correr, es el miedo generado por este conflicto que se sintetiza en la pregunta ¿para dónde cojo?". Y la incertidumbre de la respuesta paraliza como en las más crudas pesadillas, con la diferencia de no existir ese despertar salvador que nos hace palparnos para convencernos de que el mal sueño fue solo eso. Y es ahí donde reitero que todos los humanos tenemos la probabilidad de padecer el miedo, todos lo hemos experimentado como reacción orgánica; pero qué, en qué momento, con qué propósitos ha reventado, con qué contenidos se alimenta, esa ha sido una construcción colectiva y una inscripción en el cuerpo con la textura sociocultural.

Miedos viscerales: metáforas para el conjuro

Interesa también el conjuro. ¿Cómo se transforma el miedo visceral en una mecánica para el conjuro? La respuesta se puede encontrar en los discursos de la biopolítica, cuando además de referirse al ejercicio de poder sobre el cuerpo, nos dice que no toda regulación es necesariamente una fuerza avasallante que todo lo domina y que aniquila así al sujeto sometido. La biopolítica también supone la posibilidad de una dialógica, en la que aquello vivo sometible puede a su vez participar en la dinámica de poder; reconoce entonces la posibilidad de la resistencia. Lazzarato (2004) interpreta esta resistencia de un modo al que me adhiero:

> Pero los cuerpos no están capturados de forma absoluta por los dispositivos de poder. El poder no es una relación unilateral, una dominación totalitaria sobre los individuos, tal y como la ejerce el ejercicio del panóptico, sino una relación estratégica. El poder es ejercido por cada fuerza de la sociedad y pasa por los cuerpos, no porque sea "omnipotente y omnisciente", sino porque las fuerzas son las potencias del cuerpo. El poder viene de abajo; las relaciones que le constituyen son múltiples y heterogéneas. Lo que llamamos poder es la integración, una coordinación y una dirección de las relaciones entre una multiplicidad de fuerzas (p. 6)

Más aún, la tarea de los sujetos no consiste solamente en resistir las arremetidas del poder, sino reorganizarlos y redirigirlos hacia nuevos fines y hacia sus propias demandas. La tarea consiste, por lo demás, en intentar construir un contrapoder, una organización política alternativa, correspondiente con las propias circunstancias.

Haciéndole eco a Foucault (1999), es importante pensar que si el poder toma la vida entre sus manos como centro de su acción, entonces habrá que determinar lo que en la vida se resiste y en ese acto, crea formas subjetivadas

que desbordan los biopoderes establecidos, los cuales dialécticamente devienen en otras formas. En esta línea, Lazzareto (2004) dice:

> La biopolítica es entonces la coordinación estratégica de estas relaciones de poder dirigidas a que los vivientes produzcan más fuerza. La biopolítica es una relación estratégica, y no un poder de decir la ley o de fundar la soberanía (p. 4).

La apreciación del potencial de respuesta que puede tener el sujeto sometido permite una lectura de las adaptaciones de los desplazados en el escenario citadino y de los "usos" de cuerpo como protección y conjuro. Así las cosas, mediante la asociación del padecimiento con una parte de la organicidad, los desplazados abren el abanico de opciones de sanación ante el sufrimiento. Ya no es ese miedo fantasmagórico que ronda intangiblemente, no es la sombra que merodea dispuesta al asalto imprevisto, no es aquello que no se puede nominar y, consecuentemente, no puede existir; es ahora un miedo que tiene un *locus*, un nombre, una existencia palpable, e implica un síntoma, un diagnóstico y un tratamiento. He ahí el conjuro.

> Cuando me hicieron salir sentí un dolor en el pecho… y yo lo sentía, pero no le hacía caso; lo sentía y lo sentía, y bueno, pues aquí en Medellín por las noches era como más fuerte, y cuando llovía muy duro y uno sentía que la casa se iba a venir encima o que el techo se iba a caer, ahí mismitico me empezaba ese dolor. Entonces una señora me dijo que eso no era bueno, que por qué no iba con eso de Sisbén y que me viera un doctor, y pues ahí fue que me di cuenta que tengo como un problema o algo así como un soplo. Yo no sé bien qué es, pero eso me salió con la venida pa' ca, con esa salida tan rápido, y pues uno con ese miedo, mejor dicho, con ese terror y todo… uno cree que se va a morir pero del pánico. Ahora ya ando tomando esas pastillas y ya me siento mejor, claro que ese dolor va y viene, pero yo me tomo mis pastillitas y ahí vamos (EA11M).

Como el anterior, muchos testimonios refieren desde las sensaciones viscerales, hasta las enfermedades surgidas ante la urgencia de la huida y las demás reediciones del miedo en la ciudad. Muchos testimonios narran también cómo los desplazados han buscado alivio –reacción a la patología– mediante medicamentos u otras ayudas, por ejemplo las medicinas alternativas. La Iglesia, que se ha consolidado de cara al desplazamiento como una suerte de paninstitución, también han representado una manera de paliar las consecuencias del miedo. El cuerpo experimenta la afección y es desde este que se establece la sanación. Los desplazados logran así una experiencia biopolítica y ubican sus propias rutas para resistir los poderes controladores.

Reflexión final

Los miedos aquí enunciados no dan cuenta de los padecimientos de las comunidades desplazadas. El miedo se reedita y deriva en otras emociones. El impacto emocional del desplazamiento en Colombia ha sido de una magnitud tal, que ha desbordado las taxonomías y las instrumentalizaciones. El tener al cuerpo como mediación, en el sentido de Merleau-Ponty (1975), ha permitido tamizar las emergencias que han intentado filtrarse en el análisis, sin perder de vista la integridad del concepto, esto es, el miedo sustantivo.

Configurar el paisaje del miedo ha dejado en el camino algunas huellas que es pertinente evidenciar: la presencia del Estado en la generación del miedo como estrategia de regulación de poblaciones pobres en territorios ricos. Ello ha puesto en escena la noción del miedo como constructo cultural y ha identificado al Estado como dispositivo de la cultura para la construcción del miedo. Este, a su vez, se ha reconocido como generador de cultura. Al constatar que el miedo ha sido el detonante del desplazamiento y que los desplazados han migrado a las ciudades y han "refundado" sus espacios, el miedo identificado que subyace a la movilización del campo a la ciudad es un miedo, en resonancia con Freud (1975), fundante de la cultura. El miedo

se ha instalado a la manera de recién llegado y ha promovido prácticas mitigadoras y, en ocasiones, emancipadoras, lo cual ha permitido que los desplazados ingresen en el entramado social que han empezado a tejer con la comunidad receptora, hasta definirse por sus propios perfiles. El miedo como pasión moviliza, como reacción protege y como inscripción arraiga.

El desplazamiento y las alteraciones que acarrea dejan sobre la corporeidad la huella de los padecimientos y las adaptaciones que el evento catastrófico genera. Así las cosas, los usos del cuerpo en los negros desplazados hacia Medellín han ofrecido pistas para escudriñar los vestigios de los miedos promovidos por la violencia, los rastros del conflicto, las reacciones frente a este y la reconfiguración de sus prácticas. Y desde los rastros del miedo en el cuerpo se ha podido indagar sobre las estrategias políticas que han orientado a un país y han construido un sujeto colectivo.

Figura 6. Taller infantil "¿A qué tiene miedo?", Medellín, 2007

Fuente: autora

La cultura corporal ha participado de los diferentes momentos, en la misma dialógica del miedo: construye cultura y es también respuesta a esta. Por lo demás, ha sido el lugar de síntesis del miedo, lo que le ha concedido la

cualidad de partícipe en la estrategia reguladora y liberadora. El cuerpo encierra tanto la vulnerabilidad como la mitigación.

Referencias

Appadurai, A. (2001). *Modernidad desbordada. Dimensiones culturales de la globalización*. Argentina: Fondo de Cultura Económica.

Aquino, T. de (1949). *Suma teológica*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

Arboleda, R. (2009). *El cuerpo: huellas del desplazamiento. El caso de Macondo*. Medellín: Hombre Nuevo.

Aries, P. (1993). *La historia de la muerte en Occidente: desde la Edad Media hasta nuestros días*. Madrid: Taurus.

Bourdieu, P. y Wacquant, L. (1995). *Respuestas por una antropología reflexiva*. México: Grijalbo.

Castillejo, A. (2000). *La poética de lo otro. Antropología de la guerra, la soledad y el exilio interno en Colombia*. Bogotá: Ministerio de Cultura - Instituto Nacional de Antropología - Colciencias.

Delemeau, J. (1989). *El miedo en Occidente*. Madrid: Taurus.

Duvignaud, F. (1983). *El cuerpo del horror*. México: Fondo de Cultura Económica.

Foucault, M. (1999). *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Madrid: Siglo XXI.

Freud, S. (1975). *El malestar en la cultura*. Bogotá: Norma.

Freud, S. (1979). *El porvenir de una ilusión*. Bogotá: Norma.

Gervilla, E. (2001). *Valores del cuerpo educando*. Barcelona: Herder.

Hardt, M. y Negri, A. (2000). *Imperio.* Massachussets: Harvard University Press.

Heller, Á. y Fehér, F. (1995). *Biopolítica: la modernidad y la liberación del cuerpo.* Barcelona: Península.

Jaramillo, A. M. et ál. (2004). *Miedo y desplazamiento. Experiencias y percepciones.* Medellín: Región.

Lazzarato, M. (2004). *Del biopoder a la biopolítica.* Recuperado de http://sindominio.net/arkitzean/otrascosas/lazzarato.htm

Le Breton, D. (1998). *Las pasiones ordinarias. Antropología de las emociones.* Buenos Aires: Nueva visión.

Le Breton, D. (2002). *Antropología del cuerpo y de la modernidad.* Buenos Aires: Nueva Visión.

Lechener, N. (1986). *Los patios interiores de la democracia.* Santiago de Chile: Flacso.

Lechener, N. (2002). *Las sombras del mañana. La dimensión subjetiva de la política.* Santiago de Chile: Lom.

Mauss, M. (1932). Técnicas del cuerpo. *Kiné, Revista de lo Corporal.* Recuperado de http://www.revistakine.com.ar/textos/campocorporal.html

Merleau-Ponty, M. (1975). *Fenomenología de la percepción.* Barcelona: Península.

Office of Foreign Disaster Assistance (OFDA) (1996). *Evaluación de daños y análisis de necesidades. Nivel de toma de decisiones.* Bogotá.

Pérez Tapias, J. A. (1995). *Filosofía y crítica de la cultura.* Madrid: Trotta.

Reguillo, R. (2001a). *Las derivas del miedo. Intersticios y pliegues en la ciudad contemporánea.* Guadalajara: Instituto Tecnológico de Estudios Superiores de Occidente.

Reguillo, R. (2001b). *Los laberintos del miedo. Un recorrido para fin de siglo*. Guadalajara: Instituto Tecnológico de Estudios Superiores de Occidente.

Spinoza, B. (1977). *Ética. Tratado teológico político*. México: Porrúa.

Uribe, M. T. (1995). Miedo, violencia y muerte en Medellín. En *Memorias del III Seminario de Dolor y Muerte*. Medellín: Universidad de Antioquia.

Wilches-Chaux, G. (1993). La vulnerabilidad global. En Maskrey, A. (Ed.). *Los desastres no son naturales*. Bogotá: Tercer Mundo.

La ruina como aproximación estética, política y ética a los escenarios de memorias de la violencia

*Catalina Cortés Severino**

Figura 1. Retorno a las ruinas

* Magíster en Estudios Culturales de la Universidad de Carolina del Norte (Chapel Hill, Estados Unidos). Estudiante del Doctorado en Antropología, Historia y Teoría Cultural del Instituto Italiano di Scienze Umane, Universita di Siena. Correo electrónico: corteseverino@gmail.com

Fuente: autora

En la última década hemos visto cómo en America Latina el concepto de memoria se ha constituido en un principio de conocimiento y en un terreno de lucha política para la democratización de los países, como, por ejemplo, en el proceso de las dictaduras a la "democracia" en Chile y Argentina, o en la búsqueda de salidas al conflicto armado interno posterior a los acuerdos de paz en Colombia. Como lo expresa Sánchez (2007),

> Colombia ha tenido desde el siglo XIX una propensión a la práctica casi ilimitada de la amnistía, del perdón y del olvido. Hoy, sin embargo, esta tradición se encuentra en tensión con la creciente internacionalización de la justicia y, por consiguiente, de la memoria.

Esta internalización de la justicia y de la memoria tienen que ver, al mismo tiempo, con el reconocimiento de los derechos humanos y del derecho humanitario en su búsqueda por una justicia transicional y, claro está, por la verdad de los hechos.

Esto nos delinea cómo las instituciones son entidades históricas (Das, 2008) y filosóficas (Derrida, 2002) que están definiendo y proponiendo, por un

lado, concepciones temporales: dictadura/posdictadura, conflicto/posconflicto, apartheid/posapartheid, y, por otro lado, ciertas políticas del tiempo no solo hacia el pasado, sino también hacia la construcción de futuro, dentro de ciertos significados, deseos y sentires. De esta manera, la relación entre memoria y democracia, implantada en las últimas décadas por algunos Estados, se basa en la idea de justicia, reconciliación y reparación, dentro de marcos planteados institucionalmente que buscan principalmente el consenso, la "normalización" y el "cierre" de la crisis que se ha vivido.

El contexto actual colombiano es un ejemplo de estos intentos de democratización de los Estados, donde la memoria comienza a tener un rol fundamental en diferentes niveles institucionales. Desde el 2005 Colombia está viviendo un periodo de "justicia transicional", que consiste en una desmovilización de los grupos paramilitares, propuesta dentro de la Ley de Justicia y Paz (Ley 975) por el gobierno del expresidente Uribe Vélez y por la Comisión Nacional de Reparación y Reconciliación (CNRR). Desde esta coyuntura se ha visto un "*boom* de la memoria" en el que, paralelamente a la institucionalización de esta, se ha visto un incremento y una mayor dinamización de movimientos de víctimas, movilizaciones sociales, trabajos académicos, producciones culturales y prácticas artísticas, entre otros. Esto no quiere decir que solo debido a la CNRR y a la Ley 975 hayan comenzado a surgir estas movilizaciones, trabajos e intervenciones, ya que la mayoría tienen origen desde tiempos atrás. Lo que se quiere poner de relieve es que el momento coyuntural ha generado espacios para entrever debates alrededor de estas temáticas y visibilizar las complejidades que giran alrededor de los escenarios de memorias.

Los periodos llamados "de transición" se refieren al paso de un periodo a otro: de las dictaduras a las democracias, de los conflictos a los posconflictos; pero ese cambio casi siempre ha sido puesto en escena como una "nueva época": se pasa de un periodo violento, de terror y caótico a otro pacífico, regenerador, reparador, etc.

A diferencia de esta perspectiva, mi acercamiento a la transición se sitúa en un tercer espacio (Minh-ha, 1999) que no acepta los dualismos dictadura/democracia, violencia/paz, conflicto/posconflicto, pérdida/victoria. Más bien, mi acercamiento pretende ubicarse en esos intervalos en los que es posible generar aproximaciones que permitan movilizarse entre la pérdida y la recuperación, los espectros y los vivos, el pasado y el futuro, las ausencias y las presencias. Esta perspectiva complejiza estos escenarios y, al mismo tiempo, permite imaginar posibilidades de futuros, pasados y presentes. Aquí el espacio del duelo y la pérdida son el punto de partida, mas no los espacios de traspasar, eliminar, negar e ignorar.

Este trabajo apunta, en palabras de Richard (2007),

> a imaginar una lengua capaz de buscar, en las orillas más deshilvanadas de la discursividad oficial de la transición, los pedazos de la memoria que hablan de derrumbe histórico, de vidas y categorías en desarme, de palabras desconciliadas que se sienten violentamente extrañas al molde retórico de los recuentos oficiales (p. 136).

De esta manera, parto desde la necesidad de aproximarme a otras temporalidades, hasta encontrar esas memorias en la ruina de la que nos habla Benjamin: la ruina es, al mismo tiempo, violencia, sufrimiento y proyección de la vida. Intento explorar los huecos, los residuos y las fallas del discurso de normalización social y política de la transición, para des-velar otras formas de *ser-en-el-tiempo* (Grossberg, 2000).

Figura 2. Grietas, fracturas y residuos de lugares y memorias

Fuente: autora

Mi trabajo es una forma de aproximación –dentro de muchas otras posibles– a este momento coyuntural, y pretende principalmente dar cuenta de esta complejidad de los escenarios de memorias de la violencia. Así, el presente trabajo se mueve entre dos frentes.

El primero es una investigación que he ido desarrollando por medio de un ejercicio audiovisual y etnográfico, que se basa en un recorrido por diferentes escenarios de memorias de la violencia del proceso de comunidades negras: la comunidad de paz de San José de Apartadó y la organización de mujeres Wayuu Munsurat. Desde acá, mi aproximación a estos escenarios ha sido a través de sus formas de re-habitar los espacios y los cuerpos tocados por la violencia, de la puesta en escena de los duelos íntimos y colectivos, de las prácticas y po-éticas del recordar, al mismo tiempo que de su dimensión política y po-ética, entendiéndolas desde las prácticas cotidianas de resistencia y de resignificación de los espacios de devastación.

Desde estos planteamientos, esta investigación es un acercamiento a los límites y a los excesos, a cómo la cotidianidad de las personas que viven en medio de los escenarios de terror y en contextos de violencias estructurales, materiales y cotidianas guarda dentro de sí la violencia del acontecimiento, y este, a su vez, estructura el presente silenciosa y fantasmalmente (Das, 2008). Así, este proyecto ha buscado acercarse, a través de la etnografía,

la crítica cultural, las prácticas audiovisuales y la aproximación sensorial, a la forma en que la violencia es experimentada en la vida cotidiana, pero no solo a nivel de los espacios de la muerte y la destrucción (Riaño-Alcalá, 2006), sino también respecto a los modos en que

> las personas padecen, perciben, persisten y resisten esas violencias, recuerdan sus pérdidas y les hacen duelo, pero también las absorben, las sobrellevan y las articulan a su cotidianidad, las usan para su beneficio, las evaden o simplemente coexisten con ellas (Das, 2008).

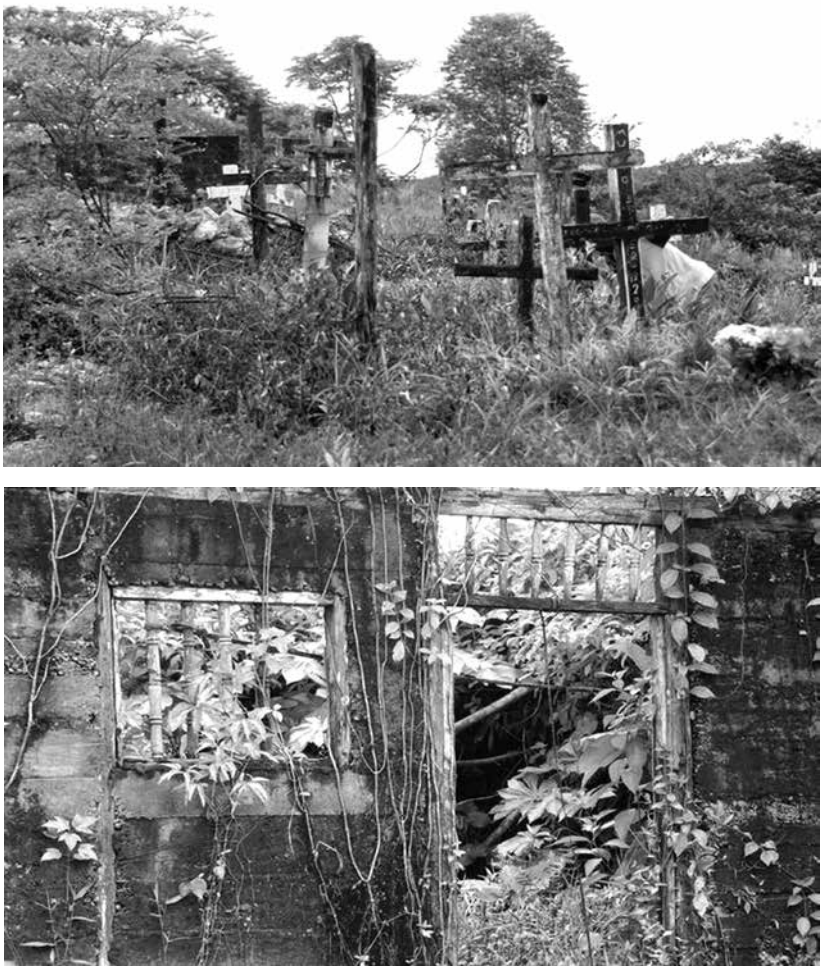
El segundo frente ha sido una aproximación a la relación entre algunas prácticas artísticas y las memorias de la violencia, no solo en términos de su "representación", sino también respecto a cómo entender estas prácticas y productos como "trabajos de memoria". Esto brinda la posibilidad de abrir nuevos lenguajes, espacios, temporalidades y e(a)fectos para aproximarse a esas memorias y, sobre todo, a la recuperación de sentido, totalmente fracturado y trasgredido por la cultura del terror (Taussig, 1987).

Desde estos frentes he explorado diferentes perspectivas de aproximación y re-habitación de las ruinas, buscando reconocer nuevas configuraciones de lo político y lo estético. Este ejercicio consiste en interrumpir la configuración de espacios y tiempos y crear otras reconfiguraciones de la mirada, la escucha, el silencio, lo dicho, a traves de prácticas artísticas y culturales (Rancière, 1996).

Estos dos frentes de aproximación desde diferentes formas y prácticas permiten el "giro estético" del que nos habla Franco (1999), donde se puede crear un espacio que permita entrar "en las fisuras de la realidad" y dejar ver las profundas huellas que todavía permanecen, al igual que los posibles espacios para una nueva "division de lo sensible". A partir de este abordaje considero necesario traer a la conversación la reflexión entre prácticas artísticas y prácticas culturales, ya que el hecho de moverme entre estas dos, para aproximarme a "lo temporal", ha permitido detenerme en los giros

estéticos, políticos y éticos que estas realizan. El escribir "entre" implica no entender binariamente las prácticas, sino que, por el contrario, estas pueden ser puestas en interrelación. Las prácticas artísticas y culturales a las que me acerco en este trabajo proponen y crean espacios de resistencia, re-significación y desplazamiento de y desde lo sensible.

Figura 3. La naturaleza como ruina



Fuente: autora

Desde acá me han surgido dos preguntas centrales: a) ¿cómo los "trabajos de memoria" de las comunidades, los movimientos sociales y los productores culturales están mostrando los límites, los excesos y los residuos que llevan consigo estos procesos de transición? Y, en este sentido, ¿qué espacios se están abriendo para pensar la transición desde otras perspectivas, epistemologías y formas de *ser en el tiempo*?; b) ¿cómo las diferentes formas de recordar y olvidar la violencia política (acá vistas desde las prácticas de estos movimientos hasta algunas prácticas artísticas) afectan el reconocimiento y

el manejo de los procesos de transición y, consecuentemente, lo que se está entendiendo por justicia, reparación y reconciliación?

En este punto, la imagen dialéctica de Benjamin (1968) se convierte precisamente en el punto de partida de este trabajo e intenta hacer estallar el presente como tal, evocando y visibilizando las ausencias, los espectros, los silencios, los deseos y los rumores de estos escenarios de violencia, es decir, un presente espectral, más que un presente caracterizado y nítido. De esta manera, la ruina y el fragmento son los materiales de trabajo de los cuales parte esta investigación/creación, ya que se utiliza la ruina como aproximación estética, política y ética. Como señala Stoller (2008), las ruinas demuestran las violencias no terminadas y las historias no cerradas, dejándonos ver también de qué manera la recuperación y regeneración de sentido tiene que hacerse en medio y a través de tales ruinas.

El hablar de la ruina tanto en sentido metafórico como en sentido material permite pensar esa imagen cargada de tiempo que cuestiona el pasado y el futuro. Como lo señala Benjamin (1968), la ruina interviene históricamente en la producción de significado; es decir, alegóricamente, la ruina es la forma en la que Benjamin "lee" la historia. Así, la ruina nos lleva a trabajar en el intervalo del tiempo espacializado y, a la vez, del espacio temporalizado. Desde acá es que enuncio la ruina como una aproximación estética, ética y política, pues una etnografía de las ruinas permite aproximarse a las nuevas configuraciones politicas y po-eticas de las memorias que estos escenarios están reconfigurando y transgrediendo, al visibilizar lo no visible, al hacer escuchar los silencios, al darle un lugar a los espectros y al nombrar lo innombrable.

Como lo expresa Butler (2006), es a partir de la vulnerabilidad y la pérdida como tiene que comenzar nuestra labor o, en otros términos, desde el encontrar esas marcas de la pérdida y devolverles la humanización que ha sido robada por procesos representativos de deshumanización. El trabajar contra la desrealizacion de la pérdida implica crear espacios de duelo

donde los lugares de devastación puedan volver a ser habitados y re-significados. Así, la ruina es, al mismo tiempo, una metáfora evocativa con una perspectiva crítica.

La etnografía de las ruinas permite ese descenso a lo cotidiano, ese acercamiento a las experiencias de vivir en esos escenarios de violencia y a analizar cómo esta se despliega e instaura a través de la fibras más íntimas. Por ello, este tipo de etnografía es una aproximación a la violencia a través de las inscripciones materiales en los cuerpos. Así, la memoria no tiene que ver principalmente con el pasado, sino con el devenir y sus sentidos generados en el presente. Este abordaje de la violencia comprende también la necesidad de un acercamiento genealógico y coyuntural que, como lo desarrolla Koselleck (2004) mediante la articulación entre el "campo de la experiencia" y "los horizontes de expectativa", es lo que nos permitiría esa aproximación a la complejidad de una temporalidad no lineal, sino heterogénea, que precisamente es la que conforma la historia del presente. El articular el análisis genealógico con el análisis coyuntural permite acercarnos tanto a relaciones de poder, luchas y eventos pasados, como a las conformaciones espontáneas e inexploradas que han permitido re-habitar esas ruinas.

Alterar estéticamente los espacios y los tiempos permite también transformar el modelo denunciado por Benjamin: la historia será siempre escrita por los vencedores sobre las ruinas de los vencidos. Este recurso estético también posibilita crear espacios y tiempos fuera de un tiempo lineal-homogéneo y un espacio vacío y dado de antemano, donde es posible reconfigurar otras relaciones temporales y espaciales.

Consecuentemente, las prácticas culturales y artísticas –entendidas también como prácticas culturales– en las que se ha detenido este trabajo, a través de sus acciones, representaciones, intervenciones, afectos y significados nos llevan a entender las políticas y po-éticas culturales de la memoria como un terreno de lucha por significados y representaciones que pretenden crear nuevas prácticas políticas, estéticas, éticas y, por consiguiente, nuevos

significados en condiciones históricas particulares. Al mismo tiempo, el generar un espacio de duelo a partir de la pérdida y la vulnerabilidad es lo que va a permitir pensar el futuro de una comunidad política (Butler, 2006).

En esta investigación he partido desde el análisis de las condiciones y contextos sociopolíticos de este momento coyuntural de "la transición", hacia la estética como modo creativo de alterar los espacios y los tiempos. Con ello retorno a la política, pues alterar los tiempos y espacios y exponer un pensamiento de creatividad ya es una intervención política en lo real. Eso es precisamente lo que están haciendo estos movimientos sociales, al igual que las prácticas artísticas en las que acá me concentro.

Termino con un llamado al futuro o futuros de la(s) memoria(s), es decir, a la(s) memoria(s) más como devenir que como historia. Esto nos lleva a reconocer esas imágenes y fragmentos que no se pueden encontrar en el pasado y a imaginarlos dentro de otras relaciones y posibilidades, dentro de múltiples coexistencias temporales. De esta manera, parto de la necesidad de acercarme a dichos escenarios de memoria no a través de la búsqueda incesante de su totalidad y plenitud, sino más bien mediante su generación de sentidos a través del olvido, el recuerdo y la imaginación. Igualmente, esta perspectiva permite situarnos en esos intervalos no totalizadores, sino más bien complejos y contingentes de los escenarios de las memorias de la violencia, que nos abren otros horizontes sin "fatalizar" el pasado y están concebidos para "el tiempo del ahora", lo cual impide la búsqueda de grandes relatos y permite la complejización del presente.

Derrida (1994) sitúa las políticas de la memoria en el *ser-con-los espectros*, es decir, en ese espacio entre la vida y la muerte, que es donde aprendemos a vivir con esos otros que no están presentes, ya sea que se fueron o que todavía no han llegado y están por nacer. Desde esta perspectiva debe pensarse la justicia y, consecuentemente, la responsabilidad que tenemos con los espectros, lo que permite la desarticulacion del presente homogéneo y abre caminos para pensar en otros posibles futuros. El futuro viene desde el

pasado, desde lo anterior; el pasado, bien de frente, y el futuro, de espaldas, y viceversa. Estos movimientos permiten que los espectros vengan y vayan en un constante devenir, desarticulando el presente y mostrando su conformacion espectral.

El llamado que hace Derrida hacia un *ser-con-los espectros* complejiza aún más los periodos llamados "de transición", ya que muestra la necesidad de una responsabilidad hacia estos; por consiguiente, se desarticula la posibilidad de ir de un "pasado" a un "presente", de la "violencia" a la "paz", al mismo tiempo que se impiden los discursos de "erradicar" o "superar" la violencia. Por el contrario, un *ser-con-los espectros* invita a pensar cómo vivir con los rastros y residuos que la violencia ha dejado y a re-imaginar otros futuros para los que ya se fueron y para los que están por venir.

Figura 4. El tiempo de "ahora"

Fuente: autora

Referencias

Benjamin, W. (1997). *Sul concetto di storia*. Turín: Einaudi.

Butler, J. (2006). *Precarious life: the power of mourning and violence*. Londres: Verso.

Das, V. (2008). *Sujetos del dolor, agentes de la dignidad*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia - Pontificia Universidad Javeriana.

Derrida, J. (1994). *Specters of Marx. The state of the dept, the work of mourning and the new international*. Londres: Routledge.

Derrida, J. (2001). *The work of mourning*. Chicago: The University of Chicago Press.

Franco, J. (1999). *Critical passions. Selected essays*. Durham: Duke Press.

Grossberg, L. (2000). History, imagination and the politics of belonging: between the death and the fear of history. En Gilroy, Grossberg y McRobbie (Eds.). *Without guarantees, in honor of Stuart Hall*. Londres: Verso.

Koselleck, R. (2004). *Futures past: on the semantics of historical time*. Nueva York: Columbia University Press.

Minh-ha, T. (1999). *Cinema interval*. Nueva York: Routledge.

Rancière, J. (1996). *El desacuerdo. Política y filosofía*. Buenos Aires: Nueva Vision.

Riaño-Alcalá, P. (2006). *Dwellers of memory: youth and violence in Medellín, Colombia*. Nueva Jersey: Transaction Publisher.

Richard, N. (2007). *Fracturas de la memoria*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Sánchez Gómez, G. (2007, 20 de febrero). Plan de Área de Memoria Histórica. Recuperado de http://memoriahistorica-cnrr.org.co/arch_plan/plan_estrategico_v1.pdf

Stoller, A. (2008). Imperial debris: reflections on ruins and ruination. *Cultural Anthropology, 23(2),* 191-219.

Taussig, M. (1987). *Shamanism, colonialism and the wild man: a study in terror and healing.* Chicago: The University of Chicago Press.

Otras violencias, otros silencios: tecnologías del hipermercado global vs. técnicas del mercado popular

*Andrés F. Castiblanco Roldán**

Introducción

La globalización trajo consigo una serie de transformaciones espaciales que se desarrollaron en los países que conforman la configuración del mercado mundial. La experiencia del intercambio a una escala planetaria vino con una suma de actores y acontecimientos que reforzaron los bloques económicos de fines de siglo XX; experiencia que se gestó en sociedades interconectadas y concomitantes con el avance de las comunicaciones y las modernas renovaciones del transporte.

Esta neomodernización no implicó la desaparición de los grupos hegemónicos, aunque en la integración de un sistema-mundo y en el posicionamiento

* Profesor de la Facultad de Ciencias y Educación de la Universidad Distrital Francisco José de Caldas. Estudios doctorales en Ciencias Humanas y Sociales en la Universidad Nacional de Colombia. Investigador del grupo "Literatura, Educación, Comunicación". Correo electrónico: geoandes@hotmail.com

de las ciudades como aldeas planetarias se dejaron de lado algunas costumbres frente a las nuevas maneras de ver, esto es, nuevas prácticas llegaron con la entrada de las naciones a un escenario global de los mercados.

Al respecto, Bauman (2005) afirma:

> Donde quiera que se ejecutaran esos planes, los intentos de "homogeneizar" el espacio urbano, volverlo "lógico", "funcional" o "legible" provocaban la desintegración de las redes de protección de los lazos humanos y la experiencia psíquicamente destructiva del abandono y la soledad, sumadas a un vacío interior, el miedo a los desafíos que puede traer la vida y un analfabetismo funcional de tomar decisiones autónomas y responsables (p. 63).

La idea de Bauman apunta hacia las especializaciones de los lugares y hacia el ejercicio de anonimatos que ponen en la cuerda floja el ejercicio de las identidades colectivas de generar apegos y memorias. Concordando con la anterior cita de Bauman respecto a los términos "funcional", "lógico" y "legible", se puede decir que en la propuesta globalizadora se busca constituir, a través de lógicas renovadas, formas funcionales legibles desde cualquier punto de vista (no solo psíquico o simbólico, sino también territorial). De allí que los procesos de transnacionalización lograran un efecto de marca y de adquisición de identidades mundializadas y de costumbres encarnadas en estas maneras-técnicas contemporáneas de entender el mundo.

Dentro de este marco, la propuesta del texto se centra en analizar las estrategias que vienen desplazando el lazo tradicional del mercado popular –que tiene a la plaza como anclaje con el pasado–, por la generación de grandes superficies, centros comerciales e hipermercados de las ciudades actuales. Estas estrategias se pueden caracterizar en ejercicios de monopolio, en alianzas con la política pública y en las paradojas de la imagen y la marca sobre el territorio. Con ello se soslaya y favorece la marginación

creciente en el espacio y, en suma, se contribuye a la violencia simbólica sobre campesinos, desplazados y obreros por parte de otros grupos sociales.

Una de las posturas argumentadas frente a la presente disertación habla de que no sorprenden las estructuras microeconómicas en las que se ubican estos mercados, pues actúan en las macroestructuras como engranajes que funcionan e interactúan. Esta lectura no requiere mayor análisis sobre las relaciones que se establecen en los intercambios de estos escenarios y asume, entonces, que tales estructuras microeconómicas se dan desde la necesidad y la supervivencia. Este es un argumento fuerte, pero naturaliza los trámites simbólicos de dominación que han sido estudiados por Bourdieu (1997) en *Sociología* y que son importantes para entender el entramado de relaciones que se dan en las prácticas cotidianas.

En este sentido es pertinente pensar lo cotidiano: descifrar los códigos de los agentes en los medios sociales y entender los modos en que interactúan o se modifican las costumbres o hábitos que se han transmitido gracias a una memoria técnica; esa memoria del grupo que afianza las formas de sobrevivir al trascender el acto de existir y al crear normas y tácticas sociales que hacen particular, en este caso, unos modos de vivir lo económico.

Para algunos románticos de lo popular (Hudder, 1965; Rondinelli, 1987; Durston, 1992) se trata de retornar al refugio de la conservación de intercambios simbólicos y mercantiles originarios, al igual que a su propagación en el cada vez más complejo sistema de los mercados informales que se acentúan en las periferias de las ciudades.

Otros más escépticos (Richardson, 2004; Low y Lawrence, 2003; Besnier, 2004; Bromly, 1975; Castillo, 1983) definen las costumbres como resistencias del campesinado a través de las prácticas que permanecen en un anonimato conveniente para la supervivencia. Asechados incluso por las intervenciones estatales en nombre de los derechos comunes como el espacio público y el comercio legal –con los cuales salen a flote los conflictos

vigentes de estas guerras de mercado–, estos procesos de memoria y sobrevivencia permanecen, sin embargo, en la cotidianidad.

Brevemente, en este texto se presentan algunos elementos para pensar los mercados populares en clave de memoria. Cabe aclarar que no se va a disertar sobre las teorías de la memoria, ya que para ahondar en estas se pueden ver trabajos que complejizan su uso y disposición como concepto (Castiblanco, 2011, 2009; Jimenez y Guerra, 2009). En este caso, la memoria está implícita en el carácter preservador de las prácticas, sea por los rasgos populares, analizados por teóricos como Joel Candau en su *Antropología de la memoria* o desde la perspectiva de lugar en que se ubica Pierre Nora, por la imaginación del tiempo propuesta en Jacques Le Goff o por la narración como vehículo de un tiempo en acción según Paul Ricœur.

Los elementos que se presentan se han ido desarrollando a partir de los comentarios de lectores y estudiantes de seminarios como Modernidad y Posmodernidad o Análisis del Discurso, la Imagen y el Consumo de la Licenciatura en Educación Artística y la Maestría en Investigación Social Interdisciplinaria de la Universidad Distrital. Particularmente se ha abordado la cuestión de dicotomizar los procesos de lo popular, de lo nemónico y, en consecuencia, partir de dos parcialidades cuando las cuestiones de la memoria y las dinámicas sociales se presentan como tramas que se encuentran en constante cambio de posición. En este sentido no se trata de apologizar lo popular ni de establecer un lugar común a la crítica de actores y evidencias; se trata, por ahora, de plantear un panorama de relaciones vigentes en la relación entre mercados populares, comercio y territorio.

El mercado y sus metáforas

El concepto común de mercado habla de un ambiente social donde se propician relaciones de intercambio y donde hay una constante interacción entre compradores y vendedores. En este ambiente existen operaciones asociadas a la circulación de las mercancías y a la relación de aumento o disminución

de precios y valores. Según la Real Academia de la Lengua Española, el mercado es, en primer término, un sitio público destinado permanentemente, o en días señalados, vender, comprar o permutar bienes o servicios. En segundo término es el conjunto de actividades realizadas libremente por los agentes económicos sin intervención del poder público. También es el conjunto de operaciones comerciales que afectan a un determinado sector de bienes; o la plaza o país de especial importancia o significación en un orden comercial cualquiera. Finalmente, tratando de ver su concepto desde el consumo, la Real Academia (2001) define al mercado como el conjunto de consumidores capaces de comprar un producto o servicio, llegando a su definición formulaica como estado y evolución de la oferta y la demanda en un sector económico dado.

Podría pensarse que la visión cultural de estas definiciones usadas y consultadas está sumergida en los pliegues de dichas concepciones. También podría afirmarse que definitivamente estos esfuerzos generalizantes se quedan cortos ante la necesidad de contemplar las tendencias interpretativas del mercado en sus especificidades más humanas, con respecto a los análisis comerciales y financieros en la globalidad del mercado de la actualidad[1].

No obstante, el presente texto se circunscribe en el horizonte urbano del mercado, en la escala esencial de las relaciones que constituyen su realidad: el micromercado, el comercio de la calle, el supermercado, la tienda, hasta llegar a las grandes superficies y centros comerciales. Este trabajo también se centra en la interacción social en la cual fluyen finalmente todas las tendencias globales y nacionales de las conductas económicas, es decir, en la escenificación de acciones y repertorios que se pueden mirar desde lo cultural para analizar sus mecanismos de interacción.

1 En la geografía mundial hay varios trabajos sobre la cuestión financiera, pero hay estudios que conciben el concepto de "mercados emergentes" para hacer referencia a las fluctuaciones comerciales que se originan al margen de las economías globales de mercado, y que a pesar de ser periféricos, captan la atención de inversores de todo el mundo. Al respecto, véase Sidaway y Pryket (2000, pp. 187-210).

Sociológicamente se ha establecido la discusión frente a la teoría económica. Lie (1997) en *Sociology of markets* permite entender que este concepto/campo ha carecido, posiblemente, de una perspectiva interdisciplinaria para definir algunos fenómenos asociados al universo conceptual del mercado. Así como la referencia al espacio constituye un entorno dinamizador, o de la misma forma como el sujeto transformador establece posibilidades de estudio o la memoria en tanto camino y lugar experimenta sentidos múltiples, asimismo en la visión de la presente propuesta es importante desbordar al mercado más allá de la perspectiva y enfoque económico y funcional con que se ha tomado en la mayoría de estudios, salvo los que se ubican en el campo del consumo (Ewen, 1991; Merton, 1995). Estos últimos ya pertenecen al campo sociológico, donde hay una apuesta sobre los elementos simbólicos que se ponen en juego en este conjunto de relaciones (sobre estos trabajos se hará referencia más adelante).

En este sentido es importante pensar el mercado como un conjunto de relaciones y artefactos en circulación permanente, aun cuando Lie (1997, p. 342), al introducir su texto, describa la ambigüedad del concepto y las concepciones que ha tenido para economistas como Smith. Este último lo definía como el hueco central en el corazón de la economía, en tanto la versión sociológica de Friedman aduce que la característica central de la técnica del mercado es la de lograr la coordinación-armonía de la simple economía de intercambio. En resumen, para Lie esto último era el mercado neoclásico despojado de las relaciones sociales, instituciones o tecnologías y, por tanto, carente de elementales preocupaciones sociológicas como la energía, las normas y las redes.

La historia de Braudel (1984) nos refiere algunos rasgos de los mercados y comercios urbanos, que representan la variedad de relaciones y las identificaciones de las ciudades con sus comercios. El autor propone:

> Los mercados urbanos hacen tangible, en todas partes, esta función de movimiento. Un viajero podría decir de Esmirna, en 1963, que "no era

> más que un bazar y una feria", pero toda ciudad, cualquier ciudad, era ante todo un mercado (Braudel, 1984, p. 438).

Esta metáfora bien podría matizar una caracterización de las calles bogotanas, las cuales simbolizan toda clase de representaciones urbanas plasmadas en fachadas, vitrinas, letreros y situaciones cotidianas.

Políticas urbanas y espacio público

Para pensar el análisis de las políticas públicas de forma tangente o directa, se pone sobre la mesa el carácter regulador de estas, de la mano de los dispositivos que permiten el agenciamiento de las costumbres en la población (Sáenz, 2007; Outtes, 2005), desde permanencias hegemónicas (Barbosa, 2005) y exclusivas, hasta intentos de pedagogización de lo ciudadano y de su ética urbana (Sáenz, 2009). El elemento de coerción y organización espacial de la política pública urbana se sustenta, entre otros aspectos, en la defensa del espacio público por sobre cualquier interés (Jiménez, 2001; Beltrán, 2003). Finalmente, la falta de continuidad con los programas de gobierno producen las fracturas sobre las concepciones del espacio urbano, generando materialidades fragmentadas y formaciones discursivas excluyentes del espacio (Serna, 2006; Sanabria, 2009). Para este último autor, la posibilidad de recuperación y democratización se basa en el análisis de las dinámicas urbanas, donde puede enfocarse en tres polos fundamentales de la vida social: la ley, la moral y la cultura. En este caso es muy pertinente la relación que establece Sanabria con referencia a la relación cultura-economía, pues la primera permite la construcción de una ética civil sin separarse de la segunda, permitiendo, por consiguiente, entender lo urbano en una metáfora de actores y espectadores involucrados en una tramoya colectiva.

Brevemente se puede comentar que el ubicar la filosofía de las políticas públicas urbanas permite entender la manera como se interactúa desde el Estado con los mercados populares, cuál es la mano directa de la ley sobre

los lugares de abastecimiento de productos agrícolas y cuáles son las medidas policivas frente al cumplimiento de los mercados móviles y frente al control de la informalidad, la piratería y el contrabando. En este panorama resulta interesante entender la ética o moralidad del espacio urbano en relación con el control o regulación de la marca y su difusión desde la política urbana, y qué tensiones genera la imposición de medidas que siempre buscan un bienestar de un sector poblacional en soslayo de otro.

Informalidad, ambulantaje y economías subterráneas

Se podría estar hablando de una tendencia muy fuerte hacia el estudio de los mercados urbanos: pensar su desarrollo desde sus factores de riesgo, es decir, pensar que fruto de las políticas públicas urbanas –cuya filosofía entra en tensión con lo marginado (Sáenz, 2007)–, la visión que existe se origina desde los índices de pobreza, desplazamiento, economías subterráneas y, finalmente, informalidad o estabilidad amorfa (aquí lo legal e institucionalizado se concibe como lo formal del mercado urbano). En este sentido lo presentan informes oficiales sobre mercados callejeros en Bogotá (Cámara de Comercio de Bogotá [CCB], 2005) e informes de entes conformados para su estudio, como el Observatorio de la Región Bogotá-Cundinamarca (CCB, 2009), que configuran maneras contemporáneas de ver las tramas de interacción del comercio en la ciudad.

Sin embargo, además de los informes, es valioso mirar cómo se ha pensado la cuestión desde otros puntos de vista. Una referencia clásica es la de Bromley et ál. (1975, 1998, 2009). El trabajo de estos autores permite observar una serie de ritmos urbanos que hacen posible analizar el paso que dieron los mercados periódicos a la circulación diaria. El enfoque es interesante por cuanto devela la relación entre los mercados periódicos y los establecimientos fijos; situación que se refleja más en las fluctuaciones del comercio informal, que a pesar de presentarse como transgresión al espacio de mercado de los negocios fijos, se beneficia de la permanencia de estos

últimos para garantizar una clientela o demanda regular (Bromley et ál., 1975, 1998, 2009). Estaríamos hablando de unas relaciones espacialmente parasitarias con respecto a los establecimientos fijos, por cuanto hay una relación directa entre las diversas zonas clasificadas por productos y sus correspondientes vendedores informales.

Un trabajo más reciente de Bromley permite visualizar las tendencias de las relaciones que se establecen entre los locales comerciales en Quito. Para Bromley (1998), la propagación mundial del supermercado y del centro comercial es el proceso que configura la transformación de los locales comerciales en la ciudad de América Latina. Gran parte del dinamismo del comercio de plaza se asocia con la intervención del gobierno, con las principales políticas como la creación de los mercados menos atendidos en las zonas urbanas y con la reducción en la concentración del comercio popular en zonas céntricas (Bromley, 1998).

En Cuzco, Bromley y Mackie (2009) realizan un último trabajo de análisis del desplazamiento de los comerciantes informales de la zona céntrica, a causa de las políticas gubernamentales en pro del espacio público y del aprovechamiento del turismo (Bromley & Mackie, 2009). Este es otro factor que tiene una directa relación con la marca y con la imagen sustentada en ficciones comerciales, las cuales están representadas desde un patrimonio que se muestra como un paisaje sin gentes que puedan degradarlo en su exhibición.

Junto al trabajo de Bromley, hay estudios en países como México a partir de los cuales se han acuñado términos como el de "ambulantaje", el cual hace referencia a la trashumancia o nomadismo de comerciantes que no están instituidos en el marco legal indicado por las políticas de industria y comercio para el espacio público (para el caso colombiano se trataría de la informalidad). J. Cross, en principio preocupado por el desplazamiento de lo que se ha denominado "el ambulantaje del centro del Distrito Federal", encontró cómo la política del Partido Revolucionario Institucional (PRI) llevó a los comerciantes a agremiarse y militar en este partido en función de

proteger sus derechos (Cross, 1996). Posteriormente esta política se concentró en los procesos de negociación con comerciantes, dado el debilitamiento, tiempo después, del cuerpo electoral del PRI en el escenario popular (Cross, 1997). Este trabajo permite dimensionar el papel de los mercados populares y del comercio informal en los movimientos políticos en relación con lo masivo, categoría que interviene en el orden de las relaciones observadas y, además, integra un panorama de investigación que ha ocupado especialmente a los analistas económicos y, por supuesto, a los urbanistas.

Por último, en Colombia el concepto de "economía subterránea" agrupa la informalidad de los mercados populares, por relacionarla directamente con fenómenos como el contrabando y el narcotráfico[2]. Esta definición propia de economistas y politólogos plantea otra visión de lo informal:

> Podemos decir que comprende todas las actividades económicas en el campo de la producción y la distribución de bienes y servicios que, o no cuentan con las autorizaciones legales correspondientes, o son productos cuyo consumo es ilegal. En este sentido, la economía subterránea comprende desde el vendedor de los semáforos hasta el narcotráfico (Gómez y Santamaría, 2007, p. 269).

Esta es otra arista que se suma a la tendencia que estudia los mercados urbanos desde lo informal y, en este caso, desde lo ilegal.

2 El 14 de mayo de 2012, el diario *El Espectador* publicó un artículo que informaba que uno de los principales lugares de entrada de armas y drogas a Bogotá era la plaza Corabastos.

Para cerrar y abrir un campo

La caracterización de los actores del mercado popular urbano: sus acciones, códigos e imágenes

El punto de partida de varios estudios sobre esta cuestión es la globalización, la transnacionalización y sus consecuencias en los mercados internos de los países del tercer mundo, economías urbanas y territorialidades signadas por el mercado y lo masivo, en tanto horizonte donde se solapan la pobreza y el conflicto social (Roccietti, 2000; Lyons y Snoxell, 2005a, 2005b; Mooya y Cloete, 2007). En el interior de las dinámicas del mercado, las caracterizaciones de quienes interactúan y la pregunta por cómo configuran sus espacialidades tiene un importante acercamiento a partir de trabajos que buscan entender las redes formadas en los mercados urbanos, los intercambios y las formas de sociabilidad (Spillman, 1999; Besnier, 2004). Estas últimas van desde las relaciones con una neorruralidad y la apropiación de un sistema-ciudad contemporáneo, hasta la generación de nuevos tipos de relación en los espacios ocupados (Lins, 1999; Watson, 2009). Además de estas tendencias interpretativas, también se encuentran los acercamientos que más se ubican en el horizonte de la comunicación, la estética y sus intercambios simbólicos:

> La comercialización y la producción no están separadas, sino bien cerca la una de la otra. Y en esta economía (popular), las relaciones familiares son fundamentales y se hacen visibles directamente en el puesto mismo de trabajo: el vendedor no es el individuo sino la familia entera, el marido, la esposa y los hijos son los que cargan los productos, los organizan, los publicitan, los reponen y venden. En el supermercado la relación constitutiva es otra, la inversa: un solo dueño –invisible– y todos los demás trabajadores asalariados (Martín-Barbero, 1981, p. 3).

Martín-Barbero pretende posicionar la experiencia alterna en comunicación, criticando el descuido intencional y totalizante de lo transnacional sobre la calidad de esta serie de relaciones que implican formación de identidades y comportamientos frente a lo urbano. Otra perspectiva interesante aterrizada sobre la imagen se encuentra en la estética del consumo y en la masificación de los mercados urbanos, donde hay una mirada sobre la configuración de la marca y las implicaciones que esta tiene sobre la arquitectura y la organización del espacio metropolitano (Julier, 2005). Con ello se articulan tanto los códigos de los intercambios entre actores como la imagen y la marca que agrupan y estructuran la materialidad de la calle y de otros lugares.

Por último, pero no menos importante, está la apuesta desde lo visual en la cultura material que expone Sanín (2008a, 2008b). El autor nos pone en contacto directo con los sistemas de objetos que teóricamente ha trabajado Baudrillard y nos propone, para este caso, la necesidad de trabajar con la marca como imagen del consumo de una serie de objetos que están en el repertorio de los mercados populares, sobre cuyos intercambios ocurren relaciones que van desde la movilidad hasta la configuración de territorios.

Para cerrar y a la vez dejar abierto el campo, la contribución de esta propuesta puede insertarse en el debate de la presencia de códigos y transferencias culturales, que permiten el fortalecimiento de un tejido social inmerso en las relaciones del mercado urbano y, por tanto, generador de espacios sociales que dinamizan su posicionamiento frente a las economías de gran escala, fruto de los procesos de inversión que trajo la globalización y la transnacionalización de la economía.

No se trata de tomar posturas antiestatales o paternalistas hacia manifestaciones que se han reducido al concepto de lo popular, lo subterráneo, lo informal, lo pobre, lo marginal en otros estudios. Lo que se pretende es dimensionar de forma interdisciplinar y crítica un fenómeno que se presenta en la cotidianidad y que parte de su expresión se materializa en los

conflictos de los comercios informales y sus luchas por el espacio, en las políticas públicas sobre los mercados informales –en las cuales entran las regulaciones de las plazas–, en las medidas que se toman alrededor del control de precios entre las instituciones decisorias-dominantes y en los acuerdos de las agremiaciones que se ven representadas en plazas y comercios callejeros. Estas son otras violencias y otros escenarios donde la memoria tiene mucho por decir, desde la presencia de la herencia técnica que se plasma en los intercambios del comercio, hasta las tecnologías que entran en juego a partir de legitimidades estatales y posiciones de consumo. Allí conviven formas simbólicas que niegan los intercambios simplemente económicos y, por tanto, asumen otras transferencias simbólicas.

Referencias

Barbosa Cruz, M. (2005, julio-diciembre). Proyectos de modernización y urbanización en México y Bogotá, 1880-1930. *Revista Memoria y Sociedad, 19*(9). Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.

Bauman, Z. (2005). *La globalización: consecuencias humanas*. México: Fondo de Cultura Económica.

Bauman, Z. (2009). *Modernidad líquida*. México: Fondo de Cultura Económica.

Beltrán Gómez, D. (2003). Sobre las razones de creación de la Defensoría del Espacio Público y sus resultados. En Salazar, C., Cendales, D. et ál. *Bogotá y lo público* (pp. 102-112). Bogotá: Universidad de los Andes.

Besnier, N. (2004). Cosumption and cosmopolitanism: practicing modernity at the second hand market place in Nukui Alufa Tonga. *Antropogical Quartely, 1*(77), 7-45.

Bourdieu, P. (1997). *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*. Barcelona: Anagrama.

Braudel, F. (1984). *Civilización material, economía y capitalismo, siglos XV-XVIII* (vol. 2: Los juegos del intercambio). Madrid: Alianza.

Bromley, R. et ál. (1975). The rationale of periodic markets. *Annals of the Association of American Geographers, 4*(65), 530-537.

Bromley, R. (1998). Market-place trading and transformation of retail space in the expanding Latin American city. *Urban Studies Journal, 35*(46), 1311-1333.

Bromley, R. & Mackie, P. (2009). Displacement and the new spaces for informal trade in the Latin American city centre. *Urban Studies, 7*(46), 1485-1506.

Camara de Comercio de Bogotá (2005). *Efecto de las ventas callejeras sobre establecimientos de comercio en cuatro zonas de la ciudad de Bogotá*. Bogotá.

Camara de Comercio de Bogotá (2009, diciembre). *Boletín No. 6 del Observatorio de la Región Bogotá-Cundinamarca*. Bogotá.

Castillo, H. (1983, julio-septiembre). El mercado de la Merced antes del cambio. *Revista Mexicana de Sociología*, *3*(45), 857-875.

Castiblanco, R. A. (2011). Las plazas de mercado como lugares de memoria en la ciudad: anclajes, pervivencias y luchas. *Ciudad Pazando*, *2*(4). Bogotá: Universidad Distrital Francisco José de Caldas.

Castiblanco, R. A. (2009). Los fines de la memoria y la memoria como fin: herramientas para observar la sociedad, la escuela y el conflicto. En Serna, A. (Comp.). *Memorias en crisoles: propuestas teóricas, metodológicas y estratégicas para los estudios de la memoria*. Bogotá: Universidad Distrital Francisco José de Caldas.

Cross, J. (1996, abril-junio). El desalojo de los vendedores ambulantes: paralelismos históricos en la ciudad de México. *Revista Mexicana de*

Sociología, *2*(58), 95-115. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Cross, J. (1997, octubre-diciembre). Debilitando al clientelismo: la formalización del ambulantaje en la Ciudad de México. *Revista Mexicana de Sociología*, *4*(59), 93-115. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Durston, J. W. (1992). *Organización social de los mercados campesinos del centro de Michoacán*. México: Instituto Nacional Indigenista.

El Espectador (2011, 14 de mayo). ¿Zona franca para el crimen? Recuperado de http://www.elespectador.com/impreso/bogota/articulo-269840-zona-franca-el -crimen

Gómez Restrepo, H. y Santamaría Salamanca, M. (2007). La economía subterránea en Colombia. En *Gran enciclopedia de Colombia* (tomo II: Economía). Bogotá: Círculo de Lectores.

Hudder, B. H. (1965). Some comment on the origins of traditional markets in Africa South of the Sahara. *Transactions of the Institute of British Geographers, 36*, 97-105.

Jiménez Reyes, L. (2001). Organización espacial y región en Colombia. En Delgado, Jiménez, Carrizosa et ál. *Espacio y territorios. Razón, pasión e imaginarios*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Julier, G. (2005). Urban design scapes and the production of aesthetic consent. *Urban Studies, 5-6*(42), 869-887.

Lie, J. (1997). Sociology of markets. *Annual Reviews of Sociology*, *23*, 341-370.

Lins Ribeiro, G. (1999). La condición de la transnacionalidad. *Revista Maguaré, 14*, 41-74. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Departamento de Antropología.

Low, S. & Lawrence, D. (2003). *The antropology of space and place: locating culture.* Estados Unidos: Blackwell Publishing.

Lyons, M. & Snoxell, S. (2005a). Creating urban social capital: some evidence from informal traders in Nairobi. *Urban Studies, 7*(42), 1077-1097.

Lyons, M. & Snoxell, S. (2005b). Sustainable urban livelihoods and market place social capital: crisis and strategy in petty trade. *Urban Studies, 8*(42), 1301-1320.

Martín-Barbero, J. (1981). Prácticas de comunicación en la cultura popular: mercados, plazas, cementerios y lugares de ocio. En Simpson, M. (Comp.). *Comunicación alternativa y cambio social.* México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Merton, R. (1995). *Teoría y estructura sociales.* México: Fondo de Cultura Económica.

Mooya, M. M. & Cloete, C. E. (2007). Informal urban property markets and poverty alleviation: a conceptual framework. *Urban Studies, 1*(44), 147-165.

Outtes, J. (2005). Disciplinando a la sociedad por medio de la ciudad: la génesis de la planeación de ciudades en Brasil y en Argentina (1894-1945). *Revista Maguaré, 19,* 41-74. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Departamento de Antropología.

Richardson, M. (2004). Being-in-the market versus being-in-the plaza: material culture and the construction of social reality in Spanish América. *American Ethnologist, 9*(2), 421-436.

Riocchetti, A. M. (2000). La cultura como verdad: pobreza latinoamericana. *Revista Nómadas: Trabajo, Globalización e Inequidades, 12*, 38-49. Bogotá: Universidad Central.

Rondinelli, D. A. (1978). *Urbanization and rural development: a spatial policy for equitable growth*. Nueva York: Praeger.

Rondinelli, D. A. (1987). Cities as agricultural markets. *Geographical Review, 4*(77), 408-420.

Rondinelli, D. A. (1988). *Método aplicado de análisis regional*. Bogotá: Banco Central Hipotecario.

Sáenz, J. (2007). *Desconfianza, civilidad y estética: las prácticas formativas estatales por fuera de la escuela en Bogotá, 1994-2003*. Bogotá: Instituto para la Investigación Educativa y el Desarrollo Pedagógico - Universidad Nacional de Colombia.

Sáenz, J. (2009). La pedagogía ciudadana en Bogotá: ¿un proyecto autoritario o el mínimo común necesario para la construcción de una democracia radical? *Revista Educación y Ciudad, 17,* 23-36. Bogotá: Instituto para la Investigación Educativa y el Desarrollo Pedagógico.

Sanabria, F. (2009). De tramoyeros a tramoyistas. Consideraciones cívicas para un pacto ético en Colombia. *Revista Educación y Ciudad, 16,* 7-26. Bogotá: Instituto para la Investigación Educativa y el Desarrollo Pedagógico.

Sanín, J. D. (2008a). *Estéticas del consumo: configuraciones de la cultura material*. Medellín: Universidad Pontificia Bolivariana.

Sanín, J. D. (2008b, julio-diciembre). Hogar en tránsito: apropiaciones domesticas de la vivienda de interés social (VIS) y reconfiguraciones del sentido del hogar. *Revista Antípoda, 7,* 31-62. Bogotá: Universidad de los Andes.

Serna Dimas, A. (2006). *Ciudadanos de la geografía tropical. Ficciones históricas de lo ciudadano*. Bogotá: Universidad Distrital Francisco José de Caldas.

Sidaway, D. & Pryket, M. (2000). The strange geographies of emerging markets. *Transactions of the Institute of British Geographers*, *2*(25), 187-210.

Spillman, L. (1999). Enriching exchange: cultural dimensions of markets. *American Journal of Economics and Sociology*, *4*(58), 1047-1071.

Strauss, C. L. (1970). *Tristes trópicos*. Buenos Aires: Eudeba.

Stuart, E. (1991). *Todas las imágenes del consumismo: la política de estilo en la cultura contemporánea*. México: Grijalbo.

Watson, S. (2009). The magic of the marketplace: sociality in a neglected public space. *Urban Studies*, *8*(46), 1577-1591.

Quiromancia: entre la imagen, la memoria y el relato

*Julián David Romero Torres**

El presente texto tiene el propósito de situar la fotografía en las discusiones que se desarrollan en las ciencias sociales, en particular frente a la importancia antropológica, histórica y social que tienen los relatos visuales para los grupos humanos, en aras de fijar sus existencias, rituales y maneras de relacionarse con su entorno ambiental, social y cultural, construyendo constantemente relatos que develan su estancia por el mundo. Asimismo, la familia como institución es uno de esos grupos humanos que utiliza herramientas como la fotografía para construir sus historias y su memora colectiva oficial, en clave de narrativas discursivas, orales y visuales. La fotografía del desaparecido político y la de los reporteros de guerra permite pensar el lugar que tiene esta en las discusiones de la muerte y la violencia.

* Sociólogo de la Universidad Santo Tomás, sede Bogotá. Candidato a la Maestría en Historia y becario de tiempo completo de la Universidad Nacional de Colombia. Está vinculado al grupo de investigación "Identidades e Imaginarios Políticos", adscrito a la Facultad de Ciencias Humanas y Económicas de la Universidad Nacional de Colombia, sede Medellín. Correo electrónico: simeranesi@gmail.com

Desde una perspectiva evolutiva, los grupos humanos siempre se han encargado de construir *huellas* en las que se exprese, grabe o revele el sentido del ser social, cosmogónico, cultural, mítico y organizacional de aquellas existencias efímeras por las que tienen que pasar las civilizaciones.

Las manifestaciones rupestres han sido expresiones de culturas ancestrales, históricas y prehistóricas, que se han encargado de materializar su vital existencia en grabados, pictogramas, petroglifos, esculturas, talladura sobre las rocas –de manera mono o policromática–, evidenciando así las formas en que las diferentes culturas se manifiestan en la imagen. Las esculturas enterradas hace millones de años en los territorios de San Agustín, Colombia, muestran a seres antropomorfizados con rasgos de jaguar, símbolo de la fuerza y sabiduría ancestral de América. De la historia precolombina de San Agustín no se sabe nada, salvo lo que se ha podido interpretar y estudiar a través de sus esculturas enterradas hace 5000 años.

Según los habitantes de este sector, las esculturas pertenecen a un legado artístico y religioso de la humanidad, y en viajes que realicé años atrás nos comentaba nuestro guía, un campesino del lugar: "Las esculturas dejadas por estos pueblos fueron *fotografías* de sí mismos. A través de ellas nos aproximamos a su cosmovisión".

La necesidad humana de expresarnos en infinidad de maneras evidencia incertidumbre y miedo a la muerte… al olvido. La búsqueda de un recuerdo que se fije para siempre hace necesario que el relato deje imágenes de nosotros mismos: "La fotografía es apenas un eslabón más de la cadena que empezó con los pictogramas faciales en rocas y paredes" (Silva, 1998, p. 129). Un eslabón más en cuanto a los relatos del mundo y los usos del lenguaje que se han utilizado como expresividad y manifestación de los productos tangibles de la actividad humana.

No es tan desfasado pensar que cuando el proyecto moderno se haya extinguido, y con él la familia, se pueda encontrar en aquellas edificaciones bajo tierra un libro empolvado y olvidado, donde se guardaban una serie

de imágenes *curiosas* de una institución que vivió en alguna época. No hay desfachatez alguna en pensar que el álbum de fotos de la familia moderna sea el elemento para que futuras civilizaciones comprendan los modos en que la vida social se desenvolvía, para que entiendan que hubo una civilización que también se manifestaba-construía en imágenes, mediante alguna de las técnicas para realizar tal acontecimiento, en este caso, la fotografía.

La posibilidad de construir relatos existenciales y vitales devela un inminente temor al olvido, al tiempo irreversible, a la muerte, que notablemente ha hecho que el hombre invente como arma el *conocer*. Esta es una de las ideas trascendentales en la obra de Nietzsche, en el sentido de que el hombre, para poder determinar y ejercer dominio en las cuestiones humanas y en las de su entorno, construye discursos que le permiten *engañarse* sobre la base de su mundo, con lo que adquieren estatus de *verdad* todas las disertaciones y expresiones humanas sobre *sí*. Para ello se vale del lenguaje como fijación y estructura, "porque en este momento se fija lo que desde entonces debe ser 'verdad', esto es, se inventa una designación de las cosas uniformemente válida y obligatoria, y la legislación del lenguaje proporciona también las primeras leyes de la verdad" (Nietzsche, 1988, p. 42). "Silogísticamente hablando, sería factible entender la estructura de ficción del mundo del hombre: si el conocimiento es la vía de acceso a la verdad, y este es una ilusión, el lenguaje –legislador de esa verdad– es también una ilusión" (Reyes, 2008, p. 73).

De esta manera se entiende el lenguaje en su fórmula comunicativa, mediática, expresiva, metódica, evasiva y ritual, en la medida en que su estructura de signos funciona en una totalidad provista de sentido, intención, regularidad y mecanismos propios. Con ello se excluyen otras posibilidades de significar que estén por fuera de su marco nomotético e ideográfico de entendimiento y enunciado, guiado principalmente por el orden social, es decir, por un conjunto de palabras interrelacionadas que garantizan la labor de los discursos de institución.

Es por eso que la fotografía no dista ni de los petroglifos, ni de las esculturas, ni de la pintura retratista del Renacimiento, en el sentido de ser una creación análoga al sujeto que la hace posible. Pero, ¿es una analogía pura? ¡Claro que no! Como se dijo anteriormente, las esculturas de la cultura agustina[1] obedecían a ciertas mutaciones en las que el hombre aparecía con características de animal: serpientes, jaguares y águilas, que representaban seres mitológicos y toda una concepción religiosa del mundo, ya que estas formas que adquiere el cuerpo humano solo se lograban en los rituales y sacrificios propios. Esta cuestión demuestra que cuando el hombre se representa en las esculturas de piedra, no hay allí un retrato fidedigno de sus fisionomías o maneras de vestirse y actuar en su cotidianidad; más bien ello obedece a concepciones metafísicas y rituales, como si al esculpir estas impresionantes rocas tuviesen que acontecer ciertos momentos *excepcionales* para ser relatados en las piedras. Barthes (1993) señala al respecto: "Innumerables son los relatos del mundo. Ante todo, hay una variedad prodigiosa de géneros, distribuidos entre sustancias diferentes, como si toda materia fuera buena para el hombre para confiarle sus relatos" (p. 163).

¿Será que la fotografía se ha erigido como la técnica más imparcial, verídica y fidedigna de todas las representaciones en imágenes? Al echar un vistazo hacia la fotografía familiar, se encuentra que esta se realiza en los momentos susceptibles de ser solemnizados (bautismos, cumpleaños, primeras comuniones, matrimonios), que se convierten en los temas reiterados y de mayor importancia en los álbumes de familia. Nuevamente la fotografía representa a seres rituales que cambian su postura y disponen su vestimenta. ¿Acaso la fotografía no es un corte en el tiempo cotidiano para "dar a luz" la imagen de un grupo? La fotografía evidencia su naturaleza ritual como técnica de los "buenos momentos", como si al disparar el *flash* y fijar la luz

1 Concepto que se atribuye a las culturas que vivieron en estos territorios del Huila, Colombia. A falta de un nombre que pueda diferenciarlas se les dice de esta manera, ya que San Agustín obedece al periodo colonial español.

en la película tuviesen que acontecer ciertos momentos solemnes para ser relatados en fotos.

En este caso, la fotografía devela un rito suntuoso para la familia: acá la fotografía es entendida, en términos de Bourdieu (2003), como una "técnica de reiteración de la fiesta" (p. 65). Así, el momento fotográfico parte de los demás rituales domésticos: coloquialmente, un matrimonio sin momento para fotografías rara vez es matrimonio. Es curioso e insta a pensar que la mayoría del tiempo de la celebración, desde los momentos previos hasta la ceremonia en la iglesia y los inicios de la fiesta, es dedicado a la fotografía y a la prefiguración de poses grupales y de pareja. Siendo radicales, es como si el evento resultara significativo únicamente si hay cámaras para relatar, demostrar y hasta taxidermizar tal momento.

El imperialismo de la cámara fotográfica en las vidas de las gentes indica esa necesidad social de evidenciar y reforzar los momentos en que se juegan sentimientos e intereses. Poseer el elemento fidedigno de una organización que requiere reafirmarse día a día como grupo, siendo capaz de demostrar al público en general que sus lazos familiares son inquebrantables, se logra por una de las funciones que la familia le ha conferido a la fotografía: fijación de la memoria. En la investigación realizada (Romero, 2008) se llevó a cabo una entrevista a la familia Bolívar-Guzmán en Bogotá, en la cual la madre (Martha Guzmán de Bolívar) comentaba respecto a la fotografía:

> No se trata tanto de recordar el pasado, sino de tener una historia viviente. Lo que pasa es que pareciera que siempre es un presente, pero con el tiempo se va volviendo es historia, porque usted constantemente está en función de la familia y siempre se le está tomando fotos.

Existe cierta institucionalización de la memoria en el hecho de que la fotografía se constituya en discurso; es decir, el álbum estipula qué es lo recordable en la familia y, por ende, qué es lo susceptible de olvidar. Cuando se le pregunta a la señora Martha acerca de mostrar fotos, ella comenta:

"Estar pendiente de llamar al recuerdo del otro: ¿se acuerda que estuvimos allí y que hicimos muchas cosas? ¡Ay!, mire el paisaje… La foto es lo único que le queda a uno, es el único recuerdo". De esta manera puede verse que la fotografía tiene una función clara en la familia, en cuanto está destinada a institucionalizar un pasado común. La fotografía también posibilita generar una identidad de grupo en tanto el pasado se presenta como único, indivisible y absoluto, y las imágenes se presentan como la prueba irrefutable de ese pasado.

Lo anterior quiere decir que pesa aquel sentimiento de irreversibilidad en el tiempo de las épocas prósperas, pero también de irreversibilidad en el sentido en que los miembros de la familia no pueden olvidar que son parte de un grupo que ha vivido cosas excepcionales. Ese álbum, esa crónica familiar, evidencia una historia visual fragmentada, ocasional y totalmente direccionada hacia unos fines pragmáticos, en este caso de la memoria: garantizar una biografía capital de la familia, demostrando que los momentos gratos son efímeros y son susceptibles de olvidar, contrario a lo que sucede con los no gratos. Por tanto, tales momentos se constituyen en componentes para la identificación con una moral, unas costumbres, una estética y unas prácticas de clase, que generación tras generación se reproducen (teniendo en cuenta el cambio apremiante de las épocas) en los rituales del grupo y que son fijados en el tiempo y archivados en un prontuario de familia.

Como dice Castel, "la felicidad se hace memoria y vivirá de ahora en adelante en el álbum" (citado en Bourdieu, 2003, p. 365). La familia es vista como una cazadora de imágenes que puedan hablarle de sí misma, olvidarse de sí misma, rememorarse a sí misma, identificarse consigo misma: "Hacer fotos es un poco como tomar notas, intentar a la vez recordar y darse licencia para olvidar. Es un forma de higiene mental" (Bourdieu, 2003, p. 365).

Este planteamiento tiene la fuerza que el psicoanálisis imprime cuando entiende los fenómenos como manifestaciones no solo de su positivo, sino

también de su reverso: "Las historias del álbum son deseos con su lógica perversa de manifestarse al contrario; en ocasiones […] el álbum constituye una memoria visual, pero también lo contrario: olvido" (Silva, 1998, pp. 165-166). Ahora bien, en la medida en que el álbum evidencia un corte o segmento en el relato fotográfico y que la fotografía solemniza lo solemnizable, ¿entonces qué es lo no solemne, qué oculta la familia, qué constituye lo no familiar, lo no ritual?

> Lo que pasa es que generalmente en los momentos tristes no se toman fotografías, porque es tanta la tristeza que no da lugar, así se tenga la cámara en el bolsillo. Es tal el trauma, la cuestión… que no se piensa ni siquiera en una foto.

Estas son las palabras de la señora Martha cuando se le pregunta si pondría en su mesita de fotos una fotografía triste. Ello insta a pensar en que el álbum de fotos está cerca de ser el libro donde se reescribe una historia de institución llena de cuentos felices, cómicos y agradables que apuntan a una visión positiva de la familia; un lugar donde se resguarda uno de los referentes culturales de la familia y donde se reescribe la comedia. Aristóteles en su *Poética* dice: "Lo risible es un defecto y una fealdad sin dolor ni daño; así, por ejemplo, la máscara cómica es fea y deforme, pero sin expresión de dolor" (citado en Silva, 1998, p. 81). Sin embargo, la mueca del lloriqueo se asimila a la de la risa (o viceversa), para así entender que la naturaleza de los relatos fotográficos está lejos de ser *tragedia* –en el sentido literario, claro está–, porque dialécticamente la *comedia,* y el álbum alimentado de esta materia, se usa para reordenar el pasado, como discurso intencional de lo bueno, de lo moralmente aceptado, de lo que nos hace reír, como una simple burla de lo que fueron nuestras experiencias en alguna época pasada.

Cuando se le pregunta a la señora Martha acerca de si la fotografía sirve para "ver pasar el tiempo", ella dice: "Ahora nosotros nos burlamos de nosotros mismos: cuando éramos jóvenes nos vestíamos de Rock and Roll,

y eso sin haber entendido que era una época en particular, y ahora se toma como burla".

Este carácter histórico puede verse al observar las fotografías de una familia que tiene contenida varias generaciones antecesoras (el caso de los Bolívar-Guzmán es el caso típico de muchas familias latinoamericanas). Los álbumes de fotografía permiten apreciar, sin proponérselo, modas y formas de vestir de una época acorde con los tipos de música escuchados. Evidentemente se reflejan aquellos objetos, modos y formas de identificarse con una u otra cosa en el tiempo, como también se demuestra el pasado cultural de unos personajes insertos en una lógica social identitaria, mostrándolos como parte de una época que los acogió.

Es claro que en el álbum se guardan imágenes, objetos o partes del cuerpo que evocan recuerdos, por aquella incertidumbre de la irreversibilidad del tiempo, la vejez y la inminencia de la muerte. Estos recuerdos le son funcionales al grupo para mantener la cohesión de un discurso de institución, es decir, las imágenes connotan las formas culturales de un grupo ubicado en un contexto. Pero también existen situaciones cotidianas que le son inconcebibles al obturador familiar y al posterior archivo; hay actos que se quieren olvidar: aquello que se revela es reflejo de lo que no se muestra: el negativo de la película.

Por esto, la familia revelada en la fotografía debe estar dispuesta a reflejar lo moralmente aceptado, debe construir imágenes de los modos correctos socialmente y de las normas de la estética popular. La pose y las temáticas funcionales deben ser las fotografías *normales* del álbum y del cuadro, es decir, deben ser consecuentes con su condición de institución y valorar el estado que la hace posible.

Un adagio popular reza: "lo único seguro que tenemos en esta vida es la muerte"; y la fotografía, en palabras de Castel, "es la representación de un objeto ausente como *ausente*". Lo ausente no son necesariamente aquellas personas que han muerto y aún siguen en las fotos, sino también es ese

presente que va muriendo segundo a segundo, que se escapa a una velocidad tal que hay que fijarlo en el pasado, porque la fotografía ante todo está en tiempo pasado, revela lo que se ha fundido en los días, en la muerte de los días.

La fotografía se ha consolidado como el instrumento privilegiado de la memoria social, pues conserva la fuerza de reavivar indisociablemente la memoria de lo(s) desaparecido(s), de su inminente desvanecimiento en el tiempo: se trata de recordar que en algún momento han estado vivos y de reafirmar que están muertos y enterrados. De lo cual la señora Martha anota:

> Uno toma la foto sin pensar, y cuando uno se da cuenta, ve que ha pasado muchísimo tiempo: ¡esta foto tiene treinta años! Sin proponérselo, el tiempo y la vida van pasando, y la foto aparece precisamente para recordarnos que ha pasado el tiempo. Digamos, mi chinita tenía un año, y ahora tiene veintidós. El tiempo pasa obligatoriamente.

Cuando se le pregunta a Martha acerca de si la fotografía únicamente sirve para los momentos solemnes, ella comenta:

> No tanto solemnes, también pueden ser cotidianos, porque en cualquier momento alguien está bonito y se le toma la fotico, así no sea una fiesta. Pero tristezas si no, ni siquiera en ese momento uno piensa en la fotografía. La condición humana no da para fotografías así, por ejemplo una persona muerta.

Al respecto Bourdieu anota que la fotografía popular proporciona un medio para hacer perceptibles realidades sólidas y presentarlas en su valoración temporal, es decir, lo que se cuenta en la fotografía familiar no necesariamente es el hecho fáctico práctico, sino que es la acción hecha pasado, hecha tiempo. Por ello, la foto adquiere su importancia en tanto es evocadora y posee una significación social que identifica y está ubicada en el tiempo. Cuando se muestra el álbum, el que lo observa es transportado

a un tiempo pasado familiar, en la medida que las fotos que ve –y escucha– tienen contexto tanto para el que las muestra como para el que las observa. De ahí que cada foto sea parte de una totalidad: la totalidad del álbum que posee un viso literario que se manifiesta como expresión temporal.

Hablar de olvido y recuerdo como una relación dialéctica e inquebrantable motiva a que en la discusión se introduzca la variable tiempo: el tiempo de la fotografía. Una de las condiciones cumbre de la fotografía es que aparte de su expresividad literaria y narrativa, nos diga algo en concreto: lo que ha sido, el "registro de lo que ya no es" (Silva, 1998, p. 110). Esta particularidad hace que se reciba en el seno de las familias como la técnica verdadera y más fidedigna para narrar los cuentos del grupo: "Al ser pasado, constituye una prueba auténtica de la realidad" (Silva, 1998, p. 109). Las imágenes del pasado adquieren la fuerza suficiente para decir lo que se considera como "verdad". En conclusión, Castel nos deleita con la siguiente afirmación:

> La fotografía […] organiza activamente la temporalidad, toma precauciones racionales contra la huida del tiempo, conservando sus huellas. Cuando regresa al pasado transcurrido lo hace en forma de contemplación nostálgica, es un registro equivalente al de la elegía poética (Bourdieu, 2003, p. 361).

En la entrevista con la señora Martha se llegó a un tema un poco delicado: la muerte, hace algunos años, de uno de sus hijos. Haciendo la relación con las fotos en las que él estaba, se pudo apreciar que cuando aparecieron estas ante sus ojos, humedeciéndose su mirada y quebrándose su voz, pronunció las siguientes palabras:

> La familia siempre lo recuerda. ¡Ay, Julián decía esto! Entonces, lo queramos o no lo queramos, es muy triste. Además, él siempre está presente, así sea a través de la fotos o de los dichos. Además, cuando uno ve al nietecito, el hijo de él, también uno lo recuerda.

"La esencia de la fotografía es precisamente esta obstinación del referente en estar siempre ahí" (Barthes, 1990, p. 24). Esa es su naturaleza y su condena: el que la imagen del referente perdure mucho tiempo en la foto, intacta, inmóvil, como una suerte de reflejo y gemelidad, como un doble del esto-ha-sido. Es además condena para el que mira la foto: "En ella permanece de algún modo la intensidad del referente, de lo que fue y ya ha muerto" (Barthes, 1990, p. 24). La fuerza de la fotografía, cuando es *revelación* de un ser al que se ama y que ha desaparecido, se mantiene gracias a su materia *connotativa,* es decir, a lo que refiere. Por eso, Barthes dice que la foto no contiene signo alguno: es análoga a la realidad, vive para ser referida y connotar el mundo. De ahí que sea capaz de conmover, de abrir la dimensión del recuerdo y del tiempo irreversible, de provocar una mezcla entre placer y dolor, como si al mirar una foto de un ser o situación significativa se activara el interruptor de la nostalgia.

Para ilustrar lo anterior, en otra visita de campo a la familia Andrade-Páez de la ciudad de Bogotá se encontraron unas fotos en el cajón personal de la pareja. Todas las fotografías del matrimonio habían sido sacadas del álbum familiar. La pareja estaba pasando por una situación difícil, de separación, por lo cual aquellas fotos tenían algo particular: todas las imágenes en que aparecía la esposa –su cuerpo, pose, vestimenta y alegría– habían sido tachonadas con bolígrafo; únicamente ella desaparecía en las fotos. La interpretación de este hecho no dista de lo anteriormente planteado, en tanto que la fotografía en la familia habría que entenderla en su relación con la muerte, el amor y la distancia. Como dice Barthes (1990) en su *Cámara lúcida*:

> Toda foto es de algún modo connatural a su referente […] arrebatado por la verdad de la imagen […] Llamo "referente fotográfico" no a la cosa *facultativamente* real a que remite una imagen o un signo, sino a la cosa *necesariamente* real que ha sido colocada ante el objetivo y sin la cual no habría fotografía (pp. 135-136).

Acá es importante hacer la pregunta: si en algún momento existió el ritual feliz del matrimonio, de la comunión y fundación de una familia avalada por la religión y el Estado, siendo relatado por la fotografía, pero ahora existe el sufrimiento por la ausencia de su amor y la desfragmentación del hogar, ¿habría que recurrir igualmente a desfragmentar una parte del relato familiar (aislar estas fotografías del álbum), como también borrar-se, tachar-se a uno de los personajes que dibujaron esta escena de unión familiar?

En este punto habría que plantear que el relato, por ser relato, está alimentado de cierta materia ficcional y está más cercano a la expresión literaria que histórica; sin embargo, también contiene lo histórico, respecto de lo cual Barthes (1990) se preguntaría y diría: "¿No es acaso la historia ese tiempo en que no habíamos nacido? […] La historia es histérica: solo se constituye si se la mira, y para mirarla es necesario estar excluido de ella" (pp. 117-118). La historia, entendida como un relato de un hecho fáctico del pasado, un hecho pasado por el filtro de un relato, de la pluma, del lente o del esculpido humano, necesariamente está atravesada por la subjetividad envestida de objetividad. Por eso puede decirse que la historia familiar se construye en el álbum, si se entiende que la historia es un relato que no dista de ser literario, es decir, que se vale de figuras narrativas para resaltar ciertas cosas, ampliar otras, encuadrar lo mejor y obviar lo obtuso.

Sin embargo, habría que hacer una diferenciación entre *narración*, *relato* e *historia*. En cuanto a lo *narrativo* habría que decir que es la materia con que está hecho el *relato*; en términos de actor, el *narrador* es aquel que construye un discurso –sea ficcional, tienda al realismo o a la poesía–; *dentro* de la foto, *dentro* del álbum, sería una instancia *virtual* (Silva, 1998). Por su parte, el *relato* es lo que se desprende de lo narrativo: el *relator* es aquel que cuenta *sobre* las fotos o el álbum, cuenta la historia con los recursos narrativos con que están hechos los álbumes, constituyéndose así como instancia *pragmática*. En este sentido, *la familia* sería el *narrador colectivo* de su propia historia, y el *relator* sería la *persona* de la familia –que encuentra significativa para sí y para el grupo esta técnica–. Solo la familia es capaz de contar la historia del álbum,

hacerla discurso verbal para los otros, hacer reflexiva la importancia de esta práctica para la vida familiar.

Cada institución que ha adoptado la fotografía en su *modus operandi* ha tenido su historia singular, sus maneras de representarse y los discursos que la sustentan y la reproducen. La fotografía policial está ligada directamente con las instituciones jurídicas y criminológicas de la vigilancia, el control, el castigo y la comprobación; la fotografía periodística relata una historia de documentalismo, segmento y amarillismo del campo de los medios de comunicación, que favorece determinados discursos; la fotografía publicitaria tiene conexión con el consumo masivo y la industria; la fotografía artística se articula con la élite cultural, intelectualmente estéril y políticamente conservadora. ¿La fotografía familiar con qué está articulada?

Cercando la muerte: fotografías de la violencia

Barthes y Benjamin confluyen en la idea de concebir –o, más bien, sentir– la imagen como una expresión de la muerte, de la apremiante ruina del paso del tiempo; comprenden la imagen como algo capaz de mostrar, imaginar, contar, representar o evocar a personas, lugares, historias, vidas y, por qué no, muertes.

La imagen –y, siendo más enfáticos, la fotografía– nos recuerda, nos obliga a recordar que tenemos que vivir con la experiencia de la pérdida: ese respirar constante y jadeante de la muerte que día y noche no sentimos ni recordamos, pero sabemos que está tan cerca de nosotros, que cuando lo rozamos con el pensamiento se percibe ese halo frío que nos recorre la nuca. Como condición de los mortales se le da un respiro de olvido a la muerte; condición que obnubila la experiencia vital, volcándonos hacia ella como si fuese la panacea, la única vida que hay que vivir; en otros casos, la muerte ronda constante y amenazante. Y es que la fotografía que merezca el carácter de "imagen" nos induce a esta evocación, por el hecho de preservar lo

insalvable, por seguir adelante frente a la muerte, por arrogarse la facultad de hablar y sobreponerse al cadáver que se muestra como vivo en ella.

> Se trata, de acuerdo con Benjamin, de la imagen "de la muerte", compuesta por muerte, perteneciente a la muerte, la que toma como punto de partida la muerte y busca hablar de la muerte y no solo de la propia muerte, sino también de "la muerte de la muerte", de la emergencia y la supervivencia de una imagen que, al decirnos que ya no puede mostrar nada, muestra sin embargo y testimonia lo que la historia ha callado, lo que ya no está aquí y emerge de la oscura noche de la memoria, nos asecha y nos alimenta a recordar las muertes y las pérdidas por las que todavía hoy somos responsables (Cadava, citado en Sheikh, 2009, p. 281).

Con Barthes aplica la idea de que la fotografía es "un doble de la realidad": es un análogo a través del cual podemos aprehender cómo los fenómenos del mundo externo se manifiestan en la imagen, despertando en las sensaciones visuales una expresión de "la realidad misma". Es una paradoja que lleva implícito un excesivo realismo y que puede despertar un sinnúmero de sensaciones y contradicciones para el espectador: nos puede hacer llorar y remembrar a un ser que ya no está con nosotros, como también sentir que en las fotos de un amor pasajero está la encarnación de este; en consecuencia, besamos la foto, la quemamos, suspiramos. Esto hace parte de nuestro universo simbólico que juega al engaño, a la realidad y al mito de lo que vemos y queremos ver. "La fotografía solo adquiere su valor pleno con la desaparición irreversible del referente, con la muerte del sujeto fotografiado, con el paso del tiempo" (Barthes, 1990, p. 23). Si la fotografía es un relato de *lo que ha sido,* esta solo es fotografía en la medida en que lo que ha quedado registrado haya muerto como instante irrepetible e inamovible. Es así como el pasado adquiere el peso de la veracidad que solo le da la imagen, y la imagen logra su veracidad en tanto encarna el pasado disecado.

¿Qué es, a todas estas, leer una imagen o una fotografía? ¿Cómo empezar a leerlas? ¿Hay un camino para ello? Hacer una lectura de fotografías es especialmente significativo cuando las fronteras, los bordes y las distinciones que garantizan nuestra comprensión han sido despedazados por una historia de violencia y muerte que destroza toda determinación. Al exhibir y conservar la imagen de quien ya no está aquí, y cuando se piensa la mano de quien sostiene y ofrece la imagen del desaparecido, tal imagen permanece ligada a la supervivencia de trazos del pasado y a nuestra habilidad de leer esos trazos como tales. Cada detalle de las imágenes tiene su fuerza, su lógica, su existencia específica. En tanto condensación de varias historias, cada fotografía permanece vinculada a un hecho particular y, por tanto, a una fecha, a una inscripción histórica. Sin embargo, al mirar hacia atrás y hacia adelante, estas fotografías nos piden que pensemos de otro modo sobre el "contexto". Su contexto incluirá la fecha y las circunstancias.

Cuando nos encontramos con imágenes tomadas por fotógrafos que han ido a la guerra, a campos de refugiados –fotógrafos sin escrúpulos y políticamente incorrectos, que se resisten a ser "empaquetados" en los ejércitos oficiales que incursionan en algún territorio, sea en los campos de refugiados afganos en el norte de Pakistán, en varias ciudades de Afganistán, Irak, Somalia, Kenia, Libia o Colombia–, se evidencia el esfuerzo por documentar y registrar los resultados del fenómeno masivo de la violencia, no solamente el de bombardeos indiscriminados desde aviones, el napalm o alguna ojiva nuclear, sino también el de la violencia sutil del hambre, la exclusión, el miedo sistemático.

De este modo, estas fotografías buscan evocar, en palabras de Benjamin, la "tradición de los oprimidos"; una tradición compuesta, entre otras cosas, por el silencio de los desplazados y de los marginados y por lo innombrable del trauma de los desposeídos. Al igual que Benjamin, estos fotógrafos buscan legitimar a aquellos a los que la violencia, el discurso del terrorismo, los medios masivos, la economía mundial y la *vox populi urbanita* ha privado de expresión y dignidad, para articular un requerimiento de

justicia, en silencio tal vez, pero en nombre del juicio de la historia misma. Ellos son, dentro de la tradición de los oprimidos, aquellos que, por un lado, han sido reducidos al silencio y, por otro, han sido históricamente privados de un rostro humano; aquellos privados no solo del lenguaje y de la voz, sino incluso de la expresión muda que siempre está presente en un rostro humano; aquellos a los que la violencia ha paralizado, borrado o reducido; aquellas vidas que sufren la violencia como si ya estuvieran muertas; aquellos que han vivido sin expresión, sin una voz, sin un rostro, y que histórica y filosóficamente se han convertido, del mismo modo que los muertos, en lo inexpresivo.

La vida de los muertos reside en el recuerdo de sus historias por parte de los vivos; la justicia para los muertos reside en el recuerdo por parte de los vivos de las injusticias y los atropellos cometidos contra ellos. Por tanto, la historia es, por encima y más allá de toda narrativa oficial, un tenaz reclamo de los muertos sobre los vivos, cuya responsabilidad no es solo recordar, sino proteger a los muertos de la posibilidad de ser usurpados. Por ello, en términos de Cadava "solo tiene el don de encender el pasado la chispa de la esperanza de aquel historiador que esté traspasado por la idea de que tampoco los muertos estarán a salvo del enemigo si este vence" (citado en Sheikh, 2009, p. 282).

De ahí el aferro visual de la memoria de los familiares de los desaparecidos, encarnado en aquella última, única, mejor, más diciente foto del que ya no está, del que no hay rastro alguno, del que no se sabe si vive o muere. Si muere en vida o si la vida se le muere a cada instante, no hay certeza alguna; aunque pasen los años, el desaparecido no envejece, no rejuvenece, no muere, no vive: es la insistencia de *la nada*, del no estar, del sin tiempo. Es por eso que uno de los caballitos de batalla del familiar es visibilizar la foto del desaparecido, mirarla, exponerla, remirarla, publicarla: es la urgencia de hacerlo vivo, recordarlo, fijarlo en alguna parte.

Entonces, ¿en la fotografía del desaparecido se revela su condición de no vida –con los suyos–, de la inminencia de la muerte, pensada esta en los términos del *no ser*, de lo que fue y de lo que pudo seguir siendo? Tampoco es muerte, no es vida ni es muerte, puede ser lo uno o lo otro. La foto del desaparecido, a diferencia radical de las demás personas del álbum de familia, mantiene el sentimiento ya no del pasado, sino del presente, del insondable presente, de la esperanza de un futuro en el que la foto deje de ser pasado y sea él mismo el que vuelva a la condición de los mortales. Es así como se rompe el paradigma de que la fotografía es únicamente evocación y fijación del pasado: es una búsqueda de su presente y una añoranza en el futuro.

En este punto podemos volver a las manos del que sostiene la imagen de su familiar muerto por la guerra; podemos pensar en la incertidumbre de su presente, en lo que sus manos nos dicen, en la mudez, en todo el silencio, en las múltiples relaciones con la muerte, la memoria, el duelo. Las manos que vemos en estas imágenes apenas parecen sostener las pequeñas fotografías que descansan en sus palmas. Estas fotografías están tocadas por una suerte de fragilidad y vulnerabilidad, por un sentido de entrega y evanescencia. La idea de la mano ofrecida es aquella de una mano que da, que ofrece, que sostiene sin sostener nada. Las manos que sostienen el retrato del desaparecido –una foto de carné, un paseo, su mejor pose– son las manos que gritan en silencio; un silencio que retumba por las calles y despabila a transeúntes embelesados en un confort imaginario.

Figura 1. Haji Abdul sosteniendo una fotografía de su padre Haji Gholam Sadiq, en el campo de refugiados afganos Khairabad (Pakistán)

Fuente: Sheikh (2009)

Si estas fotos sugieren la fragilidad, lo incierto y la indeterminación de las que surge cualquier acto de entendimiento, también inscriben, en los límites y en los contornos de sus marcos permeables, una alegoría de la fotografía, una alegoría que busca decirnos algo no solo sobre la naturaleza de la misma fotografía, sino también sobre la posibilidad de lectura.

Son manos que se extienden, que buscan guardar y sostener, llevar y entregar, denunciar y recordar, hacer circular algo como si fuera una suerte de legado o de herencia; estas manos son un fragmento del pasado que nos dicen que el deseo de la fotografía es ofrecer, conservar, transmitir y entregar un fragmento de nuestra memoria.

Referencias

Barthes, R. (1990). *La cámara lúcida*. Buenos Aires: Paidós.

Barthes, R. (1993). *La aventura semiológica*. Buenos Aires: Paidós.

Benjamin, W. (2000). *La dialéctica en suspenso: fragmentos sobre historia*. Santiago de Chile: Arcis-Lom.

Bourdieu, P. (2003). *Un arte medio*. Barcelona: Gustavo Gili.

Nietzsche, F. (1988). *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Barcelona: Península.

Reyes, P. (2006). *Hacia la implementación de un lugar destinado a la memoria de la investigación educativa y pedagógica en la Universidad Pedagógica Nacional*. Bogotá.

Romero Torres, J. D. (2008). *La fotografía de familia: caracterización del relato fotográfico en Colombia. Un estudio de caso*. Bogotá: Universidad Santo Tomás.

Sheikh, F. (2009). *Fazal Sheikh: 02/04/2009 - 31/05/2009*. Madrid: Fundación Mapfre - Instituto de Cultura.

Silva, A. (1998). *Álbum de familia. La imagen de nosotros mismos*. Bogotá: Norma.

PARTE II
LENGUAJES

La crueldad en Colombia

*Mónica Zuleta Pardo**

Este texto trata sobre los hallazgos de una investigación que examinó los juicios contenidos en la literatura documental relativa a la guerra campesina en Colombia, a sus antecedentes y consecuencias; guerra que tuvo lugar entre partidarios liberales y conservadores –y en ocasiones ciertos comunistas–, en las décadas de los cincuenta y sesenta del siglo pasado, llamadas "la violencia". La literatura consultada fue la de mayor difusión que se publicó entre los años treinta y noventa, en libros, revistas y periódicos colombianos y extranjeros (Zuleta, 2009, 2010a, 2010b, 2011).

En cuanto fue de carácter campesino, la violencia generó un amplio interés por entender sus motivaciones. Ha sido, tal vez, la más documentada de las varias confrontaciones armadas que ha sobrellevado Colombia. Entre otras cosas, demarcó rutas para el florecimiento de las ciencias sociales;

* Investigadora del Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos de la Universidad Central de Bogotá (IESCO-UC). Coordinadora del grupo de investigación "Socialización y Violencia", cuyo objeto es la pregunta por la moral en función de las prácticas de obediencia y desobediencia a las que da lugar, en ámbitos institucionales, populares y marginales, y cuyo tema es el conflicto armado colombiano y las maneras como impregna el pensamiento, la estética y el conocimiento. Es psicóloga de la Universidad de los Andes, especialista en Investigación Cualitativa de la Universidad Pedagógica Nacional, magíster en Sociología de la Universidad de Denver, magíster en Filosofía de la Universidad Nacional de Colombia y doctora en Historia de la Universidad Nacional de Colombia. Correo electrónico: mzuletaz@ucentral.edu.co

motivó a que políticos, diplomáticos, técnicos y científicos extranjeros, especialmente anglosajones, se interesaran en examinar la política nativa; y estimuló el desarrollo profesional de disciplinas como la sociología, la economía y la historia.

Fue además síntoma de las costumbres políticas, sociales y económicas que, hasta corrida la segunda mitad del siglo anterior, estaban amarradas al bipartidismo que mantenía divididos a los nacionales en liberales, conservadores o en una minoría comunista. Ofrecía además su membrecía, amén de pertenecer a la Iglesia Católica, como única opción de identidad: ser colombiano significaba ser católico y miembro de uno de los partidos y odiar hasta la muerte a los que pertenecían a otro.

Por sus connotaciones, la violencia no ha contado, hasta la fecha, con explicaciones consensuadas, sino con verdades enfrentadas que reviven el bipartidismo. Cuando las explicaciones responsabilizan a un grupo, sus miembros o sus herederos las tachan como "amañadas" y "maquinadas", y tildan a sus autores como "farsantes". El estudio quiso aprovechar la naturaleza controversial de los análisis de ese episodio como un medio para entender nuestras costumbres morales y nuestros mecanismos de construcción de lo verdadero.

El examen mostró que si bien hay divergencias en las causas atribuidas a la Violencia, hay coincidencias importantes tanto explícitas como implícitas sobre la realidad. Me detengo ahora en las coincidencias explícitas.

Casi todos los autores –que no son campesinos sino dirigentes y militantes– o intelectuales concuerdan al calificar esta confrontación como de carácter "bárbaro"; entienden además como "barbarie" no la guerra ni la violencia, sino una de las consecuencias "naturales" que ocasiona la fractura entre los sectores populares y las dirigencias de partidos u organizaciones políticas. Esto lleva a que dichos sectores actúen por iniciativa propia y sin la tutela de las autoridades. Califican entonces a los campesinos como "bárbaros", le imputan a su mundo la propiedad de la "barbarie" y se proponen intervenir ese mundo para "civilizarlo" o, si no es posible, ignorarlo y mantenerlo

subordinado. A continuación analizo con detalle estos juicios basándome en la cronología de su emisión.

Civilización y barbarie: literatura publicada entre 1930 y 1953

Los comentaristas de estos años, en su mayoría dirigentes o funcionarios del Estado, entienden la violencia como un acontecimiento imprevisto, de naturaleza amenazante, en el que aparece el "pueblo". Explican esa irrupción como la consecuencia del giro de la política mundial de entonces, donde fuerzas enemigas internas como el liberalismo radical o el conservatismo extremo, que consideran de carácter "bárbaro", se alían con fuerzas enemigas externas comunistas o fascistas que juzgan como del mismo carácter (Arciniegas, 1952; Azula, 1956; Canal, 1949; Cuevas, 1948; Díaz, 1948; Estrada, 1948; Fandiño, 1949; Fernández de Soto, 1951; Forero, 1949; Gaitán, 1924; García, 1955; Gómez Castro, 1939; Lleras Camargo, 1944; Lleras Restrepo, 1955; López de Mesa, 1934; Manrique, 1948; Morales, 1948; Nieto, 1941; Orrego, 1949; Osorio, 1943; Ospina, 1974; Plaza, 1949; Torres, s.f.; Villegas, 1937).

Los autores comparten la convicción de que cualquiera que se les enfrente y ponga en riesgo su estatus es "bárbaro" y porta la maldad del victimario. Califican a los campesinos como "victimarios bárbaros". Asumen que su "orden", al que asimilan a la "civilización", está a merced de tales victimarios y, entonces, en cuanto se consideran como guardianes legítimos del mantenimiento de ese orden, justifican y promueven el despliegue de fuerzas armadas (militares y policiales, estatales y privadas, y cívicas), para contener el "desorden" y salvaguardar la "civilización".

Estado derrocado: literatura publicada entre 1954 y 1974

La literatura de este momento manifiesta el rompimiento de la alianza entre políticos e intelectuales, que se expresa en distanciamientos tanto respecto a las explicaciones usuales sobre las causas de la violencia, como respecto a los papeles asignados ordinariamente a la política tradicional y a las instituciones estatales. Los escritores, en su mayoría científicos-técnicos, al tomar partido por las luchas populares, ponen en jaque el pacto de civilidad en el que se sostienen hasta entonces las apreciaciones sobre la legitimidad del Estado y la ilegitimidad de la guerra campesina (Arrubla, 1964; Beyer, 1961; Blasier, 1966; Buenaventura, 1958; Bushnell, 1995; Child, 1957; Comisión del Comité Central del Partido Comunista, 1973; Fals-Borda, 1967; Fluharty, 1987; Franco, 1986; Guillén, 1963; Guzmán et ál., 1962; Hobsbawm, 1968; Martz, 1965; Mesa, 1956; Molina, 1960; Moncada, 1963; Montaña, 1963; Pérez, 1962; Pineda, 1960; Posada, 1968; Smith, 1959; Sierra, 1954; Torres Restrepo, 1963; Vásquez, 1954; Viera y Romero, 1958; Williamson, 1965).

La ruptura con la política tradicional descansa en esta ambivalencia: los autores aprecian como injustas las acciones políticas de los dirigentes en contra de los campesinos, pero como justas las creencias de las élites en la "barbarie" popular. Cristalizan esa ambivalencia en la convicción de que, aunque es menester trasformar el Estado incluso de manera revolucionaria y por la lucha armada, para dirigir esa hazaña se requieren líderes "civilizados". Juzgan que el "pueblo" tiene una facha "irracional" que es menester convertir en "racional", y se proponen instruir al "pueblo" para reconocerlo como actor político y aliado. Se adjudican, pues, las funciones de convertir al "pueblo" en contrincante legítimo de los líderes políticos tradicionales y de dirigir su confrontación.

Conforman, no obstante, una relación distinta a lo planeado con los combatientes, consistente en donaciones no previstas de virtudes ilustradas y guerreras. A medida que se va extendiendo la creencia en que la revolución

es el único camino para transformar el país, las donaciones de virtudes guerreras se hacen más potentes y debilitan el propósito de instruir al "irracional". ¡Los roles acaban confundiéndose: ilustrados devienen combatientes y combatientes devienen ilustrados!

Estado revivido: literatura publicada entre 1974 y 1989

La literatura analizada, de carácter científico, expresa un viraje referido a la necesidad de dar respuesta al problema de si aceptar o no las armas como modo legítimo de hacer política. Sobresale una respuesta en la que los autores dejan de creer en que el Estado resulte de intenciones voluntarias de grupos e individuos, para creer en que en cambio de una causa, el Estado es una consecuencia de otro "fenómeno" que denominan "sistema nacional". Entienden este último como la cristalización particular nacional de un conjunto de fuerzas "invisibles" que actúa de acuerdo con direcciones mundiales timoneadas "autónomamente" por la economía de mercados y sin comandancia humana (Arocha, 1979; Bejarano, 1983; Bergquist, 1995; Caballero, 1976; Colectivo Proletarización, 1975; Fajardo, 1984; Henderson, 1985; Jaramillo, 1982; Medina, 1980; Merchán, 1975; Oquist, 1978; Ortiz, 1985; Palacios, 2002; Pecaut, 1987; Sánchez y Meertens, 1983; Sánchez, 1987; Schmidt, 1974; Urrutia, 1969; Zuleta, 1975).

Mientras los estudios tratan sobre los mecanismos y dinamismos de esas fuerzas económicas e invisibles, sus autores van perdiendo la fe en su poder para transformar el Estado. Se convencen de que la revolución armada fracasó y de que la función del científico social es colaborar con los gobiernos para forjar una sociedad "pacífica" y "ordenada".

Cambian las explicaciones y aseguran que este periodo fue un signo de una violencia endémica del país, que consideran una enfermedad infecciosa como consecuencia del "desorden" social, que se extiende como las epidemias. Proponen como remedio "ordenar" lo social a través de políticas públicas encaminadas a incrementar el impacto de la acción estatal.

Se convierten, pues, en asesores del Estado, y como sus antecesores de los treinta usan el conocimiento para acercar a Colombia a las rutas seguidas por el "orden civilizado".

Respecto a las coincidencias implícitas, el análisis revela que los autores "naturalizan" la crueldad y usan la técnica de "simular lo verdadero" para tratar la realidad de la que se ocupan.

Naturalizar la crueldad

Esta propiedad se manifiesta de varias maneras y consiste en la naturalización de comportamientos crueles perpetrados por quienes juegan papeles de fuerte sobre quienes cumplen papeles de débiles, independientemente de la adscripción política de sus ejecutores.

Dicha naturalización se refleja en ausencia de condenas entre "amigos" y en sobreabundancia de condenas entre "enemigos", lo que constituye prácticas violentas. Por ejemplo: 1. Contra poblaciones desarmadas: entre "amigos" justifican, uno, la expulsión por la fuerza de los habitantes de un territorio; dos, la práctica de "experimentos" sobre grupos inermes, que alteran drásticamente sus condiciones de vida; tres, el ejercicio de la crueldad sobre ancianos, mujeres y niños; cuatro, las masacres de integrantes de pueblos indígenas y negros; quinto, las masacres de familias y la expropiación de sus tierras y bienes. 2. En relación con la organización guerrera: entre "amigos" legitiman, uno, que se arme a civiles para estimularlos a expulsar a los residentes de un lugar y a adueñarse de sus tierras y bienes; dos, la colonización mediante civiles armados; tres, las autodefensas; cuatro, el empleo del ejército y la policía estatales para la defensa de intereses privados; cinco, la expulsión de asentamientos mediante bombardeos indiscriminados del ejército; seis, la conformación de policías privadas. 3. En relación con los dirigentes políticos: la literatura admite entre "amigos", uno, el que dirigentes anden armados y disparen por sorpresa; dos, el que organicen grupos armados, guerrillas y bandas de asesinos; tres, el que

armen escuadrones de civiles para su vigilancia; cuatro, el que propicien la muerte de quienes consideran como enemigos.

También se manifiesta en una abundancia de descripciones crueles y sangrientas usadas como "adorno" literario de los hechos de guerra que se revelan, sin que los escritores lo disimulen, minimicen o sientan ante ellos rabia, repulsión o vergüenza; por el contrario, cuando un autor pretende recalcar lo equivocado que está un enemigo, ilustra la narración con esos actos crueles, pero no para condenarlos por sí mismos, sino para condenar que los haya cometido un contrincante político; o bien, se burla de los escritores que los sancionan con apelativos como "débil" o "sentimental".

La naturalización se presenta igualmente en ambivalencias respecto a las aspiraciones de los autores sobre la realidad: comparten el deseo de que Colombia alcance lo que juzgan como "progreso", "desarrollo", "modernización" o "civilización", y admiran realidades ajenas y se avergüenzan de la propia. Sin embargo, al mismo tiempo, los escritores se muestran satisfechos con el lugar social que ocupan y la situación que viven; por otro lado, usan un lenguaje cortés para alabar lo que entienden como "democracia", pero impelen a la justicia privada y a otras prácticas de carácter violento. Acompañando el propósito de alcanzar ideales como justicia, igualdad y fraternidad, exteriorizan sentimientos de complacencia por situaciones de injusticia, desigualdad y guerra; o, a la par con la aceptación de la función "objetiva" de conocer, enrumban el conocimiento hacia otros fines como adular y reverenciar personas más poderosas, que ocupan posiciones sociales más altas o gozan de mayor prestigio.

Por último, esta naturalización de la crueldad se manifiesta en la preferencia de los autores por órdenes sociales regulados por la amistad y la enemistad: los juicios sobre los comportamientos no están sustentados en códigos desprendidos del derecho, sino en códigos surgidos de cofradías y hermandades tipo amigo-enemigo. Además consideran que las leyes son

modificables a capricho y que su aplicación es circunstancial y depende de los grados de amistad que ostenten los que las incumplen.

Simular lo verdadero

La investigación también halló una cualidad de los escritos, referida al uso de una técnica de simulación para establecer lo verdadero que impregna el conocimiento científico.

Entre los treinta y los cincuenta, los autores, en su mayoría miembros de partidos y grupos políticos, escriben con el fin de preservar sus privilegios individuales y de mantener la armonía con las consideraciones de las dirigencias de sus grupos. "Ciegos", "sordos" y "mudos" ante la realidad que contemplan, muestran en sus escritos lo que dichas dirigencias quieren ver. Salvo unas pocas excepciones, estiman como factible el "progreso" del país, porque la ilusión de "realidad" que describen les indica que este progreso cuenta con los elementos necesarios para alcanzarlo, pero recomiendan que lo dirija solo la gente que según ellos porta el derecho a gobernar, es decir, las élites. Dichos escritores se achacan entre facciones la responsabilidad de los problemas, que se explican como consecuencias de liderazgos desafortunados de los contrincantes.

Entre los sesenta y mediados de los setenta, los escritos evidencian el auge de la política de desarrollo y el propósito de seguir caminos técnicos para producir lo "verdadero" (Zuleta y Sánchez, 2007, 2009, 2010). Los autores van detrás de las pistas esparcidas por los hallazgos de informes técnicos, encargados por los gobiernos y el sector privado a equipos de expertos extranjeros, como parte del cumplimiento de los requisitos de empréstitos para inversión exigidos por la banca privada y multilateral. Es cuando aparece la "realidad social" como "fenómeno" para observar. Los autores se ordenan alrededor de dos tendencias, ambas desarrollistas: una "objetiva" y otra "comprometida". Los que se sitúan en el extremo más "objetivo" entienden la realidad como "desigual" y como consecuencia del "atraso", y se

dedican a descifrar sus causas, con el ánimo de encontrar los obstáculos que de acuerdo con sus evaluaciones impiden que el país "avance". Los que se acomodan en el extremo más "comprometido" califican la realidad como "injusta" y la explican como "problema estructural"; sus estudios se encaminan a hallar soluciones revolucionarias que permitan rearmar la estructura del país por vía de la "justicia". El entrecruzamiento de los extremos despierta el "habla", el "oído" y el "ojo" científico adormecido, y facilita que fluya la actividad de producir conocimiento; conforma un campo de estudios autónomo sobre "la realidad social", compuesto por varias vertientes y que se desamarra de compromisos con la política tradicional.

Empero el propósito de observar la realidad y autonomizarse, la producción de conocimiento sigue gobernada por la práctica de simular lo verdadero. La neutralidad del extremo más "objetivo" esconde preferencias por los intereses de los dominadores, que se revelan en la subordinación a las lógicas contenidas en las categorías con las que esta se cobija: sus científicos reconocen la "realidad" a través de a prioris y categorías abstractas que siguen las demandas de la estadística modernizadora con la que se pretende instalar el desarrollo. Por otro lado, el conocimiento que producen desestima las realidades nacionales y latinoamericanas como "subdesarrollo". El compromiso del otro extremo esconde un intelectualismo y una militancia que lleva a sus científicos a "ver", "oír" y "hablar" de la realidad tal y como la muestran sus consignas, a fundamentarse en nociones de carácter abstracto, a subordinarse a juicios como "precapitalismo" o "pequeño-burgués" con los que explican los procesos populares, y a negar y despreciar la realidad, al tomar como dogmas las proposiciones contenidas en los proyectos intelectuales en los que se escudan.

Entre los setenta y noventa y después de varios conflictos, el campo de estudios termina dominado por el extremo más "objetivo". Sus científicos recomponen los antiguos amarres con las élites y recobran su anterior posición de privilegio, esto es, reemprenden la práctica de simular y rearman las explicaciones sobre el "progreso" de sus colegas de los años treinta. Ahora

observan como realidad imágenes delineadas por expertos, economistas, administradores, financistas y empresarios nacionales e internacionales asociados con políticos tradicionales. Se convierten en asesores gubernamentales, de la empresa privada y de organizaciones no gubernamentales nacionales e internacionales. Finalmente, en aras de empujar al país hacia sus aspiraciones, que entienden como "crecimiento", promueven y aprueban intervenciones técnicas, sugeridas por gobiernos y sectores dominantes, muchas de ellas manifiestamente crueles.

El estudio de las excepciones, entendidas como aquello que no puede explicarse por las teorizaciones generales, en tanto no es posible introducirlas en dichos modelos o paradigmas, puede dar luces para comprender, por una parte, las particularidades de un pueblo, pero también, por otra, los casos específicos que pueden conducir a teorizaciones sobre lo particular, siempre y cuando cada uno se considere en sí mismo y se compare con su diferencia, dejando de lado los análisis deductivos que comparan en función de categorías abstractas y jerarquizadas.

Las excepciones son síntoma de que el mundo está compuesto de multiplicidades, así sean ocultadas por las pocas direcciones predominantes, como, por ejemplo, el neoliberalismo, el comunismo, el anticomunismo, Occidente, Oriente, etc. Analizarlas da vía libre a la manifestación de lo plural y es prueba de que las diferencias entre pueblos sobreviven, a pesar de las acciones que se realizan para anularlas y esconderlas. No obstante, el que haya excepciones no implica que haya mundos "más" buenos o "mejores" que los que dominan abiertamente; más bien supone que la dominancia no es total y que persisten otros mundos tan buenos y tan malos como el que domina, a pesar de la intención mayoritaria de destruirlos.

Este análisis es un intento, apenas iniciado, de construir una interpretación sobre la excepción. Hace referencia a las costumbres morales que gobernaron la emisión de juicios respecto a lo considerado bueno o malo en el dominio de la política por élites políticas, sociales y económicas, durante

el siglo pasado en el país. Justamente, esas costumbres evidencian el predominio de la crueldad como ejercicio de la política y el de la simulación como procedimiento para construir lo verdadero. La condena a la "barbarie" –atributo otorgado por los escritores a los sectores sociales carentes de derechos de ciudadanía y de tierra como una propiedad inherente a su esencia– no solo marca con un sello especial los significados de los valores de lo permitido y lo prohibido, sino que además fundamenta el deseo común implícito de marginar y subordinar a amplias franjas de la sociedad.

Referencias

Arciniegas, G. (1952). *The State of Latin America*. Nueva York: Alfred A. Knopf.

Arocha, J. (1979). *La violencia en el Quindío*. Bogotá: Tercer Mundo.

Arrubla, M. (1964). Análisis estructural de la economía colombiana. *Estrategia, 3*, 1-74. Bogotá.

Azula, R. (1956). *De la revolución al orden nuevo*. Bogotá: Kelly.

Bejarano, J. A. (1983). Campesinado, luchas agrarias e historia social: notas para un balance historiográfico. *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura, 11*, 251-304.

Bergquist, C. W. (1995). Los trabajadores del sector cafetero y la suerte del movimiento obrero en Colombia (1920-1940). En Sánchez, G. y Peñaranda, R. (Eds.). *Pasado y presente de la violencia en Colombia* (pp. 152-206). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia - Instituto de Estudios Políticos y Relaciones Internacionales.

Beyer, R. (1961). Land distribution and tenure in Colombia. *Journal of Inter-American Studies*, *2*(3), 281-290.

Buenaventura, N. (1958). Las luchas por la tierras y la reforma agraria. *Documentos Políticos, 12*, 17-22.

Bushnell, D. (1995). Políticas y partidos en el siglo XIX, algunos antecedentes históricos. En Sánchez, G. y Peñaranda, R. (Eds.). *Pasado y presente de la violencia en Colombia* (pp. 344-371). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia - Instituto de Estudios Políticos y Relaciones Internacionales.

Caballero, A. (1976). Violencia y estructura agraria. *Estudios Marxistas, 12*, 3-29.

Canal, G. (1949). *Nueve de abril*. Bogotá: Cahur.

Child, J. (1957). Guadalupe Salcedo. *Mito, 14*, 136-140.

Colectivo Proletarización (1975, 8 de junio). ¿De dónde venimos, hacia dónde vamos, hacia dónde debemos ir? Medellín.

Comisión del Comité Central del Partido Comunista (1973). *Treinta años de lucha del Partido Comunista en Colombia*. Medellín: La Pulga.

Cuevas, F. (1948). The Bogotá Conference and recent developments in Panamerican relations: a Mexican point of view. *International Affairs, 4*(24), 524-533.

Estrada, J. (1948). *El 9 de abril en Palacio*. Bogotá: Cahur.

Fajardo, D. (1984). *Haciendas, campesinos y políticas agrarias en Colombia, 1920-1980*. Bogotá: Centro de Investigaciones para el Desarrollo - Universidad Nacional de Colombia.

Fals-Borda, O. (1967). *La subversión en Colombia: visión del cambio social en la historia*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Sociología.

Fandiño, F. (1949). *La penetración soviética en América Latina y el 9 de abril*. Bogotá: ABC.

Fernández de Soto, M. (1951). *Una revolución en Colombia, Jorge Eliécer Gaitán y Mariano Ospina Pérez*. Madrid: Cultura Hispánica.

Fluharty, L. (1987). *La danza de los millones: régimen militar y revolución social en Colombia (1930-1956)*. Bogotá: El Áncora.

Forero, A. (1949, 24 de abril). Gaitán. *Sábado, 248*, 1-5.

Franco, E. (1986). *Las guerrillas del Llano*. Bogotá: Círculo de Lectores.

Gaitán, J. E. (1924). *Las ideas socialistas en Colombia*. Bogotá: Minerva.

García, A. (1955). *Gaitán y el problema de la revolución colombiana*. Bogotá: Artes Gráficas.

Gilhodés, P. (1988). *Las luchas agrarias en Colombia*. Medellín: La Carreta.

Gómez, L. (1939). *El cuadrilátero*. Bogotá: Editorial Central.

Guillén, F. (1963). *Raíz y futuro de la revolución*. Bogotá: Tercer Mundo.

Guzmán, G., Fals-Borda, O. y Umaña, E. (1962). *La violencia en Colombia* (vol. I). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Henderson, J. (1985). *Cuando Colombia se desangró*. Bogotá: El Áncora.

Hobsbawm, E. (1968). *Rebeldes y primitivos*. Ariel: Barcelona.

Jaramillo, J. (1982). Introducción. En Jaramillo, J. et ál. *Manual de historia de Colombia* (vol. I). Bogotá: Procultura.

Lleras, C. (1944, 22 de enero). La nación y su ejército. *Sábado, 28*, 1-5.

Lleras, C. (1955). *De la república a la dictadura*. Bogotá: Argra.

López de Mesa, L. (1934). *Cómo se ha formado la nación colombiana*. Bogotá: Bedout.

Manrique, R. (1948). *A sangre y fuego*. Barranquilla: Librería Nacional.

Martz, J. (1965). Urban and rural factors in contemporary Latin American violence. *The Western Political Quarterly*, *6*, 36-37.

Medina, M. (1980). *Historia del Partido Comunista de Colombia* (vol. I). Bogotá: Centro de Estudios e Investigaciones Sociales.

Merchán, V. J. (1975). Datos para la historia social, económica y del movimiento agrario de Viotá y del Tequendama. *Estudios Marxistas, 9*, 105-116.

Mesa, D. (1956). Las guerrillas del Llano. *Mito, 8*, 136-143.

Molina, G. (1960). La izquierda en Colombia. *Mito, 33*, 158-165.

Moncada, A. (1963). *Un aspecto de la violencia*. Bogotá: Promotora Colombiana de Ediciones y Revistas.

Montaña, D. (1963). *Colombia: país formal y país real*. Bogotá: Platina.

Morales, O. (1948, 3 de julio). Jorge Eliécer Gaitán. *Sábado, 258*, 1-12.

Nieto, L. E. (1941). *Economía y cultura en la historia de Colombia*. Bogotá: Librería Siglo XX.

Oquist, P. (1978). *Violencia, conflicto y política en Colombia*. Bogotá: Instituto de Estudios Colombianos - Biblioteca Banco Popular.

Orrego, G. (1949). *El 9 de abril fuera de Palacio*. Bogotá: Patria.

Ortiz, C. M. (1985). *Estado y subversión en Colombia. La violencia en el Quindío años 50*. Bogotá: Universidad de los Andes, Centro Interdisciplinario de Estudios sobre el Desarrollo.

Osorio, L. E. (1943, 24 de julio). Laureano Gómez. *Sábado, 2*, 1-11.

Ospina, L. (1974). *Industria y protección en Colombia, 1810-1930*. Medellín: Fundación Antioqueña para los Estudios Sociales.

Palacios, M. (2002). *El café en Colombia, 1850-1970*. Bogotá: Universidad de los Andes - Planeta.

Pecaut, D. (1987). *Orden y violencia* (vols. I y II). Bogotá: Siglo XXI.

Pérez, G. (1962). *El campesino colombiano: un problema de estructura*. Bogotá: Oficina Internacional de Investigaciones Sociales.

Pineda, R. (1960). *El impacto de la violencia en el Tolima*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Sociología.

Plaza, H. (1949). *La noche roja en Bogotá*. Buenos Aires.

Posada, F. (1968). *Colombia: violencia y subdesarrollo*. Bogotá: Tercer Mundo.

Sánchez, G. (1987). Presentación. En Sánchez, G. et ál. *Informe Colombia: violencia y democracia*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia - Comisión de Estudios Sobre Violencia.

Sánchez, G. y Meertens, D. (1983). *Bandoleros, gamonales y campesinos*. Bogotá: El Áncora.

Schmidt, S. (1974). The violencia revisited. The clientelist bases of political violence in Colombia. *Journal of Latin American Studies, 1*(6), 97-11.

Sierra, G. (1954). *Las guerrillas de los Llanos Orientales*. Manizales.

Smith, L. (1959). *Sociología rural: la comunidad y la reforma agraria*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Departamento de Sociología.

Torres, I. (s.f.). *Los inconformes, historia de la rebeldía de las masas en Colombia* (vols. IV y V). Bogotá: Latina.

Torres Restrepo, C. (1963). La violencia y los cambios socioculturales en las áreas rurales colombianas. *Memoria del I Congreso Nacional de Sociología*. Bogotá: Asociación Colombiana de Sociología.

Urrutia, M. (1969). *Historia del sindicalismo en Colombia*. Bogotá: Universidad de los Andes.

Vásquez, J. (1954). *Guerrilleros, buenos días*. Bogotá: Siglo XX.

Vieira, G. y Romero, A. (1958). El problema de la violencia. *Documentos Políticos, 11*, 7-17.

Villegas, S. (1937). *No hay enemigos a la derecha*. Manizales: Arturo Zapata.

Williamson, R. (1965). Toward a theory of political violence: the case of rural Colombia. *The Western Political Quarterly, 1*(18), 35-44.

Zuleta, E. (1975). *La tierra en Colombia*. Bogotá: Oveja Negra.

Zuleta, M. (2009). El mundo enigmático de la moral: una hermenéutica sobre el saber producido alrededor de la guerra en Colombia. *Nómadas, 31*, 30-40. Bogotá.

Zuleta, M. (2010). La moral cruel. *Nómadas, 33*, 20-30. Bogotá.

Zuleta, M. (2011). *¿Puedo entrar? Interpretaciones de la moral letrada sobre la voluntad popular*. Bogotá: Universidad Central - Siglo del Hombre.

Zuleta, M. y Sánchez, A. (2007). La batalla por el pensamiento propio en Colombia. *Nómadas, 27*, 80-92. Bogotá: Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos.

Zuleta, M. y Sánchez, A. (2009). Aspectos del devenir militante del revolucionario colombiano durante los setenta. *Nómadas, 30*, 36-47. Bogotá.

Zuleta, M. y Sánchez, A. (2010). Revolucionarios, pastores y místicos. En Okión, V. y Urrego, M. Á. (Eds.). *Violencia y sociedad. Un hito en la historia de las izquierdas en América Latina* (pp. 430-445). México: Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo - Universidad Nacional Autónoma de México.

La memoria y la literatura en Colombia: acercamientos desde la poesía*

*Fernando Vargas Valencia***

Javier Neira Marín (2006), refiriéndose a José Martí, alguna vez planteó que "hoy más que nunca se hace necesario que el poeta latinoamericano deje la comodidad de su circunloquio literario y se reconcilie con su entorno" (p. 21). Darién Giraldo Hernández (2011) en uno de sus escritos señala que "el poeta nombra, señala no con el índice acusador de esta Colombia perpetrada, sino con el pulgar disidente, con la mano que se hiere en el paisaje que describe" (p. 1). Por su parte, Álvaro Marín (2010) expresa que "si la poesía nombra la herida es para que dejen de sangrar los cuerpos" (p. 12).

---

* El texto recoge varios de los temas discutidos con los escritores Fernando Cely Herrán, Fernando Soto Aparicio y Álvaro Marín en el panel "Memoria y literatura: las imágenes posibles en medio del desarraigo violento", en el marco del 1.er Encuentro de Estudios Críticos de las Transiciones Políticas: Violencia, Sociedad y Memoria, llevado a cabo el 6 de abril de 2011 en el Auditorio Lleras de la Universidad de los Andes. El autor agradece los comentarios de Diana Lorena Rodríguez sobre una versión preliminar del presente escrito.

** Aprendiz de escritor nacido en Bogotá, Colombia. Abogado especialista en Derechos Humanos y Derecho Internacional Humanitario de la Universidad Externado de Colombia. Magíster en Sociología Aplicada de la Universidad Autónoma de Barcelona (España). Investigador sociojurídico del Equipo Nacional de Verificación de la Comisión de Seguimiento a la Política Pública sobre Desplazamiento Forzado en Colombia. Correo electrónico: fervarva@gmail.com

Las premisas que fundamentan el presente escrito están concentradas en estas frases de tres poetas colombianos cuya poética, si bien es inédita o publicada en espacios ajenos a los de las grandes editoriales, guarda una profunda coherencia con las aspiraciones de ciertos sujetos sociales que son claves en la construcción de la memoria como semilla de futuro, en un contexto sociopolítico donde la atrocidad, clara expresión antipoética, se erige como un mecanismo de exterminio de sujetos de transformación social.

"Hoy más que nunca se hace necesario que el poeta latinoamericano deje la comodidad de su circunloquio literario y se reconcilie con su entorno".

La búsqueda del sentido de lo que representa considerar a un individuo como un poeta latinoamericano es una polémica de vieja data. Tal vez por ello Neira haya partido en su afirmación de la imagen luminosa de José Martí, quien representa un proceso histórico claramente definido, una suerte de versión contundente de la realidad sociopolítica de Nuestra América. Los poetas del continente que sienten cierta afinidad con Martí también se caracterizan por cierta manera de comprender los datos sociales y las representaciones simbólicas como urdimbres de sentido que no pueden leerse ni escribirse al margen de los discursos, intereses y estrategias del poder. De allí que se pueda hablar de una poética claramente definida en tanto tenga una relación concreta con el contexto en el que se produce.

Roberto Fernández Retamar hablaba de la clara diferenciación entre una poética esteticista e intimista de corte latinoamericano, cuyo máximo referente sería el gran poeta nicaragüense Rubén Darío, en contraste con una poética martiana, caracterizada por un amplio compromiso social y una preocupación por los procesos históricos que la hermanan con procesos literarios vinculados con la llamada "denuncia exteriorista".

Es probable que exista una poética sintética entre ambos extremos: aquella que, por un lado, se reconoce como producto de luchas sociales y, por el otro, reivindica la intimidad transformadora de sujetos sociales (colectividades e individuos) claramente perseguidos por los enlaces simbólicos y reales

del poder que controla el mundo político y social de un continente que, como toda criatura de futuro, se despereza a pesar de la barbarie.

La primera vez que me acerqué al planteamiento de una relación sociológica y política entre la memoria y la literatura fue a partir de las lecturas renovadoras que ciertos poetas latinoamericanos hacían de la herencia europea. Se podría pensar que la primera expresión de búsqueda de sentido poético a través de la reivindicación de la memoria histórica se produce en medio de las fricciones de la Conquista, el nacimiento de las mal llamadas "repúblicas" y los microprocesos de emancipación en los que la afasia, como la plantea Álvaro Marín, es la primera de las dicotomías estructurales del escritor latinoamericano.

El escritor de esta tierra se encuentra en la paradójica situación de la anomia estructural y la búsqueda de sentido en referentes que no lo reivindican como sujeto autónomo, sino como apéndice de una realidad igualmente problemática: al nombrar el mundo con un lenguaje impuesto (el castellano o el portugués, por ejemplo), el poeta mestizo se niega afirmándose.

El lenguaje es, pues, el primer testimonio de la contradicción, pero a su vez es la primera forma de lucha poética y material. Octavio Paz afirmaba algo análogo, puesto que decía que el escritor rebelde de la Nueva España tenía que protestar contra el yugo español en español. Se produce entonces la metáfora del vampiro, que es de las pocas que los grandes escritores emancipadores de nuestra tierra logran resignificar de los paradigmas estéticos (o antiestéticos) europeos: el vampiro, como el libertino de Sade, se sacia con la anulación del otro y, a su vez, siente el vacío de no reflejarse en su espejo. La afasia de ser el todo en el otro, de ser lo otro, de ser definido a través del oxímoron: he allí la paradoja de la identidad latinoamericana frente a Europa y, posteriormente, frente a Estados Unidos.

Un camino sencillo, pero con un costo histórico y político claramente oneroso, es la asimilación mimética consistente en reproducir acríticamente las expresiones culturales y políticas del conquistador, haciendo, muchas veces

sin intención, una apología a su propia barbarie. El aporte histórico de los escritores y demás sujetos culturales acríticos que buscaban, como el vampiro, reflejarse simétricamente en el espejo roto de la vieja Europa consistió en la importante tarea de garantizar las fragmentaciones geográficas, políticas y culturales necesarias para erigir los procesos de independencia como meros espejismos ornamentales, mas no como transformaciones de fondo.

De allí que José Martí hablase de los "aldeanos vanidosos", y muchos años después Héctor Rojas Erazo planteara la existencia de escritores y artistas que necesitaban "pasar por el purgatorio de una geografía", es decir, aquellos que en sus circunloquios puristas contribuyen a la reproducción de la afasia cultural. En estos procesos se juega la identidad de un pueblo, basada en el mestizaje creador. A diferencia de los aldeanos vanidosos, los escritores conscientes de su mestizaje, como es el caso de José Eustasio Rivera, se enfrentan a una realidad contundente, basada en la atrocidad y las contradicciones entre el vacío hipotético del orden y la materia o trasfondo de las desigualdades y de los exterminios como elementos primordiales de la búsqueda de ese orden.

Así, cuando Rivera reconoce en la imagen del río y de la selva la contradicción más profunda entre memoria e historia, al erigir como protagonistas de la realidad literaria a aquellos seres que se les niega el derecho al mundo por no expresar simetrías de relación con las bases objetivas necesarias para el surgimiento del sistema capitalista en nuestras tierras, contribuye a fundar una poética propiamente nuestramericana. La relación entre memoria y poesía es, por tanto, inherente a la relación entre cultura y emancipación, así como entre identidad y transformación.

En un proceso de negación sangrienta de sujetos sociales –como claramente sucedió en la Conquista y en todos aquellos desarrollos sistemáticos de exterminio social y cultural que se han desprendido de esta a lo largo de la historia del continente y, en especial, de países como Colombia– una primera afirmación de la memoria también se hace paradójica: representa una

alusión al olvido. Una lectura revolucionaria como la que ofrecen César Vallejo, Julio Cortázar, José Lezama Lima o Darío Lemos permitiría concluir que el escritor asume como propios procesos de resignificación simbólica o, como lo llamaría Marcuse, de "reversión metódica del lenguaje", encaminados a lograr el olvido de toda coyuntura histórica que signifique un atentado contra la vitalidad y la emancipación, y a lograr la reafirmación de los procesos estructurales de la historia como datos necesarios para la transformación de la realidad imperante.

La negación de la negación es, pues, una afirmación dialéctica. La negación de los cuerpos, a saber, la masacre, se niega mediante la afirmación del erotismo en el poema: se olvida la atrocidad para reafirmar la victoria de los masacrados. Se podría proponer la existencia de una forma libertaria de *olvido*, en tanto no traslapa las realidades estructurales de la historia, sino que las reafirma más allá de las coyunturas sangrientas, para lograr que no se vuelvan a repetir. En todo caso, el olvido libertario no puede entenderse como la evasión de la realidad atroz, sino como una suerte de *catarsis*, como la llamaría el psicoanálisis, a saber: la oportunidad crítica de dar el salto de tigre del pasado al futuro, como en ese interregno colmado de terror y ansiedad que suscita el estar dormido y el estar despierto al mismo tiempo[1].

El problema de fondo es superar el sonambulismo en el que las imágenes poéticas se expresan como revelaciones. El papel del poeta latinoamericano de hoy, en cuanto a su estatura ética y a su relación con el entorno, no difiere en esencia del papel del poeta en relación con procesos emancipatorios que niegan la atrocidad y que plantean procesos de olvido libertario, como el de los comuneros en la zona geográfica que actualmente coincide con las fronteras políticas de Colombia, el de los campesinos mexicanos a principios del siglo XX o el de los indígenas del Alto Perú en plena euforia de la masacre española.

1 Para conocer este primer acercamiento de la relación poesía-memoria a través del supuesto metafórico de un "olvido libertario",véase Vargas Valencia (2004, pp. 97-100).

Actualmente, la atrocidad adquiere distintos ropajes y es nombrada con la palabra punzante de los poetas que encuentran plena identidad con el obrero, el campesino o el indígena. Mientras este tipo de poesía es inédita u oculta, porque no se expresa solamente mediante el poema escrito, sino también a través de la canción popular, la copla, la arenga, la proclama, la parodia o el carnaval, la atrocidad ahora se llama paramilitarismo, genocidio político, etnocidio, desaparición forzada, persecución política o falsos positivos. Estos crímenes son reproducidos por el mismo sujeto social que sufre meras mutaciones coyunturales en contra de sujetos sociales emergentes o que a lo largo de la historia buscan su espacio vital, ilegítimamente arrebatado por el usurpador y el asesino en un contexto de impunidad, apatía, polarización social y naturalización de lógicas autoritarias y de violencia.

La pérdida de reconocimiento a ciertos sujetos sociales, reforzada por la atrocidad recalcitrante, así como la imposición de valores, referentes e imaginarios sociales en un marco de debilitamiento de las luchas sociales, exigen al escritor, en tanto sujeto cultural, asumir una posición frente a la realidad y superar la indiferencia, toda vez que el escritor es un sujeto que trabaja con categorías sensibles que hacen alusión al mundo ético, espiritual, moral y sentimental de las mujeres y los hombres de su tiempo. Hoy más que nunca se hace necesario que el poeta latinoamericano deje la comodidad de su circunloquio literario y se reconcilie con su entorno.

"El poeta nombra, señala no con el índice acusador de esta Colombia perpetrada, sino con el pulgar disidente, con la mano que se hiere en el paisaje que describe".

Mi segundo acercamiento en la búsqueda de relaciones concretas entre la memoria y la poesía se produjo alrededor de la obra poética del escritor salvadoreño Roque Dalton[2]. En sus metáforas rabiosas, en las que se vislumbra

2 Para conocer este segundo acercamiento de la relación poesía-memoria a través del supuesto de "la metáfora como memoria del futuro", véase Vargas Valencia (2011, pp.4-7).

una necesidad existencial por humanizar las imposiciones atroces del poder sobre el mundo público y privado de los sujetos revolucionarios, hallé una propuesta claramente definida de compromiso respecto a la difícil tarea de romper con la historia oficial, signada por el terror.

El proceso de ruptura con dicha versión de la historia se concreta con la propia inmolación del poeta como metáfora recalcitrante de la contradicción sociopolítica marcada por causas económicas y éticas. Dicho proceso pasa no solo por la reafirmación o aprehensión de situaciones históricas que permanecen ocultas por cuenta de los agentes del poder político y económico, sino que involucra *poetizar* la narración de la historia, es decir, pasar del *contar* al *cantar*. El canto garantiza algo que Homero –lo que tal vez es evocado en el suspiro bucólico de Borges– demostró con contundencia en los albores de la cultura de occidente: *solo existimos si nuestra lucha es cantada, solo queda de nosotros lo que llegue a ser memoria.* En Dalton se percibe una suerte de *Ilíada popular* de aquellos héroes invisibles que el poder político y social quiere negar mediante el exterminio simbólico y material, a la manera como Luis Vidales construye su propia *Obreriada*[3].

Para ello, habría que reivindicar los procesos epistemológicos en virtud de los cuales la memoria se erige en un auténtico dato o elemento determinante para la construcción de la historia. En este caso, el poema se erige en una imagen contundente del dato histórico, lo que ofrece al historiador una serie de elementos a los que solo es posible acceder mediante un conjunto de relatos posteriores a la imagen poética, como expresaría Traverso (2007). En mi opinión, las metáforas ásperas y transparentes de Dalton ofrecen al

3 Es preciso aclarar que en este caso el referente es claramente borgiano, toda vez que el movimiento cultural que se genera a partir de Homero es un acto fundacional de la escritura occidental que da lugar a procesos literarios inherentes a la alta cultura. El presente escrito ha intentado concentrarse en una concepción de "literatura" y de "poesía" que va más allá de las categorías escritas y que hace referencia a procesos culturales –incluyendo los orales– de reivindicación de la identidad popular más auténtica de grupos sociales concretos. Incluso, cuando se hace referencia al "poeta" como sujeto, no se evoca solamente al arquitecto occidental de versos escritos, sino también a los guardianes de los relatos sociales, como, por ejemplo, los ancianos de los pueblos indígenas. En este sentido, podría entenderse a la poesía como una construcción social que contribuye tanto a la memoria comunicativa (estructurada en las genealogías) como a la memoria cultural (basada en un mito fundacional de carácter normativo), en términos de Jan Assmann.

historiador la evocación de sensaciones, emociones, imágenes y hechos singulares producto de la empatía incomparable que el poeta, en cuanto testigo excepcional del hecho histórico, ha podido revivir. La memoria poética, entonces, *singulariza la historia.*

Benjamin afirmaba que cada mañana, al despertar, "no tenemos en las manos, en general débiles y cobardes, más que algunos fragmentos de la tapicería de lo vivido que el olvido ha tejido en nosotros" (citado en Traverso, 2007, p. 22). En este sentido, la memoria ausculta procesos que el olvido (no libertario) niega selectivamente, y puede decirse, entonces, que se trata de una construcción que, en palabras de Traverso (2007), se encuentra "filtrada por conocimientos adquiridos con posterioridad, por la reflexión que sigue al suceso, por otras experiencias que se superponen a la originaria y modifican el recuerdo" (p. 22).

Este mismo autor considera que el historiador es deudor de la memoria: accede a ella en razón de la reivindicación de aquellas voces y sujetos históricos invisibilizados por una historiografía basada en los paradigmas de empatía unilateral con los vencedores y que los estudios poscoloniales y subalternos contribuyeron a replantear y superar. En todo caso, el historiador "no tiene derecho a transformar la singularidad de esa memoria en un prisma normativo de escritura de la historia" (Traverso, 2007, p. 24).

Para autores como Funkenstein, entre la historia y la memoria existe un punto de encuentro: la conciencia histórica. Este planteamiento cobra sentido si se recuerda que para Marx la conciencia histórica tiene que ver con el surgimiento de una conciencia de clase revolucionaria capaz de superar las contradicciones de un estadio inicial de relaciones humanas de contenido histórico. El historiador, como el poeta, contribuye a la formación de dicha conciencia histórica si se asume que esta, a su vez, es "la memoria colectiva, plural e inevitablemente conflictiva, al atravesar el conjunto del cuerpo social" (Traverso, 2007, p. 37).

Por su parte, el poeta cubano José Lezama Lima expresaba que la conciencia histórica, de la que hablan Marx, Funkenstein y Traverso, está signada por procesos culturales, hechos naturales y sujetos que actúan en la historia como imágenes, como metáforas de personajes no visibles a causa de la aspiración *lineal* de las narraciones, cuya eminencia las acercaría a lo que merece catalogarse como "lo histórico". El poeta contribuye a la construcción de dicha conciencia o de la llamada "memoria colectiva" porque plantea la oblicuidad de la historia, entendida como negación de la linealidad impuesta o como intervención del sujeto metafórico.

En palabras de Lezama (2001), esta intervención es la "rotación [de lo histórico] para integrar una nueva visión que es una nueva vivencia y que es otra realidad con peso, número y medida" (p. 53). En otras palabras, es un proceso de resignificación del relato oficial de lo dado como real, a través de dos procesos complementarios: el "olvido libertario" como negación de la negación y la "memoria espermática" como singularización de la transformación.

Algo similar parece proponer Borges cuando afirma que el hacedor (el poeta auténtico) es el guardián de la memoria de su cultura. Para Borges, el cantar del poeta es la revelación más auténtica de todo dato cultural, en especial porque no subordina la atención a lo que se impone como hecho totalizante, sino que busca la dignidad de lo oculto, de lo derrotado. La metáfora contribuye a forjar una memoria arquetípica que permite entender las realidades del pasado como procesos y no como situaciones desprovistas de relaciones con otras realidades simultáneas y sucesivas, diacrónicas y sincrónicas.

Dicho de otra forma, el relato histórico es una de las formas de la ficción, y la invención poética es una suerte de ficción de la ficción, toda vez que ambas son procesos representativos de algo que, se supone, es la realidad del quehacer de las mujeres y los hombres. Un planteamiento análogo al de Borges se encuentra en las propuestas de Hayden White, para quien la historia es asimilable a la literatura, en tanto la narración histórica es una

ficción verbal cuyos contenidos pueden ser encontrados tanto en la realidad como ser inventados por el historiador.

En Roque Dalton, la búsqueda de una metáfora que contribuya a hacer visible el sufrimiento *singular* de las voces silenciadas mediante el exterminio sangriento también está vinculada a la búsqueda poética de un reclamo por la justicia. Traverso (2007) señala con contundencia que la justicia ha sido, a lo largo del siglo XX, un momento importante en la formación de una conciencia histórica colectiva. El reclamo por una justicia poética –entendida como la transformación de la realidad como garantía de un equilibrio social sostenible, como una síntesis entre justicia correctiva y distributiva, mediante la afirmación ética de los sentimientos más transparentes de la humanidad– hermana la poética de Roque Dalton con la del poeta colombiano Jesús "Chucho" Peña.

Con su inmolación, Chucho Peña también confirma su compromiso existencial con la transformación radical de lo histórico. La poesía entonces adquiere la condición de compromiso, de búsqueda de un sentido que solo es posible con la reescritura de la historia, por un lado, y con la construcción de un paradigma que permita alterar una realidad social basada en procesos antipoéticos e inhumanos, por el otro. La obra e inmolación de Dalton y Peña convierte a los poetas no solamente en testigos del relato histórico que transforma la poesía, sino en protagonistas del relato mismo. El poeta no solamente acusa a la patria como contraria a las aspiraciones de la justicia y la poesía, sino que se identifica plenamente con la disidencia, con el otro radical, con los perseguidos.

Así, el desgarramiento que en el plano de las representaciones comparte el poeta con sus lectores o contemporáneos no se reduce a una búsqueda puramente lingüística, sino que es la reafirmación de un proceso real, palpable. En este sentido, la poesía entonces no es solamente testimonio, es memoria espermática, aspiración transformadora. El poeta asume la misión de ser, junto con el historiador revolucionario, un *alertador del incendio*.

En el caso de Colombia se podría acudir a cifras, a informes, a noticias, para verificar una clara crisis humanitaria, por nombrar con palabras generosas un panorama histórico de un universo que se concentra con tal violencia que tanto los supervivientes anónimos como los hacedores de la memoria lo describen como "alegoría del infierno". En Colombia, el número de víctimas de torturas, desapariciones y desplazamientos forzados, ejecuciones extrajudiciales y persecuciones políticas es exagerado. Aquí incluso a los artistas se les acusa de terroristas y se les detiene arbitrariamente, como ha sucedido con la dramaturga Patricia Ariza, la poeta Angie Gaona o el propio Chucho Peña[4].

El poeta que representa Chucho Peña es un sujeto clave para la transfiguración de un orden social imperante como el descrito, toda vez que su metáfora permite *imaginar* que la máxima expresión de herida abierta es el país mismo, de suerte que funda el compromiso existencial y político de transformación. En Colombia, como escribió alguna vez Roque Dalton, "los muertos están cada vez más indóciles", sea por ello que pueda decirse que "el poeta nombra, señala no con el índice acusador de esta Colombia perpetrada, sino con el pulgar disidente, con la mano que se hiere en el paisaje que describe".

Conclusión: "Si la poesía nombra la herida es para que dejen de sangrar los cuerpos".

Alape (1985) señala que el escritor no es solamente un testigo de su tiempo, sino que es un sujeto social que

> a través de la multiplicidad de las voces que testimonian, de los documentos que confronta, construye un texto, mediante una estructura de amarre de situaciones que van apareciendo como las más relevantes en cada momento del hecho social (p. 15).

4 "A estas personas les han querido borrar la memoria, porque son emisarios de la contradicción, son los testigos de las atrocidades más profundas que se viven en el territorio colombiano y que no son más que la fase más sangrienta de una política unilateral y sistemática de exterminio de sujetos de transformación social" (Agüero, 2011).

De allí que Soto Aparicio pueda decir que el escritor es el vocero de una sociedad muda y constituye una entidad enjuiciadora de sus contradicciones, desigualdades e injusticas. Por su parte, Ospina (2002) afirma que "una historia que se repite y se repite, desde los tiempos de la Conquista, necesita una explicación, y casi se diría necesita un conjuro" (p.12).

Esta historia embrujada, sustentada en un proceso simbólico que ha hecho creer a su "víctimas" que se trata de una fatalidad, de una suerte de destino irrevocable, tiene su máximo declive metafórico en el éxodo, en el exilio interno o destierro forzado. El propio Ospina (2002) señala que existe una relación entre el éxodo y el lenguaje:

> Lo que el éxodo arrebata, el lenguaje lo conserva [...] Cuanto más dolorosamente se perdió, cuanto más querido era lo perdido, tanto más arraiga en la memoria [...] Porque nadie abandona con gusto lo que ama [...] Y la memoria es entonces ese paraje, esa región que no puede sernos arrebatada (p. 12).

El poeta colombiano adquiere entonces un "destino histórico" que va más allá del papel del poeta latinoamericano, tal como se ha expresado al principio de estas palabras. El poeta colombiano no puede ser un mero testigo excepcional de su realidad, ni un forjador de metáforas que garantice que las atrocidades queden en la memoria para que no se repitan en el futuro. Su condición de obrero del lenguaje lo lleva a reconocer que no hay en la realidad nada que haya sido previamente nombrado. De allí que acceda a la memoria como a una voz que reclama verdad y justicia y que le susurra que el poema no es suficiente. El poema se convierte en un punto de partida (no de llegada) de un proceso histórico más amplio que compromete al poeta con las labores del historiador y de los sujetos sociales que buscan transformar la realidad imperante.

Un tercer acercamiento que he tenido respecto a la relación poesía-memoria ha surgido gracias a la posibilidad de compartir diálogos con las víctimas

de las atrocidades y graves violaciones de los derechos humanos que se viven a diario en Colombia. En especial, las personas en situación de desplazamiento forzado me han enseñado el carácter poético de su testimonio de vida. Sus solos nombres llegan a la memoria como conjuros de la historia que se repite en oleadas de sangre. Sus vidas se ven confrontadas con los procesos de silenciamiento que se conjugan con la transitoriedad y la liminalidad forzada (Castillejo, 2000), como sucede con las sombras errantes del llano de Luvina en el poético cuento de Juan Rulfo.

Sin embargo, cuando las víctimas de desplazamiento reafirman en actos cotidianos de recordación la existencia de aquellas atrocidades que quieren y necesitan olvidar, están planteando su sed de futuro: hay en su relato un signo de esperanza y de vitalidad. No encuentro en el mundo material una postura tan radicalmente poética como la de una persona en situación de desplazamiento forzado: en medio de la conciencia del no estar, del transitar en lo efímero e inestable, su lucha cotidiana es una búsqueda de la reafirmación de las solidaridades que el poder del capital y de la burocracia buscan ahogar en las ciudades de recepción, como afinando la labor iniciada por la máquina de la muerte en las zonas rurales.

Podría decirse que cuantitativamente la mirada de la historia oficial en Colombia, basada en el relato de las clases políticas, se ha concentrado en los victimarios y en contribuir a un imaginario social basado en la idea errónea de que las víctimas lo son por una fatalidad irrevocable o porque esconden algún secreto innombrable. La historia que se publicita con mayor ahínco en Colombia exalta la existencia de sujetos que se identifican más con el paradigma del victimario que con el extremo de las víctimas. Incluso la literatura ampliamente publicada ha contribuido a reproducir los imaginarios sociales claramente permisivos con la atrocidad, cuando al momento de pretender reivindicar sujetos marginales u "otros radicales", como los llamaría Deleuze, se concentra en hacer apología a personajes siniestros como los narcotraficantes o sicarios.

El compromiso ético del poeta colombiano no se limitaría entonces a ser testigo de la masacre, de la desaparición forzada, de la persecución política; también estaría vinculado con la contribución mediante el carácter humanista y transformador de su obra, tanto desde el punto de vista estético como desde la perspectiva del contenido e intención profunda de la escritura, a la superación de la deshumanización de la sociedad, lo cual, en un contexto de violaciones masivas y sistemáticas de derechos humanos y ultrajes a la dignidad de colectivos determinados, se erige como estrategia política y social encaminada hacia "la aceptación y normalización de prácticas arbitrarias que se articulan en los ámbitos privados y públicos" (Grupo pro Reparación Integral, 2008, p. 7).

El poeta podría contribuir, entonces, a recuperar el sentido de sensibilidad frente al sufrimiento, el respeto por la diferencia y el pensamiento crítico como fundamentos de procesos de transformación social. La poesía y el arte en general, cuando se hermanan con la memoria, pueden contribuir a lograr que la sociedad atienda los acontecimientos deshumanizantes y supere los prejuicios que buscan legitimarlos; a superar la rigidez ideológica que conlleva la absolutización social que justifica la violencia selectiva e intencional contra determinados sujetos sociales; a superar el escepticismo evasivo que supone que en un contexto de atrocidades sistemáticas y masivas, ninguna acción es posible ni compromete al individuo con procesos de cambio[5].

5 Un planteamiento como el anterior situaría también al quehacer poético como parte de los elementos espirituales de contribución al perdón difícil (Ricœur, 2003) en el contexto de los "procesos de paz". Para Ricœur, el sentido de los procesos de paz, desde la perspectiva espiritual, es el de producir una catarsis compartida, configurada en un escenario público, que busque el reconocimiento del dolor infringido que se alza sobre la comunidad con el ánimo de señalar públicamente a los responsables. Igualmente, la poesía puede contribuir a la ética hiperbólica de la que habla Boraine (2000), en la que el perdón solo puede darse en una relación directa entre quien perdona y quien es perdonado, sin que pueda existir un tercero que medie, valide o instaure el perdón entre las partes, de manera que la llamada reconciliación se plantee como una experiencia individual, y lo que correspondería a lo público sería el *reconocimiento* y la *recomposición política*. El reconocimiento de las víctimas pasa por la secuencia de la construcción de un discurso épico en el que los heroísmos y los mitos de guerra pueden ser reemplazados por la re-dignificación del discurso político que subyace a la resistencia de las víctimas y sobrevivientes en Colombia,

Es preciso señalar que la violencia en Colombia no es solamente material, sino que además involucra formas simbólicas de intimidación que reafirman los patrones de indiferencia recientemente señalados. El poeta trabaja constantemente con los símbolos y, en este sentido, está llamado a contribuir a la re-dignificación de los sujetos perseguidos y victimizados, mediante la reversión metódica del lenguaje del poder, permeado por el uso hegemónico y coercitivo de las palabras y por la imposición de formas del decir y del actuar. Como sostiene Fernando Cely Herrán, el silenciamiento forzado que impera en Colombia obliga a que ciertos procesos de contenido poético pervivan en la clandestinidad de lo inédito.

Ser la voz del otro significa reafirmar su semántica, la forma como expresa la disidencia frente a un uso unilateral y marcial del lenguaje. La labor poética asume una dignidad erótica al revelar lo oculto, al elevar al canto, al afirmar aquello que la masacre pretende negar: la sensualidad de lo vital. Para ello habrá que pasar de lo trágico a lo heroico, asumiendo como protagonistas del canto a los sujetos sociales victimizados. Es este el contenido político que creo subyace a lo que se conoce como "reparación simbólica a las víctimas".

Como lo he reiterado en varios espacios, la reparación simbólica es política en tanto confronta las fricciones del poder en Colombia; fricciones que construyen falsos héroes a través del uso hegemónico del relato, marginalizando a las víctimas, en su mayoría individuos y grupos sociales cuyas solidaridades irrumpen contra el proyecto capitalista en su fase tardía: campesinos, indígenas y afrodescendientes (Vargas Valencia, 2011b, pp. 24-26).

El papel del poeta es determinante en este proceso de reparación simbólica, toda vez que "la labor poética significa en Colombia […] transformar el relato de la tragedia en un discurso de lo heroico, a partir del reconocimiento de la dignidad del sacrifico histórico realizado por las víctimas" (Vargas Valencia, 2011b, p. 6). La labor del poeta, coherente con su tiempo, significa que la verdad y la memoria habrán de avanzar en el camino

de la dignificación histórica, con lo cual puede concluirse, junto con Marín (2006), que en contextos de violencia prolongada como el de Colombia, "si la poesía nombra la herida, lo hace para que dejen de sangrar los cuerpos".

Referencias

Agüero, A. (2011, julio). La herida abierta de un joven poeta colombiano: entrevista con Fernando Vargas Valencia. Foro Nicaragüense de Cultura. Managua.

Alape, A. (1985). *La paz, la violencia: testigos de excepción* (1.ª ed.). Bogotá: Planeta.

Boraine, A. (2000). *A country unmasked*. Oxford: Oxford University Press.

Castillejo, A. (2000). *Poética de lo otro: antropología de la guerra, la soledad y el exilio interno en Colombia*. Bogotá: Ministerio de Cultura - ICAH - Colciencias.

Giraldo Hernández, D. (2011, 7 de mayo). En Colombia, la necrofilia es política de Estado. Recuperado de http://old.kaosenlared.net/noticia/colombia-necrofilia-politica-estado

Grupo pro Reparación Integral (2008). Dimensión política de la reparación colectiva: reparación colectiva a comunidades, organizaciones y sectores perseguidos. En *Voces de memoria y dignidad: cuadernos de reflexión sobre reparación integral*. Bogotá: Diakonia.

Lezama Lima, J. (2001). *La expresión americana*. México: Fondo de Cultura Económica.

Marín, Á. (2010). *Épica de los desheredados*. Bogotá: Isla Negra.

Neira Marín, J. (2006). Poética de la liberación: homenaje a José Martí. *Revista Fata Morgana, 2*(2). Bogotá.

Ospina, W. (2002). Trajimos sin pensarlo en el habla los valles. *Revista Palimpsesto, 2*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas.

Ricœur, P. (2003). *La memoria, la historia, el olvido*. Madrid: Trotta.

Traverso, E. (2007). *El pasado: instrucciones de uso*. Madrid: Marcial Pons.

Vargas Valencia, F. (2004). Los sueños y la poesía: hacia el olvido libertario. En *Aquelarre, 5*(3), 97-100. Ibagué: Universidad del Tolima, Centro Cultural Universitario.

Vargas Valencia, F. (2011a). Dimensión colectiva de la reparación simbólica en Colombia: hacia una poética de las víctimas. *Páginas de Nuestramérica, 6,* 24-26. Bogotá: Fundación La Gran Colombia para la Integración de los Pueblos.

Vargas Valencia, F. (2011b). Los muertos cada día más indóciles: la metáfora rabiosa como memoria del futuro. *Matanzas, Revista de Arte y Literatura*, *1*(12), 4-7. Cuba.

Los intersticios de la memoria de mujeres en condición de desplazamiento

María Canal Caicedo

Hay un tiempo para el olvido y otro para el reconocimiento,
todo ello en una amalgama de olvidos y memorias
que conforman nuestra historia autobiográfica.

(Quiñonero, 2008)

Durante más de cuatro décadas, Colombia ha afrontado un conflicto armado categorizado por algunos expertos como un conflicto de mediana intensidad, por cuenta del número de víctimas que cobran las confrontaciones. Entre ellas se encuentran las personas en condición de desplazamiento forzado, que se enfrentan a una doble victimización: por una parte, tener que dejar su lugar de residencia, vínculos sociales y familiares, modo de

* Socióloga de la Universidad del Rosario, especialista en Resolución y Teoría de Conflicto Armado de la Universidad de los Andes, magíster en Psicología con Énfasis en Socialización, Género, Diversidad y Migraciones de la Universidad Nacional de Colombia. Ha participado en proyectos sociales direccionados a la población vulnerable en Colombia, India y Nepal. Se ha desempeñado como docente en la Universidad del Rosario, Universidad Nacional de Colombia, Universidad del Magdalena y Universidad Sergio Arboleda. Ha sido Consultora del Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo. Correo electrónico: maria.canal@gmail.com

manutención económica, enseres; por otra, verse obligadas a enfrentar las dificultades cuando llegan al lugar de recibo, especialmente si es una de las principales ciudades del país, como la capital.

Al respecto, la Consultoría para los Derechos Humanos y el Desplazamiento (Codhes), el Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados (Acnur) y Acción Social identifican a Bogotá como la ciudad que recibe el mayor número de población en situación de desplazamiento. Asimismo, dichas instituciones han visibilizado a la mujer como la principal víctima de este flagelo, lo que les trae como consecuencia el tener que asumir la jefatura del hogar y migrar a centros urbanos desconocidos en compañía de hijos e hijas.

Disgregando los datos por género, Acnur estima que del total de población desplazada, 1.040.365 son mujeres. De ellas, el 40% son madres cabeza de familia y 52,3% son víctimas de violencia intrafamiliar, superando la media de 41,1% de las mujeres no desplazadas. Acción Social calcula que el 40% de dicha población son mujeres cabeza de familia. Por su parte, Codhes estima que 52% de la población desplazada son mujeres, niñas y adolescentes, de las cuales el 17% ha sido víctima de agresiones y violencia sexual. Las anteriores cifras muestran que las mujeres representan más de la mitad de la población en situación de desplazamiento forzado en el país.

Partiendo de lo anterior, en el texto me propongo presentar los resultados hallados en una investigación realizada[1] sobre la reconstrucción de memoria histórica de mujeres en condición de desplazamiento forzado que arriban por primera vez a Bogotá y que rinden declaración en la Unidad de Atención y Orientación del Terminal de Transporte de Bogotá (en adelante UAOTT), articulada con los Centros de Gestión Social Integral y de Restitución de Derechos (CGSIRD).

1 La investigación se llevó a cabo como trabajo de grado de la Maestría en Psicología con Énfasis en Socialización, Género, Diversidad y Migraciones, y fue financiada por la Vicedecanatura de Investigación y Extensión de la Universidad Nacional, sede Bogotá.

El estudio se propuso dar respuesta a los siguientes interrogantes: ¿cómo recuerdan u olvidan los eventos que provocaron su migración? ¿Se evidencian afectaciones emocionales que repercutan en la manera como recuerdan los sucesos? ¿Cómo reconstruyen sus memorias?

Para dar respuesta a estos interrogantes se entrevistaron veinte mujeres que acudieron a la UAOTT de Bogotá a rendir declaración formal, por medio del Sistema Nacional de Atención Integral a la Población Desplazada (SNAIPD)[2]. Sus relatos se analizaron desde un enfoque multidisciplinar, con perspectiva de género, dialogando con conceptos como olvido, estrés, afectaciones emocionales, huella mnémica traumática, memorias silenciadas y narración.

Las mujeres que fueron parte de la investigación provenían de los departamentos de Huila, Caquetá, Antioquia, Valle del Cauca, Cundinamarca, Nariño, Putumayo y Tolima. En cuanto a la descripción sociodemográfica, el rango de edad se encuentra entre los 18 y los 45 años. Respecto al nivel educativo, dos (2) cursaron la primaria y tres (3) la dejaron incompleta; seis (6) realizaron el bachillerato y siete (7) lo dejaron incompleto; una (1) tenía formación técnica, y solo una (1) no contaba con ningún nivel educativo. En lo referente al estado civil, siete (7) manifestaron vivir en unión libre; cinco (5), estar casadas; tres (3), estar separadas de su pareja; y cinco (5), estar solteras. En cuanto al número de hijos, dieciocho (18) de ellas tienen entre uno (1) y siete (7) hijos, y dos (2) no tenían descendencia.

Acerca de los grupos étnicos, diecinueve (19) se identificaron como mestizas y una (1) como afrodescendiente. En lo que respecta a las actividades laborales, la mayoría de ellas trabajaban en el campo de la agronomía y la ganadería. Algunas manifestaron tener negocios propios o ventas ambulantes,

2 Para mayor información, consultar la página oficial de Acción Social: http://www.accionsocial.gov.co/contenido/contenido.aspx?catID=295&conID=1933

dos (2) eran estudiantes y una (1) prestaba servicios técnicos a la alcaldía de su municipio.

Aproximación a las víctimas del desplazamiento forzado en Bogotá

Actualmente Bogotá cuenta con seis (6) unidades de Atención y Orientación a Población Desplazada en Puente Aranda, Kennedy, Ciudad Bolívar, Rafael Uribe, Suba y el Terminal de Transporte. En cada una de ellas se encuentran presentes la Personería Distrital y la Secretaría de Gobierno. A diferencia de las demás unidades, la UAOTT se caracteriza por ser la oficina donde las personas que arriban a Bogotá rinden por primera vez su declaración como sujeta en situación de desplazamiento. Igualmente, reciben información y orientación sobre cómo ser incluidas en el Registro Único de Población Desplazada (RUPD), primer paso para la declaración oficial que la persona debe hacer ante algunos de los funcionarios de la Personería Distrital.

De acuerdo con este contexto, presté asesoría psicosocial[3], desde febrero hasta junio de 2010, a las personas que arribaban a la UAOTT. La asesoría consistía en la aplicación de un protocolo diseñado para esta investigación, así como la realización de una entrevista semiestructurada, en la que la persona podía dar un relato libre y sin interrupción de los acontecimientos que identificaban como causantes de su desplazamiento.

3 De acuerdo con la guía *Ruta de oferta institucional para la población en situación de desplazamiento forzado en el Distrito Capital*, la asesoría psicosocial está "dirigida a brindar herramientas para la superación del daño emocional e información que oriente el ejercicio de los derechos individuales y colectivos de las personas y sus comunidades" (Alcaldía Mayor de Bogotá, 2011, p. 29).

Análisis de narrativas como método para estudiar la memoria histórica

La investigación se enmarcó dentro una metodología cualitativa, realizando un análisis de estructura interna de las narrativas, por medio del modelo de análisis lingüístico propuesto por Labov (1972), el cual ha sido ampliamente utilizado por Soler (2003), Coffey y Atkinson (1996), Cortazzi (1993), entre otros. A través de este modelo se analizó, previa transcripción fonética y alfabética de las entrevistas, la estructura interna de los veinte (20) relatos, a través de las siguientes siete (7) unidades de análisis: *resumen, orientación, complicación, evaluación, resolución, coda* e *hito histórico*.

Así, el *resumen* es el momento inicial de la narrativa en el que la persona cuenta de qué trata su historia. La *orientación* informa sobre quiénes hacen parte del relato, qué sucedió, cuándo y cómo. En la *complicación* se presenta el nudo o momento central del relato: el qué sucedió. La *evaluación* se da cuando la persona hace una valoración de lo que está contando o de los personajes que hacen parte de su relato. La *resolución* corresponde al desenlace de la historia. Por último, Labov contempla la *coda*: el cómo termina la narrativa, que tiende a unir el principio con el fin de la historia. A dichos componentes agregué el *hito histórico*, momento en el que la persona hace una evaluación a futuro de su vida y la de su familia.

Memoria histórica de mujeres en condición de desplazamiento forzado

Como se mencionó anteriormente, cuando las mujeres se desplazan deben asumir un cambio en los roles dentro del hogar, tales como la crianza y manutención de los hijos, convirtiéndose en madres cabeza de hogar. Dichos cambios se dan por la muerte, retención forzada o desaparición de sus parejas, lo que las obliga a abandonar su lugar de residencia, en la mayoría de los casos en compañía de sus hijos e hijas menores de edad.

Algunos autores como Keilson (citado en Bello, 2004) explican que la forma como los padres, especialmente la madre, asumen los eventos de tipo traumático afecta la manera como su descendencia enfrenta dichas vivencias, lo que aumenta la posibilidad de traumatización secuencial. Esta es entendida por Keilson como la transmisión del trauma producido por la violencia política colectiva, que conlleva consecuencias psicosociales posteriores a las futuras generaciones.

Para evitar su transmisión, explica el autor, es necesario brindar condiciones sociopolíticas suficientes, como la garantía de no repetición de los hechos, hacer referencia a los momentos históricos vividos por los individuos que conforman las colectividades y prestar la debida atención psicosocial que requiera cada una de las víctimas. Aquí el espacio para la escucha, la tramitación y concientización de emociones ha de ser un factor definitivo, ya que un relato cuenta una experiencia personal, no es un informe lineal sobre un acontecimiento.

De esta manera, cobra especial importancia otorgar un espacio para la reconstrucción de la memoria histórica de mujeres en condición de desplazamiento forzado, es decir, retomar la memoria colectiva, en palabras de Halbwachs (1968), desde los protagonistas de los eventos. Al respecto, este mismo autor plantea que la memoria colectiva es una condición *sine qua non* para conocer los sucesos que marcaron la vida de las comunidades, a través de las narrativas de sus protagonistas, mas no por medio de terceras personas que no fueron testigos de los acontecimientos.

Por su parte, Jelin (2006) expone que podemos localizar dos tipos de memorias: las habituales y las narrativas. Son estas últimas las que me interesan, ya que a partir de ellas se pueden encontrar o construir sentidos del pasado, hallar las heridas de la memoria, más que las memorias heridas que tantas dificultades tienen en construir sentido y en armar su narrativa (Ricœur, 1999).

De esta manera, en circunstancias sociopolíticas determinadas, el esfuerzo contra el olvido es un mecanismo que permite dar un significado social a los recuerdos intrusivos individuales de eventos traumáticos colectivos (Marqués, Páez y Serra, 1998), otorgándoles un espacio de lucha contra el olvido, un recordar para no repetir nunca más (Jelin, 2006). Igualmente, García Mendoza (2007) comprende la memoria colectiva como el proceso social de reconstrucción del pasado vivido y experimentado por un determinado grupo, comunidad o sociedad. Por su parte, Vázquez (1998) menciona:

> Para estudiar la memoria en su complejidad es necesario considerarla como proceso y producto inminentemente social y contextual. Es decir, la memoria es una práctica relacional y, en este sentido, la indagación no se debe dirigir hacia lo que ocurre en la mente de las personas, sino hacia el análisis de las acciones en que las personas nos implicamos al recordar: cómo utilizamos la memoria, cómo construimos versiones del pasado, cómo concebimos e interpretamos la memoria en nuestras relaciones cotidianas, cómo esta nos sirve de vínculo relacional, cómo se convierte en recurso argumentativo y cómo la utilizamos para trascender el pasado (p. 238).

De acuerdo con lo anterior, es de vital importancia que las mujeres en condición de desplazamiento forzado, al ser sujetos históricos, cuenten y reconstruyan su memoria, especialmente de aquellos eventos que identifican como causantes de su migración involuntaria. Estas reminiscencias traen consigo una carga emocional que afecta directamente la calidad de vida tanto de las mujeres como de sus familias, al ser recuerdos de acontecimientos de tipo traumático como la pérdida de un ser querido por muerte, secuestro, retención forzada o desaparición, o por el tipo de amenaza contra ellas o sus seres queridos.

Recuerdos y olvidos en las narrativas

A continuación me propongo presentar los hallazgos del estudio en el que se destacan los olvidos latentes en los relatos de las mujeres. Durante el proceso de remembranza se evidenció que en los marcos temporales y espaciales, acuñados por Ricœur (citado en Balaguer, 2002), la persona narra los eventos pasados en tiempo actual, se olvidan las fechas, lugares, nombres y demás datos exactos, reemplazando dicha información por una errada; además, narra las vivencias una y otra vez como si se contaran por primera vez. Cuando se les preguntaba a las mujeres cuándo había sucedido algún acontecimiento, mencionaban fechas cercanas. Al final del relato caían en cuenta de que realmente los sucesos habían tenido lugar años atrás.

Por otra parte, al indagar por el tipo de sueños que tenían las entrevistadas y por la calidad de las horas de descanso, desde el momento que ellas recordaban como el causante de su desplazamiento se hacían evidentes las reminiscencias repetitivas de eventos traumáticos, trayendo como consecuencia sueños relacionados con dichos acontecimientos, continuo despertar por pesadillas, llanto o nervios, dificultades para conciliar el sueño e insomnio.

De acuerdo con Freud (1920), en su escrito *Más allá del principio del placer*, dichas reminiscencias son catalogadas como huella mnémica traumática que se encuentra presente en las neurosis traumática y es entendida como una manifestación de recuerdos en la vida onírica: sueños vinculados con los hechos traumáticos, continuo despertar durante la noche; o en la neurosis de guerra, donde se presentan manifestaciones de dicha huella durante el sueño y en estados de vigilia por medio de imágenes y recuerdos involuntarios que no dejan olvidar lo vivido.

Además de narrar repetidamente eventos de tipo traumático, las entrevistadas ofrecían un relato en tercera persona en el que los otros y no ellas eran los protagonistas, característica de los relatos de mujeres, según Bertaux-Wiame (1963). La narración de los sueños se constituyó en el único

momento en que contaban la historia en primera persona, como protagonistas de sus eventos.

Autores como Freud (1920) y Páez (1998) explican que usualmente las personas que han vivido experiencias de tipo traumático tienden a callar los recuerdos dolorosos. Sin embargo, durante el desarrollo de las entrevistas la mayoría de las mujeres solicitaban un espacio para recordar, más que para callar, lo que evidencia la necesidad de ofrecer un espacio para la reconstrucción de sus recuerdos.

La dificultad que tienen las mujeres víctimas del desplazamiento para recordar y comunicar los sucesos asociados a su condición repercute en el proceso de declaración formal que realizan en las UAO, donde se les solicita un discurso lineal que muchas veces se ven imposibilitadas de ofrecer, por ser la primera vez que se les da voz para contar por qué se desplazaron. Ello implica un proceso de recuerdo y organización cronológica de los eventos; reminiscencias que se ven afectadas por los intersticios de sus memorias, provocados por el impacto traumático de los eventos acaecidos en su pasado.

El no ofrecer un espacio para que las mujeres narren libremente los eventos acusantes del desplazamiento permite perpetuar el silencio de los recuerdos y mantener acallada la memoria histórica de ellas, protagonistas de uno de los capítulos más apenados de la historia colombiana. A su vez ello puede llevar a desarrollar una respuesta psicopatológica a futuro, por el estrés pasajero de los eventos que ocasionaron su desplazamiento.

Al respecto, Dohrenwend (1996) define el estrés postraumático como una reacción normal ante un suceso anormal, que se diferencia de la respuesta psicopatológica, concebida como una reacción disfuncional, continua y persistente ante la combinación de aspectos psicológicos individuales y de factores ambientales determinados. Por su parte, la Sociedad Española para el Estudio de la Ansiedad y el Estrés (2009) explica:

> [El estrés] se origina tras haber sufrido u observado un acontecimiento altamente traumático (atentado, violación, asalto, secuestro, accidente, etc.), en el que está en juego la vida de las personas. Las imágenes de la situación traumática vuelven a reexperimentarse una y otra vez (*flashback*), en contra de la propia voluntad, a pesar del paso del tiempo, imaginándolo con todo lujo de detalles, acompañado de intensas reacciones de ansiedad (preocupación, miedo intenso, falta de control, alta activación fisiológica, evitación de situaciones relacionadas)[4].

De acuerdo con la Clasificación Internacional de las Enfermedades (CIE-10) y el *Manual diagnóstico y estadístico de los trastornos mentales* (DSM-IV), este estrés se caracteriza por episodios reiterados del trauma en forma de reviviscencias o sueños, que tienen lugar sobre un fondo persistente de una sensación de entumecimiento y embotamiento emocional, de desapego a los demás y de falta de capacidad de respuesta al medio.

A su vez, Rodríguez, Botera y Castellanos (2002) recuerdan que estos trastornos han sido etiquetados de diversas formas a lo largo de los años, por medio de términos diagnósticos como "neurosis de guerra", "neurosis traumática", "síndrome post-Vietnam" o "fatiga de batalla". Igualmente, Castaño (2004), en su texto *A propósito de lo psicosocial y el desplazamiento*, expone los conceptos de traumatización extrema, acuñada por Bethelheim; neurosis de guerra, de Freud; traumatización secuencial, de Keilson, y trauma psicosocial, desde la psicología de la liberación de Martín-Baró. A partir de estos explica la importancia de diseñar e implementar programas y proyectos que permitan disminuir el trauma vivido por las víctimas del desplazamiento forzado en Colombia, con el fin de brindarles un espacio para la resolución y afrontamiento de dichas vivencias, que se refleje a mediano y

4 Para mayor información, consultar la página web de la Sociedad Española para el Estudio de la Ansiedad y el Estrés: http://www.ucm.es/info/seas/tep/index.htm

largo plazo en una mejor calidad de vida tanto en la dimensión social como en la psicológica.

De esta manera se hace necesario entender, en clave de género, la reconstrucción de la memoria histórica, así como comprender la identidad colectiva de la población en situación de desplazamiento, sin dejar de lado las particularidades del recuerdo. Al respecto, Medina (2008) recuerda que la memoria ofrece un conjunto de utensilios colectivos, sociales y culturales para afrontar el presente. Esta singularidad de la remembranza y la posibilidad de activar el pasado en el presente es, en palabras de Ricœur (citado en Balaguer, 2002), lo que hace valiosa su recuperación desde aquellas personas que han vivido y viven de manera directa los eventos.

Lo anterior no niega la capacidad de resiliencia, tratada por Meertens (2004, 2007): lo que se propone es fortalecer la atención psicosocial integral por medio de la reconstrucción de la memoria histórica de las personas en situación de desplazamiento forzado, a través de un trabajo conjunto entre la sociedad civil, la academia y el Estado.

Referencias

Acción Social (2009). Agencia Presidencial para la Acción Social y la Cooperación Internacional. Recuperado de http://www.accionsocial.gov.co/contenido/contenido.aspx?catID=295&conID=1933

Alcaldía Mayor de Bolgotá, Secretaría Dsitrital de Gobierno (2002-2007). Bogotá positiva. Gobierno de la Ciudad. Recuperado de http://www.gobiernobogota.gov.co/content/view/57/112/

Alcaldía Mayor de Bolgotá, Secretaría Distrital de Gobierno (2011). *Ruta de oferta institucional para la población en situación de desplazamiento forzado en el Distrito Capital*. Código G-115302-01.

Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados (Acnur) (2002-2007). Recuperado de http://www.acnur.org/crisis/colombia/desplazamiento.htm

American Psychiatric Association (APA) (s.f.). DSM-IV. Recuperado de http://www.psicoarea.org/dsm_iv.htm

Balaguer, V. (2002). *La interpretación de la narración: la teoría de Paul Ricœur.* Pamplona: Eunasa.

Bello, M. (2004). *Desplazamiento forzado, dinámicas de guerra, exclusión y desarraigo.* Bogotá: Universidad Nacional de Colombia - Office of the United Nations High Commissioner for Refugees.

Bertaux-Wiame, I. (1983). La perspectiva de la historia de vida en el estudio de las migraciones interiores. En *Biografía y sociedad* (pp. 262-280). California: Sage.

Castaño, B. L. (2004). A propósito de lo psicosocial y el desplazamiento. En Bello, M. *Desplazamiento forzado, dinámicas de guerra, exclusión y desarraigo* (pp. 187-196). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia - Office of the United Nations High Commissioner for Refugees.

Coffey, A. y Atkinson, P. (1996). *Encontrar el sentido de los datos cualitativos: estrategias complementarias de investigación.* Londres: Sage.

Congreso de la República de Colombia (1997, 18 de julio). Ley 387 de 1997, por la cual se adoptan medidas para la prevención del desplazamiento forzado; la atención, protección, consolidación y estabilización socioeconómica de los desplazados internos por la violencia en la República de Colombia. Recuperado de http://www.disaster-info.net/desplazados/legislacion/Ley387de1997.pdf

Consultoría para los Derechos Humanos y el Desplazamiento (Codhes) (2009). Recuperado de http://www.codhes.org/

Cortazzi, M. (1993). Narrativas y relatos. En Coffey, A. y Atkinson, P. (1996). *Encontrar el sentido de los datos cualitativos. Estrategias complementarias de investigación*. Londres: Sage.

Dohrenwend, B. (1996). Modelo de estrés psicosocial. En Hombrados Mendieta, M. I. (Ed.). *Introducción a la psicología comunitaria*. Archidona: Aljibe.

Freud, S. (1920). Más allá del principio del placer (vol. XVIII). En *The standard edition of the complete psychological works of Sigmund Freud*. Londres: Standard Edition.

García Mendoza, J. (2007). Memoria colectiva y olvido social. En Aguilar, M. Á. y Reid, A. (comps.). *Tratado de psicología social. Perspectivas socioculturales* (pp. 15-42). Barcelona: Anthropos.

Halbwachs, M. (1968). Memoria colectiva y memoria histórica. *La mémoire collective* (pp. 209-219). París: PUF.

Jelin, E. (2006). *Los trabajos de la memoria. Memorias de la represión*. Madrid: Siglo XXI.

Labov, W. (1972). *Modelos sociolingüísticos*. Madrid: Cátedra.

Labov, W. (1982). Building on empirical foundations. En Lehamann, W. & Malkiel, Y. (Eds.). *Perspectives on historical linguistics*. Austin: John Benhamins.

Marqués, J., Páez, D. y Serra, A. (1998). Procesos de memoria colectiva asociados a experiencias traumáticas de guerra: reparto social, clima emocional y la trasmisión de la información transgeneracional en el caso de la guerra colonial portuguesa. En Páez, D., Valencia, J. F., Pennebaker, J. W., Rimé, B. y Jodelet, D. (Eds.). *Memorias colectivas de procesos culturales y políticos*. Bilbao: Universidad del País Vasco.

Martín-Baró, I. (1990). *Psicología social de la guerra: trauma y terapia*. San Salvador: Universidad Centroamericana. Recuperado de http://www.psicosocial.net/index.php?option=com_docman&task=docclick&Itemid=1&bid=78&limitstart=0&limit=3

Medina Doménech, R., García-Miguel, M. M. y Molina Rueda, B. (Eds.) (2008). *Memoria y reconstrucción de la paz. Enfoques multidisciplinares en contextos mundiales*. Madrid: Catarata.

Meertens, D. (2004). *Género, desplazamiento, derechos*. Bogotá: Alto Comisionado de Naciones Unidas para los Refugiados - Universidad Nacional de Colombia.

Meertens, D. (2007). El género de la seguridad humana: paradigmas, políticas y dinámicas sociales en torno al desplazamiento forzado. En Puyana, Y. y Arango, L. G. (Comps.). *Género, mujeres y saberes en América Latina. Entre el movimiento social, la academia y el Estado*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia - Centro Latinoamericano de Sexualidad y Derechos Humanos - Tercer Mundo. Recuperado de http://hdl.handle.net/10245/995

Páez, D. y Igartua, J. (1998). El arte y el recuerdo de hechos traumáticos colectivos: el caso de la guerra civil española. En Páez, D., Valencia, J. F., Pennebaker, J. W., Rimé, B. y Jodelet, D. (Eds). *Memorias colectivas de procesos culturales y políticos*. Bilbao: Servicio Editorial de la Universidad del País Vasco.

Páez, D., Basane, N. y González, J. (1998). Memoria colectiva y traumas políticos: investigación transcultural de los procesos sociales del recuerdo de sucesos políticos traumáticos. En Páez, D., Valencia, J. F., Pennebaker, J. W., Rimé, B. y Jodelet, D. (Eds.). *Memorias colectivas de procesos culturales y políticos*. Bilbao: Universidad del País Vasco.

Quiñonero, L. (2008). Epílogo: vidas, memorias y otras metáforas. En García-Miguel, M., Molina Rueda, B. y Medina Doménech, R. M. (Eds.). *Memoria y reconstrucción de la paz. Enfoques multidisciplinares en contextos mundiales*. Madrid: Catarata.

Ricœur, P. (1999). *Historia y narratividad*. Barcelona: Paidós.

Rodríguez Cely, L. A., Botero, E. y Castellanos Ramírez, M. (2002). Intervención psicosocial en situaciones de violencia. En VI Encuentro de Egresados de la Especialización en Familia. Cali: Pontificia Universidad Javeriana.

Sociedad Española para el Estudio de la Ansiedad y el Estrés (SEAS) (2009). Recuperado de http://www.ucm.es/info/seas/tep/index.htm

Soler, S. (2003). *Discurso y género en historias de vida*. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo.

Vázquez Sixto, F. (1998). Vivir con el tiempo en suspenso: notas de trabajo sobre transiciones políticas, memorias e historia. *Revista Antrhopos, 177.*

Relato sobre el accionar violento en las montañas de Buenos Aires (Cauca) durante los últimos 55 años: un testimonio vivo de memoria*

*Federico Guillermo Muñoz***

Yo no me voy, yo no me voy, yo no me voy,
yo aquí me quedo, es la tierra donde nací,
es la tierra donde crecí y aquí me muero.

("Yo no me voy", canción de José
Édier Solis, habitante de Buenos Aires, Cauca)

---

* Este texto se basa fundamentalmente en el estudio de caso "Buenos Aires (Cauca): ancestrales costumbres, hechos de destierro y conflictos sociales, políticos, armados", que hace parte del trabajo de grado *Reconstrucción de las trayectorias de vida de tres víctimas de destierro. Estudio de casos*, elaborado para optar al título de magíster en Sociología.

** Magíster en Sociología de la Universidad del Valle. Miembro del grupo de investigación "Sujetos y Acciones Colectivas", adscrito a la Escuela de Trabajo Social y Desarrollo Humano de la misma universidad. Docente del programa de Sociología de la Universidad del Valle. Correo electrónico: fgmc25@yahoo.com

Breve análisis del contexto: a manera de preámbulo

Para poder reflexionar sobre el esfuerzo que hicieron algunos mayores[1] que habitan las montañas de Buenos Aires por recordar los diversos impactos de la violencia política, creemos conveniente comenzar con un análisis del contexto actual de conflicto armado, social y político que se vive en ese territorio, lo que en parte explica la continuidad de la violencia en esta codiciada zona.

En el cerro La Teta, donde convergen los hermanos municipios de Suárez y Buenos Aires, al norte del departamento del Cauca, la minería ha sido concebida por las comunidades indígenas y negras, que habitan este territorio desde hace muchos años, como un arte heredado ancestralmente. Recientemente, este oficio, en la mayoría de los casos desempeñado de manera artesanal, ha tenido que enfrentarse a una estrategia que podría caracterizarse como prácticas previas al despojo, a partir de la cuales se vienen presentando amenazas, señalamientos, desplazamientos forzados, asesinatos selectivos, desapariciones, masacres y otro tipo de acciones que, empíricamente se ha evidenciado, buscan el destierro de algunas comunidades mineras que han sustraído el oro durante varias generaciones, ya sea de la montaña o del río.

Esta situación viene sucediendo en medio de un contexto difícil para las comunidades: histórica presencia de las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (Farc) en las montañas del norte del Cauca, reciente militarización de la vida social y comunitaria, múltiples infracciones al Derecho Internacional Humanitario (DIH) y violaciones de derechos humanos. Además, se ha venido gestando una reconfiguración narcoparamilitar, que se mezcla con la inusitada proliferación de cultivos de coca en las montañas de Buenos Aires, acompañada de una migración masiva de colonos provenientes de Putumayo y Nariño.

1 La comunidad afrocolombiana de Buenos Aires respetuosamente llama así a los adultos mayores.

Actualmente se desarrolla un proyecto piloto de reparaciones colectivas propuesto por la Comisión Nacional de Reparación y Reconciliación (CNRR); se han realizado, además, algunos actos de reparación simbólica; ciertas organizaciones de víctimas y ONG que acompañan sus procesos efectuaron un ejercicio local de reconstrucción de la memoria, que buscó contrarrestar el olvido y recordar lo que pasó en tiempos de dominio y control territorial, social y político del Bloque Calima de las Autodefensas Unidas de Colombia (AUC). Durante el periodo 1999-2004, las AUC tuvieron un centro de operaciones en esta zona, de acuerdo con el testimonio de un líder de una organización conformada por víctimas, en su mayoría de la masacre del Naya:

> Ellos inicialmente llegan a unas haciendas de acá del Valle, hablo de Timba, Valle, y al corregimiento de Robles; una finca del señor Pacho Herrera, narcotraficante, una finca que queda por allá en Barejonal, una finca La Ferreira. En esos sitios ellos se ubican, llegan ahí, empiezan a hacer inteligencia. La primera incursión como tal la hacen el 9 de junio [de 2000], cuando matan a dos personas, jóvenes de acá de la zona […] Al otro día matan a cuatro personas en la vereda San Francisco. Pero antes de aparecerse en junio, ellos ya estaban aquí desde el mes de marzo, en esa finca. Ellos vinieron y allá tenían su centro militar de operaciones y toda esa infraestructura y logística. Y venían acá, pero de civil, o sea, venían a hacer inteligencia acá.

El trabajo de campo que impulsó la escritura

Los impactos que dejó en la zona el accionar violento de las AUC se remiten a la historia reciente, pero las comunidades de Buenos Aires han debido soportar diversas influencias armadas en los últimos 55 años. Durante el proceso del trabajo de campo de mi tesis de maestría tuve la oportunidad

de participar en una actividad local de recuperación de la memoria[2], llevada a cabo en la vereda La Alsacia, encaramada en las montañas bonaerenses, a partir de lo cual se intentó recordar y recrear algunos de esos acontecimientos violentos.

Poniendo en práctica la técnica de cartografía social, la comunidad participante construyó su versión de lo acontecido, a partir de la pregunta "¿cómo era Buenos Aires antes?". De esta manera, mujeres, niñas y niños, jóvenes y mayores se dividieron en grupos de trabajo y reflexionaron sobre lo sucedido.

Las jornadas en La Alsacia fueron productivas, y los testimonios permitieron rememorar que el río Cauca antes no se "comía" la tierra, que es importante "recordar para vivir y vivir para resistir", que se han perdido algunas tradiciones, como las costumbres gastronómicas y la forma de tratar a las personas, porque la mayoría de jóvenes "andan en otra…". Ya casi nadie recuerda al gurre, animal silvestre y comestible que simboliza el robo de la dignidad y los procesos de resistencia, "porque logra sobrevivir a los cambios". Algunas personas han dejado a un lado las costumbres afroancestrales.

Una señora recordó cuando su abuela la llevaba al río a "minear" con una batea, a buscar oro. "Antes con 50 pesos uno llevaba bastante, hoy con 50.000 no lleva nada". Extrañaba la costumbre de moler maíz para hacer envueltos y cómo en el pasado mandaban a niños y niñas a misa sin zapatos, pero "ahora no salgo ni a la esquina sin chanclas", comentó una señora. "Ya se han olvidado las formas en que a uno lo curaban antes […] En otros tiempos a las personas mayores se les hacía venia" (notas de campo, 9 de julio de 2009).

2 El ejercicio se enmarcó en el proyecto "Acompañamiento jurídico para la defensa de los derechos étnico- territoriales de las comunidades de Buenos Aires y Suárez (Cauca)", desarrollado entre la Asociación de Víctimas Renacer Siglo XXI, la Empresa Comunitaria Brisas del Río Aguablanca (Ecobra), la Corporación AVRE, la ONG Sembrar y el Proceso de Comunidades Negras (PCN) (Notas de campo en La Alsacia, 9 y 10 de julio de 2009).

Uno de los mayores que participó en el ejercicio de rememoración fue don Miguel Carabalí Charrupí, cuyo testimonio impulsó la construcción de este documento. Él compartió con entusiasmo parte de su vida. Hemos podido recuperar una versión sobre las historias de violencia en la zona a través del relato de don Miguel, campesino de memoria prodigiosa, quien evocó su recuerdo de lo acontecido en estas montañas durante los últimos 55 años.

Nuestro interés por enfrentar críticamente el pasado radica en querer contribuir a esclarecer algunos hechos, revelar causas, autores, intencionalidades, sacar a la luz ciertas cuestiones que se quieren ocultar. En suma, analizarlo y reflexionarlo, para aumentar su comprensión, a través de testimonios que permitan el reconocimiento de las víctimas, es decir, que estas tengan la oportunidad de contar, narrar, testimoniar lo vivenciado, asumiéndose como sujetos activos, políticos, partícipes y propositivos (Barahona, González y Aguilar, 2008).

Don Miguel nació en Buenos Aires el 29 de septiembre de 1941, ha estado prácticamente toda su vida en este territorio y fue víctima del accionar paramilitar del Bloque Calima. En La Alsacia, a partir de la rememorización, profundizó en el origen de sonoros apellidos, muy comunes en Buenos Aires y Suárez, como Aponzá, Ocoró, Arará, Popó, Mina, Charrupí, Carabalí, y durante el ejercicio recordó el origen de uno de los suyos:

> Pues mire, yo el "Charrupí" si no tengo claro el origen. Pero mi apellido "Carabalí" sí, lo tengo claro en todas las investigaciones que he hecho; yo investigué en el año 65 en Puerto Tejada, cuando pasó el problema de Nelson Mandela, que lo tenían preso, ¿cierto? Entonces en ese año había acabado yo de salir del Ejército, y estaba en Puerto Tejada y un señor que era fuerte de Puerto Tejada, que se llamaba Sabas Casarán, y un señor Marino Paz y Marino Viveros, uno que era médico […]
>
> Yo estaba parado un día conversando con un amigo, que habíamos salido del Ejército, en un almacén que le decían "El Barato". Y cuando

> pasaban ellos, uno de ellos me oyó conversando y le dio ganas de mirarme, y ahí mismo me llamó y me dijo que fuera donde él, y yo pues medio sorprendido, y me dijo: "No, venga, que no le voy a decir nada malo". Y entonces yo fui y me dijo: "Vea, nosotros vamos a tener una reunión ahorita en la casa del doctor Marino Paz, y lo necesitamos a usted". Y le dije: "No, pero es que yo no conozco...". Y él me dijo: "No, camine de una vez".
>
> Y me llevaron allá, y ese día era pa' solidarizarnos con la causa de Nelson Mandela […] Y me dijeron: "Usted como joven tiene que ser el primer joven negro que se solidarice con la causa de Nelson Mandela". Y ahí fue que ya dijeron: "A usted por su apellido le toca". Y entonces yo les pregunté que de dónde venía mi apellido, y me dijeron que era nigeriano (entrevista con don Miguel Carabalí Charrupí, La Alsacia, 10 de julio de 2009).

Así como don Miguel recordó, hizo memoria y reconstruyó historia, también lo hicieron otros mayores afrocolombianos, como don Ananías, que lamentó la incursión de los actores armados en la zona y los falsos rumores que difundió el Bloque Calima en diciembre de 2000, cuando "se vaciaron las montañas", logrando su objetivo de propagar el miedo y desterrar a las comunidades. También don Carlino declamó una copla alusiva a las mujeres, siguió de cerca la conversación que tuve con don Miguel, le cubrió algunos olvidos, pero no logró recordar mucho. De pronto a veces es mejor olvidar.

La memoria del pasado aflora ocasionalmente e invade el espacio social donde se recuerda, permitiendo incorporarlo, elaborarlo, procesarlo, trabajarlo, darle un lugar, lo que implica pensar y analizar las presencias y sentidos de un pasado que se quiere y puede conservar. Entonces la memoria se revisa y se resignifica en periodos siguientes a los hechos victimizantes, logrando de esta manera transitarla, controvertirla y, en algunos casos, tener una construcción conjunta del pasado (Jelin, 2004).

¿Qué sabemos acerca de los mayores que habitan las montañas de Buenos Aires?

Muchos hacen parte de la comunidad afrocolombiana, lo que implica un modo particular de asumir el territorio, la vida en comunidad, el comportamiento en sociedad. Sus costumbres han sido heredadas y son inculcadas a las generaciones siguientes: valorar el territorio, trabajar la tierra, respetar a la comunidad vecina.

Los moradores han pasado gran parte de su existencia en ese territorio, lo han caminado, recorrido y cultivado, como campesinos que en su gran mayoría son, aunque otros se han dedicado a la minería, oficio de gran relevancia para la idiosincrasia del territorio que comprende los municipios de Buenos Aires y Suárez: la consideran y asumen como un arte heredado ancestralmente[3]. En ciertos casos, sobre todo en tiempos pasados, se mezclaba agricultura y minería como formas de subsistencia.

Los mayores son respetados, reconocidos socialmente por la comunidad afrocolombiana y generalmente se les escucha y se les hace caso a sus consejos. Al conversar con ellos, se aprende. Irradian una energía de tranquilidad; pareciese que les sobrara paciencia. Encarnan sabiduría en palabra, forma de afrontar la vida y convivencia en sociedad. Están abiertos a transmitir sus conocimientos, compartir sus historias, recordar con generosidad, como lo hizo don Miguel en su relato sobre la violencia en Suárez y Buenos Aires durante los últimos 55 años, que consideramos un testimonio vivo que podría constituirse en el comienzo de un proceso de recuperación de la memoria.

3 La persona víctima del destierro en Buenos Aires, que compartió su historia para construir el estudio de caso mencionado, afirmó: "[…] El tema de la minería, que es otro arte. Desde que nos arrancaron de África fueron unos al tema de la agricultura y otros al tema de la minería […] Suárez era corregimiento de Buenos Aires hasta antes del noventa. A través de los siglos hemos venido acá en la práctica tradicional del manejo de la minería de una forma artesanal. Hay un arte en la explotación de minería, que se llama "canalones", que es única en Buenos Aires y que se utilizó en épocas de la Colonia acá, cuando estaban los españoles. Una metodología de explotación de la minería de una manera artesanal, una tecnología única y muy efectiva".

Un comienzo, porque su testimonio podría ser complementado con el de otros mayores, como don Carlino y don Ananías, que también participaron en el ejercicio de recuperación de la memoria en La Alsacia. Lo que sí nos queda claro es que falta mucho por saber sobre los mayores; es bastante lo que podríamos conocer, pero el tiempo pasa, los años siguen sumando achaques, menguando la energía, afectando la salud, y no sabemos si disminuyendo la actitud y la motivación por recordar.

Los esfuerzos por recordar colectivamente involucran agentes sociales que buscan confrontar las memorias oficiales, dominantes, hegemónicas, que en ocasiones manipulan lo sucedido y tienen intenciones homogeneizadoras para posicionar una sola versión de lo vivido durante periodos de violaciones masivas a los derechos humanos.

Frente a políticas, intenciones y estrategias que le apuestan al olvido, existen memorias alternativas, en contracorriente a lo establecido, que cuestionan las versiones oficiales. Quienes las impulsan son considerados por Jelin (2004) como agentes de la memoria, que le dan un uso político y público, la apropian, reivindican, luchan por protegerla, preservarla, difundirla.

Es entonces cuando las víctimas pueden desplegar contramemorias que hagan contrapeso a las políticas de olvido; contramemorias que resistan a la "ocultación deliberada e inconsciente". Pero estas posturas en contra del olvido no pueden confundirse con una memoria particular que se imponga como memoria social; la reflexión debe girar en torno a cómo las memorias colectivas están íntimamente relacionadas con los grupos sociales que las "producen" (Sánchez, 2003).

Quien promueve las memorias alternativas, las contramemorias, puede ser considerado como un emprendedor de la memoria:

> Se involucra personalmente en su proyecto, pero también compromete a otros, generando participación y una tarea organizada de carácter colectivo […] Es un generador de proyectos, de nuevas ideas y expresiones,

> de creatividad –más que de repeticiones–. La noción remite también a la existencia de una organización social ligada al proyecto de memoria […] Pretenden el reconocimiento social y de legitimidad política de una (su) versión o narrativa del pasado. Y que también se ocupan y preocupan por mantener visible y activa la atención social y política sobre su emprendimiento (Jelin, 2004, pp. 48-49).

¿Qué nos relató un mayor, basado en el recuerdo y el olvido, sobre la violencia en Buenos Aires durante los últimos 55 años?

Don Miguel Carabalí Charrupí ha vivido prácticamente toda su vida en la vereda Materón, perteneciente al corregimiento El Porvenir. Ahí tiene su vivienda y ha cultivado la tierra, lo que le ha permitido sacar adelante a su familia y ser considerado como un campesino trabajador y honesto, que es respetado por la comunidad afrocolombiana. Tiene 70 años, pero por su apariencia física pareciera de menos edad. Siempre lleva puesto un sombrero y nunca lo desampara un reloj grande en su mano izquierda.

El relato que recuperamos surgió de una entrevista semiestructurada, realizada en la vereda La Alsacia el 10 de julio de 2009, y como todos los testimonios, expresa una memoria fragmentaria, ciertas lagunas y algunos olvidos, que se manifiestan en frases como "se me viene aquí y se me vuelve y se me va… Bueno, cuando me acuerde le digo".

Cada víctima tiene derecho a reconstruir lo que le sucedió, a no ser partícipe de la estrategia que con intencionalidad pretende "pasar la página" e invita a olvidar; empero, el olvido es una posibilidad, en tanto puede darse una fracasada experiencia de la memoria. Esto puede ocurrir ya que la memoria es fragmentaria, el ejercicio de recordar es una experiencia de rememoración que puede tener huecos, baches, vacíos, olvidos y omisiones. Incluso, en algunos casos la memoria puede tener exageraciones o, en un contexto donde esta tenga alguna intencionalidad, se puede dar

una sobreinterpretación, como ha sucedido con el caso del holocausto Nazi (Sarlo, 2006).

La conversación con don Miguel se concentró en recuperar historias vividas, anécdotas recordadas e impresiones sentidas sobre la presencia e influencia de muy diversas expresiones armadas que hicieron presencia en las montañas de Buenos Aires durante los últimos 55 años. Él comenzó remontándose hasta el primer recuerdo de esas influencias violentas:

> Pues mire, en Buenos Aires, cuando nos criamos nosotros, simplemente no había nada de sectores armados, no se conocía nada. Cuando empezaron a resultar fue en el año 54 o 55, por ahí en el 55; empezó a salir una gente a la que le decían "los salteadores de caminos"… Don Carlino, ¿usted recuerda?[4]
>
> Los salteadores salían a saltear a la gente en los caminos, para robarles las cosas. Entonces salían los salteadores, que era lo que uno conocía como gente mala.

De acuerdo con lo evocado por don Miguel, fue a mediados de los años cincuenta cuando llegaron los primeros armados, que él primero llama "bandoleros" y luego "chusmeros". A partir de una fragmentada anécdota recrea lo vivenciado en ese momento, más de 50 años atrás:

> Bueno, en el año… por ahí en el año 57 se conoció de los primeros armados, que les llamaban los "chusmeros". Se dijo que llegaban unos chusmeros a San Francisco. Entonces en ese tiempo toda la gente salía, venía a trabajar a Buenos Aires, a sus montañas, que esto lo llamábamos "la montaña".

4 Durante la conversación, don Carlino, otro mayor afrocolombiano, campesino de la zona, de más edad que don Miguel, estuvo escuchando atentamente el testimonio, y aunque no participó activamente, creemos que realizó un ejercicio de recordar lo sucedido, ya que en algunas oportunidades intentó complementar el testimonio de don Miguel.

> Era un lunes, había una señora… El apellido se me olvida; en todo caso, el marido sí se llamaba, este… Enrique Lugo. Ellos eran mineros, habían hecho unas minas en el alto San Francisco, y esos salteadores… esos chusmeros habían venido a asaltar la finca, la mina. Entonces ella por allá sola, ella era una mujer muy buena; a todos los campesinos, cuando pasaban por ahí, ella les daba su plato de mazamorra, aguapanela, y todo el mundo le llevaba plátano, yuca; ella no compraba nada de revuelto.
>
> Entonces cuando ella gritó, toda la gente se paró a ver qué era. Ella pidió auxilio y todo mundo corrió. Ese día salía gente de una parte y de otra y encerraron a esa gente, y esa gente corra y corra. Eran tres, hasta que cayeron a una quebrada que se llama Charco Azul; y allá se enterraron por esa quebrada y eso le prendieron candela a esa loma, y los tipos se metían a los pozos donde veían que la candela no… Pero allí los sacaron, y en ese tiempo pues no había carro, no había nada, sino todo era el tren, que pasaba por San Francisco. Entonces llegaron y los amarraron y fueron y se los entregaron a la PM, que era la que andaba en el tren, los soldados, que les decían la PM. Y se los entregaron a ellos y ellos se los llevaron. Ese fue el primer accidente armado que se sintió en Buenos Aires.

Considera don Miguel que fue en 1958 cuando por las montañas pasó el que considera el primer "terrorista", que se hacía llamar "Plumas Verdes", asesinado en la estación de Policía de Timba, en la parte plana del municipio. También evocó la presencia en la zona del "Capitán Rayo", militante del partido Liberal y quien asesinó a cuatro conservadores en un recorrido que lo llevó desde Materón hasta el casco urbano de Buenos Aires. Como recuerda don Miguel, "en ese tiempo mataban más era por política, era el partido Liberal y el partido Conservador". Posteriormente llegó una estructura armada más organizada, que la gente conocía como "la Policía Cholavita".

Tras breves alusiones a las guerrillas liberales de los Llanos, donde mencionó a Guadalupe Salcedo y a "un negro chocoano" que llamaban "La Osa", dio un salto a otro tipo de expresiones armadas, más enmarcadas en el contexto de conflicto armado, social y político, como la guerrilla de las FARC y la Coordinadora Nacional Guerrillera, que se caracterizaban por su clandestinidad, ya que "…ellos entraban y salían, pero uno no los veía […]No se dejaban ver, uno sentía apenas por la noche los perros latir".

> La guerrilla de las FARC entró acá casi como en el año… como en el año 72, del 72 al 73. Porque el primer comandante que entró acá, llamado Daniel, a ese lo mataron en Munchique; él salió del Naya, él iba con tres compañeros y ahí unos policías de Buenos Aires lo mataron, ahí en Munchique. Él entró con trece… o me parece que era con siete hombres.

Luego da un salto a los años ochenta, cuando "ya se sintió el impacto propiamente de la guerrilla acá, fue cuando la Coordinadora…". Recuerda que fue en ese momento cuando se agudizaron los enfrentamientos:

> Fue fuerte, fue el primer impacto más fuerte que hemos tenido en toda la zona; conocimos los aviones bombardeando […] Era por ahí entre 1985 y 86. Porque nosotros no sabíamos cómo un avión bombardeaba una zona. Y ese día inclusive fue que mataron a un guerrillero que le decían "Alfaro Díaz". Y en esa ocasión, de esa montaña uno oía que llegaba esa avioneta lanzando bombas; entraban como seis avionetas a bombardear.

Comenzaron entonces a vivirse profundos cambios en la cotidianidad de la montaña:

> Ahí se empezó… Uno que no ha sido acostumbrado a esas cosas, ya empieza a sentir miedo, ya no se desplaza pa' donde quiera; porque nosotros acostumbrábamos ir de ahí de mi vereda donde yo más

> permanecía, que era Materón, nosotros nos íbamos de ahí a la una de la mañana para Buenos Aires con las cargas.
>
> Y uno a la hora que quisiera cargar, después de que tuviera el tiempo bueno y bonita luna, uno decía "vámonos con la luna, por las trochas". Y uno cargaba sus bestias y salía por las trochas y tranquilo llegaba a su casa. Pero cuando ya empezó a haber esa descomposición, ya la gente no pudo volver a salir, ya todo mundo le tenía miedo a la salida […], ya la gente empezó a sentir temores, empezó a tener temor por sus hijos, que de pronto fueran a quitárselos.

Otra guerrilla con influencia en los ochenta fue la del M-19, que tuvo amplia presencia en el Cauca y que en Buenos Aires intentó "regular" algunos conflictos sociales y familiares:

> El M-19 tuvo todo esto. Inclusive, aquí estuvo este Rosemberg Pabón, y acá, en esta zona, estuvo este Andrés Almarales y estuvo este otro… Claro que Andrés Almarales no duró mucho. Pero acá estuvo Rosemberg Pabón y otro, no me acuerdo […] Como siempre hacen los grupos, cuando llegan siembran el terror a todo mundo, queriendo acabar con todo, arrasar con todo. Pero después ellos no…, ya se apaciguaron con la gente. El que robaba era el que lo mataban. Claro que hicieron matar mucha gente.
>
> Porque por lo menos acá había unas mujeres muy… ¿cómo le dijera?, chismosas, que llegaban y no les caía bien una persona y por cualquier cosita ahí mismo le informaban, y en ese tiempo, desde que ellas informaban, los mataban, sin preguntar. Entonces con los tiempos ellos empezaron a mirar que habían cometido unos errores y ya llamaron a reunión. Y entonces ahí ya fue cuando comenzaron a decir que si una persona iba a denunciar a otra persona, y que no tuvieran pruebas de lo que había hecho, entonces los mataban a todos dos. Y ahí fue cuando ya empezaron bochinches y matazones.

Tras la desaparición de la Coordinadora y la reinserción del M-19, en Buenos Aires solo las Farc tuvieron una presencia sostenida. Entre 1977 y 1978, don Miguel fue requisado en un retén por unos hombres armados, "supuestamente soldados", en lo que pareciera ser, según sus recuerdos anecdóticos, una de las primeras acciones de grupos paramilitares en la zona. Lo que sí recuerda con claridad es la versión sobre la llegada de los paramilitares del Bloque Calima en el año 2000:

> Eso sí borró todo, eso sí borró todo, porque le digo que la guerrilla sí causó impacto fuerte, esos sí crearon un impacto demasiado… Eso se manifestó en que la gente ya empezó a sufrir mucho, porque le mataban sus hijos, sus hermanos, sus sobrinos, sus primos, sus amigos, todos, mejor dicho. Y el trato, un trato tan cruel…
>
> Inclusive hubo una ocasión, ahí en Timba, yo venía en la chiva de El Ceral, y había un comandante de esos haciendo un retén en la salida de Timba. Y empezó: "Que bajen todas esas remesas". Y no le dejaban subir las remesas a la gente. "Bajen todas esas remesas, que eso es pa' esos hijuetantas yo no sé qué". Y entonces dije: "¡Huy!, yo pensé que todavía vivíamos en Colombia".
>
> Pero le cuento que yo no sé… estuve con Dios encima, que ese hombre no me mató porque no… Pero qué hombre para sentirse tan ofendido, y me decía: "Sí, en Colombia sí vivimos, pero no es tan democrática como la cree usted".

Reflexión final: lo que dejó el ejercicio de recuperación de la memoria en La Alsacia

Actualmente se vive en Buenos Aires un contexto complicado de reconfiguración narcoparamilitar y procesos de revictimización, lo que dificulta la intención de recordar la violencia soportada durante tantos años y

complejiza la postura de exigir y reivindicar los derechos a la verdad, justicia y reparación.

El énfasis que se ha hecho en la posibilidad de recuperar un relato que contribuya a la recuperación de la memoria de lo sucedido en Buenos Aires no es una apología a los mayores; nuestra intención no es "endiosarlos" ni idealizarlos. Sentimos admiración hacia ellos y respeto por su testimonio, pero somos conscientes de que tienen defectos, cambios sustanciales en su temperamento y en algunas ocasiones quieren tener la razón a como dé lugar.

De acuerdo con lo que hemos reflexionado sobre la memoria a partir del estudio de enfoques como el de Halbwachs, creemos que está hecha de los recuerdos alojados en la dimensión interior de quien evoca; sin embargo, en un contexto mediado por el contacto entre la sociedad y "nosotros" se gesta un apoyo en algunos marcos (tiempos y espacios) de la memoria colectiva. Es difícil creer que los recuerdos puedan ser considerados como puramente interiores, que solo se conserven en la memoria individual, ya que de alguna manera reproducen la percepción colectiva de lo sucedido, integrando nociones y lógicas. Así, esas imágenes individuales que subsisten, persisten y resisten en la conciencia, paulatinamente reaparecen y forman el recuerdo.

El pasado no se conserva intacto en las memorias individuales, al transitar por diferentes experiencias e individuos. De esta manera, el contexto social en el que se desenvuelve quien recuerda contribuye a comprender, evocar, mantener vigente o reconstruir momentos del pasado:

> Sin lugar a dudas, resulta difícil modificar el presente, ¿pero no lo es mucho más, con ciertas reservas, transformar la imagen del pasado, que existe del mismo modo, virtualmente al menos, en el presente, dado que la sociedad siempre conserva en su pensamiento los marcos de su memoria (Halbwachs, 2004, p. 337).

Quien evoca recuerdos, apoyándose en marcos de la memoria social, lo hare en el marco de un grupo social. Podríamos proponer entonces, en el caso de los mayores de Buenos Aires, que su memoria tiene una función colectiva y social (Halbwachs, 2004).

Creemos que un ejercicio de rememoración colectiva, como el que se llevó a cabo en La Alsacia, permite construir acuerdos, recordar en conjunto, divertirse recordando (risas, bromas pesadas, "montadera", "recocha"). En esta situación, entre mujeres y hombres emergen vínculos familiares y sociales de antaño, que los y las unen, las y los fortalecen como comunidad afrocolombiana.

Los mayores comparten su proceso de rememorar sobre la violencia en su territorio, en tanto su memoria es generosa y se reconoce el esfuerzo que hicieron por recordar lo sucedido: se resitúan en los territorios caminados, que han hecho parte de su biografía y donde han vivido; se recuperan sus relatos y testimonios, aquellas historias por contar, personajes sin nombrar, situaciones experimentadas, hechos acontecidos; en suma, se habla del territorio con propiedad.

Tal como lo afirmamos, el ejercicio de cartografía social con los mayores de Buenos Aires y la entrevista realizada a don Miguel pueden ser insumos para comenzar un proceso de recuperación de la memoria sobre la violencia en esta zona. Creemos posible y viable retomar el contacto con los mayores, a quienes postulamos como "emprendedores de la memoria".

Un buen comienzo pudo haber sido el reencuentro con don Carlino, durante la Conmemoración de los 10 Años de la Masacre del Naya, un acto de reparación simbólica que se llevó a cabo el 11 de abril de 2011, en lo que alguna vez fue la plaza de mercado de Timba (Cauca). Aquel día lo noté disminuido y cansado, su salud estaba bastante precaria y no apreció la energía que desplegó durante el ejercicio de recuperación de la memoria en La Alsacia. Le propuse que realizáramos una actividad de rememoración colectiva, junto con don Miguel y don Ananías, que profundizara en los

hechos de violencia vividos en el territorio durante los últimos 55 años. La idea le sonó y se mostró dispuesto a participar.

El reto ahora es seguir apoyando estos incipientes procesos que se impulsan desde las comunidades locales, al igual que contribuir, de alguna manera, a recuperar las versiones de lo sucedido, desde las voces de las personas que lo vivieron, como es el caso de algunos mayores que habitan las montañas de Buenos Aires.

Referencias

Barahona, A., González-Enríquez, C. y Aguilar, P. (2008). La política de la memoria: justicia transicional en sociedades en proceso de democratización. Romero, M. (Ed.). *Verdad, memoria y reconstrucción. Estudios de caso y análisis comparado* (pp. 169-223). Bogotá: Centro Internacional para la Justicia Transicional.

Halbwachs, M. (2004). *Los marcos sociales de la memoria*. Caracas: Anthropos.

Jelin, E. (2002). Las luchas políticas por la memoria. En *Los trabajos de la memoria* (pp. 39-62). Madrid: Siglo XXI - Social Science Research Council.

Sánchez, G. (2003). *Guerra, memoria e historia*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.

Sarlo, B. (2006). Posmemoria, reconstrucciones. En *Tiempo pasado. Cultura de la memoria y giro subjetivo. Una discusión* (pp. 125-157). México: Siglo XXI.

Narrativa, violencia y memoria: rupturas y secuencias

*Patricia Reyes Aparicio**

Escribes lo que has leído, lo que, al leer,
te ha hecho escribir.

(Larrosa, 2003, p. 13)

Preámbulo

Otra vez el terror de la hoja en blanco… Llegada la hora de dar forma a esta avalancha de elaboraciones de otros, de apuntes, subrayados, asteriscos y conectores, se hace necesario empezar a escribir –que es un poco también empezar a hablar–… De tanto que dicen esas páginas que se han acomodado en el escritorio y en las mentes, que terminan silenciadas, acalladas por la fuerza de los sentidos diversos que proponen los autores consultados, solo se rescatan murmullos. Ha llegado la hora de escucharlos por separado, para hacer la composición conjunta… A ver qué sucede.

* Socióloga de la Universidad Nacional de Colombia y magíster en Planificación y Administración del Desarrollo Regional de la Universidad de los Andes. Docente e investigadora de la Maestría en Planeación para el Desarrollo de la Facultad de Sociología de la Universidad Santo Tomás. Correo electrónico: hidrofonico@gmail.com

Lo que el texto se propone y a su vez propone

En esta ocasión se trata de llenar de sentido los significantes: narrativas, violencia y memoria (aunque parece prudente en esta última palabra anexar la "s"; como en la primera, da una sensación de multiplicidad, como de diversidad inclusiva). Pasando por sobre esta mención –no así por las implicaciones de la decisión de incluir o no el plural, inclusión cuyos efectos habrá que entrar a dimensionarse– e intentando apuntar a lo propuesto, se inicia una travesía cuyo destino, deliberadamente, se desconoce, apenas se presiente, y la sensación se torna atractiva, no obstante el riesgo de dejar por fuera aspectos que puedan ser importantes para los oídos a los que se dirigirá lo que se aspira sea una composición cadenciosa, incluso para el pensamiento y la sensibilidad.

Esta –para nada modesta– pretensión la refuerza el trabajo de Ong (2000) cuando habla de la oralidad, marcando una diferencia fundamental con respecto a la escritura, en cuanto a la sonoridad de la palabra oral, teniendo en cuenta que esa musicalidad se constituye en requisito fundamental a la hora de exponer contenidos que puedan ser fijados en la memoria: las culturas que desconocen la escritura tienen que idearse estrategias a través de las cuales se garantice la fijación de contenidos extensos. De ahí la importancia de la rima, del verso, para quienes el recurso comunicativo lo constituye la oralidad. Y si bien se deja "constancia escrita" de las cavilaciones que puedan aparecer con el pretexto atrás enunciado, es importante que la memorabilidad también aquí se procure, aún más si se tiene en cuenta que "el pensamiento serio está entrelazado con sistemas de memoria" (Ong, 2009, p. 41).

Pensar, escribir, hablar, recordar, olvidar: ¿verbos que admiten el imperativo? De lo que se tratará, en lo que viene, será entonces de proponer algunas tonalidades, de hacer ciertas composiciones, de introducir variados tiempos en temas que resultan no solo necesarios, sino trascendentales para continuar narrándonos, haciéndonos, sintiéndonos. Se entiende la

narrativa como "mecanismo fundamental de comprensión de sí mismo y de los otros" (Larrosa, 2003, p. 607); el lenguaje como la designación arbitraria de las cosas, que las uniformiza, clasifica y las hace obligatorias a partir de las reglas que él mismo idea –en palabras de Nietzsche es una ilusión–; y la memoria como el relato de acontecimientos, a partir de lo cual es posible ver y hacer aparecer eventos cuyo origen se desconoce o se confunde.

Los autores que han escogido hacer su aparición en estas líneas instan, necesariamente, a hacer una alusión importante. En palabras de Borges, y para hablar de esa inclusión, "clásico no es un libro (lo repito) que necesariamente posee tales o cuales méritos; es un libro que las generaciones de los hombres, urgidas por diversas razones, leen con previo fervor y con una misteriosa lealtad" (Borges, 2011, p. 384).

Narrativas

A diferencia de la información,
el relato no se preocupa de transmitir
lo puro en sí del acontecimiento,
lo incorpora a la vida misma del que lo cuenta
para comunicarlo como su propia experiencia
al que lo escucha.
De ese modo, el narrador deja en él su huella,
como la mano del alfarero sobre el vaso de arcilla.

(Guattari, 1996, p. 76)

El Diccionario de la Real Academia Española (DRAE) registra por narrativa: "Perteneciente o relativo a la narración"; por tanto, es "una de las partes en que suele considerarse dividido el discurso retórico, en la que se refieren los hechos para esclarecimiento del asunto de que se trata y para facilitar el logro de los fines del narrador", o bien, "contar, referir lo sucedido, o un hecho o una historia ficticios" (DRAE, 1998, p. 1427). Esto es solo un punto

de partida, porque con Larrosa –entre otros autores– es posible asistir a la emergencia de perspectivas múltiples en lo que del narrar se trata.

Como otras disciplinas, el psicoanálisis ha reivindicado la trascendencia del sujeto en el plano de la singularidad: no es mediante la instauración de reglas inamovibles, elaboradas en tiempos pretéritos, como se llega a la confirmación de premisas universales a través de las cuales el sujeto se constituye. Cada sujeto es único, particular e irrepetible. Determinar los elementos que lo constituyen y las sensaciones que lo mueven –o lo paralizan– es una tarea propia de cada quien, en un ejercicio que lo compromete consigo mismo de modo permanente; de ahí la importancia de la escucha y de la lectura de sí. Siguiendo a Sontag (2007), no habría espacio para la interpretación moderna en un trabajo de "interior", por nombrarlo de algún modo, en tanto esta "excava y, en esta medida, destruye; escarba hasta 'más allá del texto' para descubrir un subtexto que resulte ser el verdadero" (Sontag, 2007, pp. 17-18). La palabra, no obstante la arbitrariedad del lenguaje que sustenta Nietzsche, se constituye en vehículo de valía a la hora de acceder a unos contenidos propios del sujeto, pero teniendo cuidado en su uso (¿abuso?).

El arte mismo corroboraría las premisas atrás registradas: en su carácter singular convoca aproximaciones que distan de la razón y de la ciencia, para sumergirnos en el mundo de la intuición o, si se prefiere, de la abstracción. La obra de arte –entendiendo su carácter de intempestividad– no tendría sitio para hallar, más allá de ella, su "verdad". Para el caso del psicoanálisis y el arte, la convocatoria proveniente sería entender tanto al sujeto como a la obra de arte en su dimensión exclusiva, cuya condición de enunciación está en lo que *se pone en frente*, sin artilugios, sin suspicacias, sin un *más allá*. Para Sontag (2007), en particular la interpretación a la que es sometida la obra de arte –analogía que podría hacerse respecto al quehacer mismo del psicoanálisis– es una "venganza del intelecto": "Es la venganza que se toma el intelecto sobre el mundo. Interpretar es empobrecer, reducir el mundo, para instaurar un mundo sombrío de significados. Es convertir

el mundo en *este* mundo" (p.19). Por la misma vía podría entenderse la diferencia que muestra Nietzsche entre el hombre de arte y el hombre de ciencia: abstracto el primero, libre, capaz de idear caminos que le permitan nuevas, incesantes y permanentes búsquedas; el segundo, el arrogante hombre de conocimiento, que a falta de posibilidades de defensa, como de las que están dotados muchos otros seres de la naturaleza, hizo del intelecto su máquina de combate, olvidándose de lo mentiroso y débil que resultaba para construir un mundo en el que las condiciones de vida pudieran garantizar el advenimiento de existencias cada vez más creadoras, menos uniformes y empobrecidas.

En este contexto se trata de ver emerger esa categoría tan problemática que se ha dado en nombrar como verdad, en tanto su alusión se hace fundamental si se trata de entender la relación planteada al inicio. Para ello, es menester volver con Nietzsche: si el lenguaje es una arbitrariedad, ¿qué decir de los conceptos? Desde su perspectiva, se trata de la igualación de lo no igual:

> Ejército móvil de metáforas, metonimias, antropomorfismos, en una palabra, una suma de relaciones humanas que han sido realzadas, extrapoladas, adornadas poética y teóricamente y que, después de un prolongado uso, a un pueblo le parecen fijas, canónicas, obligatorias: las verdades son ilusiones de las que se ha olvidado que lo son, metáforas que se han vuelto gastadas y sin fuerza sensible, monedas que han perdido su imagen y que ahora ya no se consideran como monedas, sino como metal (Linares, 1988, p. 45).

No sería impreciso anteponer la convocatoria a la experiencia que se nos hace desde diversos lugares, a aquellas que nos instan a la búsqueda de *la verdad*. En Nietzsche, lo que el hombre de arte hace es justamente abogar por la atemporalidad. Y no solo se sustrae al tiempo cronológico impuesto: se aparta del orden establecido que quiere reproducir sujetos en serie,

mentalidades gastadas, incapaces de crear nuevos mundos en los que sea factible hacer emerger inéditos modos de relacionarse consigo mismo y con los otros. En lugar de centrar la preocupación en procura de esa verdad –¿cuál?–, lo que habría que hacer es propiciar las condiciones para que la creatividad sea posible: la búsqueda incesante, la interrogación, el cuestionamiento, la duda.

El hecho narrativo, entonces, bien podría asimilarse a la experiencia. No se sabe para dónde va, no puede atarse a cánones preestablecidos: simplemente fluye, se deja ir sin una intención distinta a la de dar cuenta, a la de relatar. Aparece para deslumbrar; maravilla en tanto exige la escucha, la elaboración, la concatenación de los hechos; requiere de la atención juiciosa del interlocutor, quien hará de esa narración algo irrepetible en su literalidad, será un detonante para el advenimiento de lo impensado, de lo que no entra en clasificaciones previas ni admite posteriores codificaciones. Seguramente se trata de hacer de todo acto narrativo un hecho de experiencia. Posiblemente también sea factible narrar las experiencias, lo que requeriría de una necesaria magia creadora capaz de trascender el momento en que se lleve a cabo y se instale como posibilidad de transformación de sí mismo y de las circunstancias.

De modo que en la tarea de relatarnos nos exponemos: nos construimos, deconstruimos y ficcionamos, teniendo en cuenta la injerencia de *los otros* en nuestra propia creación de ser –y en la de ellos– y de los dispositivos sociales en los que esta se realiza. Mediante la narrativa estamos haciendo negociaciones con la realidad –lo que termina siendo otra elaboración–, estamos ubicándonos en lugares diversos para ver y hablar de lo que nos acontece y de lo que acontece a nuestro alrededor. Estas afirmaciones seguramente sustenten la aparición del plural para los significantes puestos en juego. Reconocer, imaginar o inventar pueden ser verbos en cuya acción no terminaremos de forjarnos; no obstante, acaban siendo el recurso a través del cual continuar ideando los referentes desde los que se considera importante

ser en un mundo ávido de transformaciones, como a las que asistimos cuando se trata de pensar la experiencia.

En el contexto de las narrativas, el lenguaje brota desde infinidad de lugares para dar cuenta de lo que acontece. Entonces crea verdades y, en el sentido que estamos planteando, delata el carácter de ficción de enunciados que pelean por aparecer como verdaderos. ¿Cómo sucede esto? En tanto se asiste a relatos de variada envergadura, que recurren a instancias diversas –el recuerdo, la historia, la remembranza, los sucesos del presente, etc.–, estos se instauran, a fuerza de repetición, como ciertos. Y la institución tiene gran responsabilidad ahí, en la medida en que ha pasado a ser legitimadora de discursos oficiales –actuales, al decir de Nietzsche– que no dan espacio a la duda. No obstante sea este el panorama, la salida que el autor mismo propone es la inactualidad: pensar de otro modo, asistir al advenimiento de lo impensado como acto de fuga (resistencia) a la estridencia que proponen los tiempos modernos, en cuyo ritmo terminaremos atrapados si no hacemos un alto en el camino e introducimos nuevos compases a las melodías que tendríamos que empezar a entonar desde lugares diversos, valga la reiteración, impensados.

Asistamos, entonces, al advenimiento de la multiplicidad de nuestro ser. A través de la diversidad de textos-narraciones que podamos hacer sobre nosotros mismos podremos también estar en capacidad de relatar lo que acontece en nuestro entorno, porque hay que seguir contando, hay que continuar diciendo, desde diferentes lugares, acatando la diferencia que proponga el uso mismo de las palabras que nos escojan para hablar, que seguramente provienen del mismo lugar del que emanan los silencios que nos instan a callar cuando es menester.

Mediante estas narrativas (relatos, historias) se pueden crear universos de referencia y territorios existenciales que hagan posible la emergencia de procesos permanentes de singularización, en los que las nuevas prácticas estéticas, sociales, éticas del sí mismo en la relación con los otros admita

la singularidad, la excepción, la rareza: "Lejos de buscar un consenso embrutecedor e infantilizante, en el futuro se tratará de cultivar el *dissensus* y la producción singular de existencia" (Guattari, 1996, p.47). Seguramente así sea factible hablar en términos de una necesaria gestación de subjetividades, de su resingularización, en últimas –y al decir del autor francés– de la emergencia de "subjetividades creacionistas". De ahí la importancia de la experiencia de la que nos habla Larrosa: el quién somos implica una narración de nosotros, una construcción, como lo que hace el autor con los personajes de su novela, sin perder de vista que nosotros somos también eso: una fabulación.

Y entonces... la literatura

La O evocada por su abertura, y la I
evocada por la forma tubular de sus dimensiones.
Al tiempo que estas dos letras
permitían reconciliar al círculo con la recta,
simbolizaban también los dos órganos de la generación;
de su unión, acaecida bajo el símbolo de la diosa Lo,
nacieron todas las demás letras del alfabeto.

(Jean, 1998, p. 136)

Una de las formas de la narrativa lleva por nombre "literatura", y su etimología se ubica en su derivación de la palabra latina *littera*, que significa "letras". Por su parte, el DRAE la menciona como un arte cuyo vehículo fundamental es la palabra que encuentra en la estética su espacio de posibilidad. A diferencia de Ong, que considera inexacto hablar en términos de "literatura oral", en tanto sería algo así como hablar de una "escritura oral", algunos autores y corrientes hablan de ella como si fuese un "arte que emplea como medio de expresión la palabra hablada o escrita". Al parecer, acatando la diferencia propuesta por este autor norteamericano, imaginación y creación son dos de los atributos que se le endilgan a una forma de

escritura a través de la cual es factible expresar-se, con las implicaciones que asume un hecho de esta magnitud.

Seguramente, los desarrollos seguidos por la disciplina en mención hasta nuestros días permitan dimensionar que ellos se configuran como reflejo de la sociedad y, a su vez, de su papel en la transformación de esta. Este juego de doble vía obliga a ampliar el espectro analítico de una relación que no se agota, sino, al contrario, se enriquece; mediante introducción de múltiples elementos, esta relación transforma tanto a los sujetos como a las relaciones entre estos, y de estos con su entorno.

La literatura –pensada más que como disciplina, como campo– es el lugar de encuentro del relato, la narración y la historia, y halla en la ficción una posibilidad de ser. El juego con y de las palabras al que convoca la literatura en ocasiones nos lanza al vacío, y en otras nos acoge y nos arrulla hasta el ensueño. Narrativa y literatura, dos modos de nombrar la infinitud.

En voz de Cortázar, cuando se le pregunta por la relación literatura y política:

> Para mí se trata de obras literarias, solo que en el caso de los desaparecidos se trata de un tema que significa mucho para mí, es ese tema espantoso de lo que ha sucedido en Argentina estos últimos años, y se presenta como una posibilidad de desarrollo literario, y si lo escribo igual que los cuentos puramente literarios, hay una cosa que me complace, y es que una vez que lo he terminado no puedo dejar de pensar que ese cuento va a llegar a muchos lectores y que además del efecto literario va a tener un efecto de tipo político. Esa me parece que es la visión del compromiso, la justa en un escritor (charla entre Ómar Prego y Julio Cortázar, 1985).

Lo que decía Cortázar hace pensar en un efecto de doble vía: literario y político. La pregunta de Foucault en torno a los límites que pueden existir entre las disciplinas cobra aquí un rigor importante –no obstante, años

después el planteamiento de Cortázar haya devenido radical en torno al compromiso político del escritor–: ¿qué tan político puede ser un acto literario? Difusión, gran acceso. Cortázar ha sido uno de esos escritores que ha podido trascender la historia, que ha pasado a través del tiempo, ocupando renglones importantes de la literatura no solo latinoamericana. El hecho de relatar con magia, ficcionando, imaginando, soñando, ¿lo aleja, necesariamente, del juego político? No obstante exista una decisión fija frente al hecho de marcar distancia en torno a la vecindad de la política y la escritura, ¿lo exime de su compromiso? Nicaragua y Cuba: dos revoluciones que delatan en este autor su condición de sujeto político. A través de ellas se deja ver esa necesaria alianza, esa comunicación también de doble vía entre ficción, compromiso y experiencia, entre el sueño y la necesaria transformación de la existencia.

En palabras de Foucault:

> "*La literatura"* se ha convertido en una palabra que inscribe en ella misma su principio de desciframiento; o, en todo caso, supone, en cada una de sus frases, bajo cada una de sus palabras, el poder de modificar soberanamente los valores y las significaciones de la lengua a la que a pesar de todo (y de hecho) pertenece; suspende el reino de la lengua en un gesto actual de escritura (citado en Larrosa, 2003, p. 42).

También de violencia

El proceso de cultura occidental
fracasa estrepitosamente porque,
en lugar de producir comunidades de individuos sanos,
libres y felices, produce rebaños de seres fanáticos,
sufrientes y violentos.

(Sánchez, 2000, p. 230)

Entre literatura, relato, narrativa y lenguaje, Nietzsche propone "deshumanizar la naturaleza para renaturalizar al hombre", y con esta proposición está hablando de un tema fundamental, en particular en lo que tiene que ver con la civilización occidental moderna. El asunto cobra mayor interés si se lo pone en la perspectiva de la violencia, en tanto se torna tema recurrente en las agendas actuales en las que la pregunta por la paz resulta inaplazable.

Deshumanizar la naturaleza implicaría entonces desistir del supuesto carácter racional del mundo, como si fuese su *componente primario* o su *razón verdadera*. Es importante entender que no se trata tampoco de ir en busca de una condición original o única que se ubique debajo de los *caparazones* que el hombre ha construido sobre el mundo; de lo que se trata sería de desenmascarar toda esa concepción que se ha instalado como verdadera y que se ha impuesto gracias al lenguaje, el cual ha hecho posible esa suerte de ideología puesta al servicio de un poder totalizante y abstracto que ha impedido al hombre salir del nihilismo en que se encuentra, porque es precisamente ahí donde está ubicada la violencia, donde ha echado sus raíces profundas.

Además de la uniformidad a la que ha sometido a los sujetos, a las sociedades y a comunidades, el lenguaje ha impuesto *una* visión de realidad. Para Nietzsche este asunto tiene relación estrecha con la religión, la moral, la ciencia y la técnica: se ha impuesto una visión del mundo que ha hecho aparecer al hombre como un esclavo puesto al servicio de las imposiciones de estas. "Por tanto la música [se construye] como transgresión del lenguaje uniformador de la conciencia y de la ciencia" (Sánchez, 2000, p. 226).

Desde la perspectiva de Sánchez (2000), pareciera que si continuaramos inmersos en el mundo del lenguaje, en el mundo de las palabras, sería imposible salir de la encrucijada en la que nos encontramos como sociedad, como civilización, ya que esta desnaturalización tiene que ver, por un lado, con que se ha hecho del hombre un ser fisiológica y psicológicamente enfermo, débil; y, por otro, en que en el lugar en que se encuentra es imposible que desarrolle su libertad y autonomía. Estos dos factores instan al hombre a la violencia: ubican enemigos donde no los hay –estos regularmente se encuentran por fuera de la *comunidad*, del *nosotros*–, distrayendo al hombre, en tanto habría de luchar es contra esa actitud conformista y resignada que le recuerda permanentemente su condición de esclavo, de no ser señor de sí mismo y de sus instintos –domeñados estos también gracias a la moral y a las *buenas costumbres*–.

Es por ello que Occidente, en vez de trabajar en pro de las energías creativas que toman cuerpo en los impulsos, ha trabajado en su supresión, a la que, desde esta perspectiva, puede atribuirse el origen de la violencia.

De esta manera, para presenciar el advenimiento del hombre nuevo, del hombre capaz de transformarse a sí mismo y transformar su entorno, del hombre que busca construir esos mundos deseados, en los que la violencia deje de ser la regla, es necesario crear nuevas instancias culturales que usen y pongan en circulación palabras distintas, preguntas que introduzcan giros a esos modos de concepción que han imperado hasta el momento, con los efectos que se ponen a la vista cotidianamente. Parafraseando a Heidegger, sería algo como propender a una *nueva época del ser* en la que se imponga –esta vez, al decir de Nietzsche– una nueva moral no de esclavos, sino de señores, entendidos estos como los sujetos capaces de tomar decisiones y de ver en los instintos la fuerza creadora de mundos; instintos capaces de instaurar el respeto y la tolerancia como atributos ciertos de existencia.

Memoria

Articular históricamente el pasado no significa conocerlo
"tal y como verdaderamente ha sido".
Significa adueñarse de un recuerdo
tal y como relumbra en el instante de un peligro.

(Walter Benjamin)

En este punto, el puente que puede trazarse con la memoria resulta oportuno. Para pensar en la memoria, Ricœur la menciona como "un legado griego", que tiene que ver con su cercanía con la imaginación; relación que plantea algunos elementos de interés, en tanto pone de presente la delimitación, el lindero que, al parecer, existe entre una y otra. Una de las definiciones convoca tanto lo real como lo ideal, es decir, la imaginación está en capacidad de representar, mediante una misma figura, dos instancias que se nos muestran en una radical oposición susceptible de ser puesta en entredicho –¿acaso un asunto dialéctico?–.

También es legado griego de la relación memoria-imaginación lo planteado por Platón: con él asistimos a la representación de una cosa ausente, en donde la imaginación comprende la memoria. Por su parte, Aristóteles habla de la representación de una cosa percibida o aprendida, cuya imagen está en el recuerdo. La pregunta "el que ha aprendido una cosa y la recuerda, ¿no la sabe?" podría responderse si se tiene en cuenta que el recuerdo por sí solo no es garantía de saber, pues quizás esté en la perspectiva del aprendizaje. Así, hay diferencia entre aprender y saber; diferencia de la que es menester servirse en el momento de hacer adelantos en torno al carácter de la investigación y su relación con este último.

"Falsedad", "sin fundamento", "fantástica" son algunas de las características que se le endilgan a la imaginación. En su cercanía con la memoria, algo de ella puede atribuírsele también; no obstante, como afirma Ricœur (2000), "debe procederse a la separación de la imaginación de la memoria,

en tanto la primera está dirigida a lo fantástico, la ficción, lo irreal, y la segunda, a la realidad anterior" (p. 123). Sin embargo, la supuesta diferencia se esfumaría –el asunto se complejizaría– si se pone de presente que la verdad tiene estructura de ficción.

Cercana a la imaginación se encuentra la invención. Uno de los autores que haría aportes al respecto sería Deleuze. Cuando atribuye a la filosofía –entendida como la amiga de la sabiduría– la labor de crear conceptos, está aludiendo a la necesidad de agotar los ya existentes, de acuerdo con las necesidades de la pregunta por la cual se está indagando. Este autor retoma a Nietzsche en la determinación de la tarea de la filosofía hecha por él:

> Los filósofos ya no deben darse por satisfechos con aceptar los conceptos que se les dan para limitarse a limpiarlos y a darles lustre, sino que tienen que empezar por fabricarlos, crearlos, plantearlos y convencer a los hombres de que recurran a ellos […] De lo que más tiene que desconfiar el filósofo es de los conceptos mientras no los haya creado él mismo (Deleuze y Guattari, 1993, p. 11).

Esta aclaración resulta pertinente en tanto se ha especulado significativamente en torno a la noción de invención, generando con ello repercusiones negativas a la hora de dimensionar su alcance. No se trata de inventar por inventar o simplemente sacarse de la manga supuestos referentes: es la pregunta fundamental del investigador la que lo lleva, después de haber agotado los existentes, a la creación conceptual –léase invención–. Esa pregunta es la que va abriendo el panorama, el campo de objetos, si se prefiere, por el que se trasegará.

En torno a esta perspectiva, algunas corrientes ejercen una crítica frente al hecho de descuidar "lo importante": el acontecimiento, que pasa a ser reemplazado por las imágenes y los lugares que se rescatan, obviando lo memorable. Desde esta óptica, la imagen no está en capacidad de dar cuenta

de lo fundamental; por el contrario, puede derivar en un entrampamiento que desaparece el acontecimiento, que es el que tiene que ser recordado.

Con Freud, el hecho de oponer la ilusión a la realidad es ponerla en un mismo nivel de importancia, en tanto la ilusión incide en el ánimo y ese es ya un motivo para reivindicarla y darle la trascendencia que reclama en el plano psíquico, pues tal como nos ha sido impuesta, la vida nos resulta demasiado pesada, nos depara excesivos sufrimientos, decepciones, empresas imposibles. Para soportarla no podemos estar sin lenitivos: "No se puede prescindir de las muletas", nos ha dicho Theodor Fontane. Las satisfacciones sustitutivas como nos las ofrece el arte son, frente a la realidad, ilusiones, pero no por ello menos eficaces psíquicamente, gracias al papel que la imaginación mantiene en la vida anímica.

Para Freud, el arte, la soledad, la religión, los dioses son creaciones humanas, cuya incidencia, para poder dimensionarse, debe ubicarse en el plano más amplio que proporciona la cultura, entendida esta como el conjunto de instituciones y producciones que distancian al hombre de sus antecesores –los animales– y regulan las relaciones entre los seres humanos. Cuando habla del "malestar en la cultura" se refiere, precisamente, a los obstáculos que se le presentan al hombre en su camino en procura de la felicidad, el fin último de la existencia humana. Este intento vano, en tanto imposible, tiene que ver básicamente con la búsqueda permanente de placer y con la evasión del dolor.

Al parecer, lo más relevante de la propuesta freudiana es entender que la importancia de la memoria no es el acceso a un archivo del pasado, sino la elaboración de las huellas mnésicas que asaltan a la conciencia sin aparente lógico; huellas que se esclarecen cuando la investigación del sujeto se inicia en la preocupación generada por una pregunta, a partir de lo que se repite y escamotea la armonía de la conciencia. Hay un más allá de la elaboración de la historia como pasada, es decir, de la historia objetivada, y es precisamente la elaboración que se hace de las huellas del presente. En

esta vía se puede entender la estructura planteada por Marx según la cual el sujeto es efecto de la historia: para entender lo que pasó es necesario leer el presente como huella del pasado, en tanto la elaboración de huellas permite construir la historia que determina el presente; para transformar tanto el pasado como el futuro. Ya no son las razones desde las coordenadas de la objetividad científica, sino desde la singularidad de la historia.

En la tarea de reconstrucción de lo pretérito, el hombre cuenta, además, con recursos a través de los cuales fijar ciertas impresiones –la cámara fotográfica, el fonógrafo, por ejemplo– que, de algún modo, materializarían imágenes de su vida, sin poder aparecer más que como prótesis de las que es necesario servirse, pero que de ningún modo son lo acontecido.

Otra afirmación interesante en la perspectiva de abonar el terreno de emergencia de la categoría "memoria" tiene que ver con la diferencia entre repetir y construir sentido, es decir, a la memoria que repite se opone la que construye sentido. Esa primera vía ha sido asumida, pregonada y avalada, entre otros, por algunos sistemas de educación que basan su hacer en la memorización de textos. ¿Acaso la memoria que aquí se aspira consolidar contempla la repetición como elemento constitutivo?; de ser así, ¿cómo sustentar su importancia?; es más, ¿valdría la pena hacerlo?; o, desde la otra perspectiva, ¿por qué y para qué volcar los esfuerzos por consolidar una memoria que, en lugar de repetir, construya sentidos?; ¿qué beneficios traería una decisión de este orden?; ¿valdría la pena preguntar por lo que se repite?...

Una diferencia más se encuentra del lado del hábito, en tanto, siguiendo a Ricœur, este es actual, vivido, no representado. Por esta vía podría colegirse, entonces, que la memoria está en estrecha relación con el pasado. Por ahí, seguramente, puede trazarse una conexión con la historia, es decir, con el tiempo, ya que esta última lo asume como un factor fundamental. Evidentemente, podría continuar complejizándose el asunto si se formulasen preguntas en torno a la memorización de un hábito o al hábito de

recordar. Pero, en principio, al parecer valdría la pena rescatar la diferencia entre el hecho presente y el representado, es decir, vuelto a presentar, que se pone en evidencia una vez más; en últimas, más que memorizar o recordar es necesario elaborar: leer las huellas para construir sentidos.

Desde otra perspectiva, la memoria, según Richard (s.f.), puede entenderse del siguiente modo:

> Es un proceso de reinterpretación del pasado que deshace y rehace sus nudos, para que se ensayen nuevos sucesos y comprensiones. Es la laboriosidad de una memoria insatisfecha, la que no se da nunca por vencida, la que perturba la voluntad de sepultar oficialmente el recuerdo como depósito fijo de significaciones inactivas: una memoria tironeada entre la petrificación nostálgica del ayer en la repetición de lo mismo, y la coreografía publicitaria de lo nuevo que se agota en las variaciones fútiles de la serie-mercado.

Martín-Barbero (s.f.) menciona el riesgo de convertir el pasado en un pastiche de la memoria: hechos, acontecimientos, textos y estilos que se mezclan descuidadamente, sin una articulación con el contexto que los vio emerger y que, de algún modo, los hizo posibles: "Un pasado así no puede iluminar el presente, ni relativizarlo, ya que no nos permite tomar distancia de la inmediatez que estamos viviendo, contribuyendo así a hundirnos en un presente sin fondo, sin piso y sin horizonte".

Al parecer, resulta pertinente hacer una anotación en torno al olvido, en tanto este no puede ser asumido como una patología o una disfunción, sino como el reverso de la memoria misma. Si bien es cierto la memoria nos abre el acceso al pasado, esta no es lo acaecido: se trata, simplemente, de una de sus significaciones, y ahí el olvido tendría un lugar de importancia en tanto aportaría o sustraería elementos a lo evocado, constituyéndolo a su vez. El olvido podría aparecer como salida, como posibilidad de borrar hechos acaecidos que no quieren ser recordados: ¿olvidar para poder

continuar o, acaso, para plantear una relación íntima y dialéctica con la memoria?, ¿sería factible ubicar un límite preciso entre uno y otro?, ¿no son, en ese sentido, "lo mismo"? "Lo ahistórico y lo histórico son por igual necesarios para la salud de los individuos, de los pueblos y de las culturas" (Nietzsche, 2007, p. 55).

Los marcos sociales que Halbwachs defiende para la memoria quizá estén en solidaridad con los planteamientos freudianos que señalan que la sustitución del poderío individual por el de la comunidad representa el paso decisivo hacia la cultura, en tanto la comunidad restringe las posibilidades de satisfacción de aquel: por la vía de la cultura, no queda duda, la comunidad ejerce preponderancia frente al individuo. Para Halbwachs es el grupo el que aparece como la instancia que hace posible el recuerdo. La relación permanente con los recuerdos hace factible que el recuerdo evocado se construya bajo un fundamento común; pareciera que el recuerdo solo fuese posible mediante la ratificación, la cual es dada por esos otros, como si entre todos la aprobación general diera una suerte de legitimidad a los recuerdos –sin dejar de lado los olvidos–, a esos datos que aparecen y que solo los demás pueden avalar. Desde esta perspectiva, es por la vía del reconocimiento que puede ser posible –y las más de las veces, necesario– la reconstrucción de la memoria.

En otro momento, Freud analiza el duelo y la melancolía. Este autor relaciona los síntomas histéricos, en cuanto síntomas mnésicos, con los monumentos que adornan nuestras ciudades, donde estos últimos aparecen como respuesta a la pérdida. El trabajo de duelo es coextensivo a la empresa psicoanalítica como renuncia y resignación que culmina en la reconciliación con la pérdida.

En cuanto a la memoria colectiva, como lo sostiene Halbwasch (2002), se puede hablar, en sentido analógico y en términos de un análisis directo, de traumatismos colectivos, de heridas de memoria colectiva que se han ido almacenando en archivos y cuyas heridas simbólicas exigen curación. Con

Freud podríamos entender que los trastornos de la memoria no solo son sufridos, sino que también somos responsables de ellos.

Volviendo a pensar en el plano de la cultura, quizás en consonancia con los planteamientos de Halbwasch, puede plantearse que la búsqueda del placer individual admite calificarse de egoísta, mientras que el anhelo de fundirse con los demás en una comunidad sería altruista, cultural, limitado a instituir restricciones. Podría parecer que la creación de una gran comunidad humana se lograría con mayor éxito si se hiciera abstracción de la felicidad individual. De este modo, el proceso evolutivo del individuo puede tener rasgos particulares que no se encuentran en el proceso cultural de la humanidad; el primero solo coincidirá con el segundo en la medida en que tenga por meta la adaptación.

Referencias

Borges, J. (2011). *Inquisiciones. Otras inquisiciones.* Bogotá: Géminis.

Deleuze, G. y Guattari, F. (1993). *¿Qué es la filosofía?* Barcelona: Anagrama.

Georges, J. (1998). *La escritura, memoria de la humanidad*. Barcelona: Gallimard.

Goloboff, M. (1998). *Julio Cortázar. La biografía*. Buenos Aires: Seix Barral.

Guattari, F. (1996). *Las tres ecologías.* Valencia: Pre-Textos.

Halbwachs, M. (2002). Fragmentos de la memoria colectiva. *Revista de Cultura Psicológica, 1*(1). México: Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Psicología.

Larrosa, J. (2003). *La experiencia de la lectura*. México: Fondo de Cultura Económica.

Linares, J. B. (Ed.) (1988). *Nietzsche. Antología*. Barcelona: Península.

Martín-Barbero, J. (s.f.). *El futuro que habita en la memoria*.

Nietzsche, F. (2006). *De la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida*. Buenos Aires: Zorzal.

Ong, J. (2000). *Oralidad y escritura: tecnologías de la palabra*. México: Fondo de Cultura Económica.

Reyes, P. (2007a). Experiencia e institución: ¿significantes conjugables? *Nodos y Nudos, 23*. Bogotá: Universidad Pedagógica Nacional.

Reyes, P. (2007b). Hacia la consolidación del significante sujeto. En *Los maestros cuentan… experiencias de ser.* Bogotá: Escuela Normal Superior Nuestra Señora de la Paz.

Richard, N. (s.f.). Oílicas de la memoria y técnicas de olvido. En *Residuos y metáforas. Ensayos de crítica cultural sobre el Chile de la transición*. Santiago: Cuarto Propio.

Ricœur, P. (2000). *La memoria, la historia, el olvido.* Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Sánchez, D. (2000). La tiranía del espíritu y sus formas: Nietzsche y el problema de la violencia. En *Política, historia y verdad en la obra de F. Nietzsche*. Madrid: Huerga y Fierro.

Sontag, S. (2007). *Contra la interpretación y otros ensayos*. Barcelona: Mondadori.

Verdades periodísticas: memorias para antes del olvido que tenemos

*Ómar Rincón**

Los medios de comunicación narran actualidades; su tiempo es el presente, su sentido está en crear huellas para el futuro. Cuando se va a los archivos mediáticos se encontrará ese relato evanescente hecho en vivo y en directo, ese que surge sin la distancia que da el tiempo. ¿Mala memoria? Tal vez, pero es una memoria hecha desde lo que en ese momento significaba y de cómo se comprendía: testimonio de coyuntura. ¿Qué significa? Que tendrá inscrita todas las perversiones de comprensión y las ambivalencias de relato en que se sucedieron los hechos. Por eso es que la memoria que producen los medios de comunicación se convierte en el material en el que cual buscarán los sentidos sociales, políticos y culturales los investigadores de los tiempos largos. En este ensayo se señalan cuatro maneras de comprender la relación entre memoria y medios de comunicación, al igual que se presentan algunos atisbos para recomponer su potencial político: actualidades, memorias, expresividades, escuchas.

* Investigador y director de la Maestría en Periodismo de la Universidad de los Andes. Correo electrónico: orincon@uniandes.edu.co

Contar actualidades

El periodismo significa contar las actualidades en tiempo presente, contar al poder desde y en una relación de poder, desde una emocionalidad hecha de coyunturas. El poder y el entretenimiento marcan el campo del relato periodístico. Y los dolores públicos y las deformaciones sociales son su mejor fuente de relato, porque el concepto de noticia indica que es todo aquello que está por fuera de la normalidad: el conflicto, la violencia y las miserias humanas. La actualidad del poder y la anomalía social son, entonces, el material de trabajo del periodista.

El valor principal del periodismo está en que documenta el sentimiento y pensamiento de cada momento de la historia. El valor de memoria de su relato es el producir un testimonio sin muchas posibilidades de distancia, con las neurosis y ambivalencias de contar en directo; el producir memoria por entregas seriales, que no solo es un hecho, sino que también configura un desarrollo que al final construye un relato mayor; el dejar inscritas las huellas, las visibilidades y los olvidos. Veamos un ejemplo: 16 de junio de 1983, la noticia publicada por *El Tiempo* en la página 8A sobre la muerte del padre de expresidente Álvaro Uribe Vélez:

Uribe Sierra se enfrentó a 20 guerrilleros de las FARC

> Medellín (Oficina de Redacción). El ganadero Alberto Uribe Sierra, asesinado ayer en la hacienda Guacharacas, en las montañas del nordeste de Antioquia, trató de enfrentarse con una pistola a por lo menos 20 guerrilleros de las FARC que rodearon la casa de la finca e intentaron secuestrarlo […] Su muerte causó consternación en Antioquia. "Era un hombre de carácter y decidió hacerles frente", dijo al relatar la historia su hijo, el exalcalde de Medellín, Álvaro Uribe Vélez […] Un segundo helicóptero de propiedad del parlamentario Pablo Escobar Gaviria, entre tanto despegó a las 6:45 de la tarde del aeropuerto Olaya Herrera de Medellín, con el fin de trasladar al joven herido (Santiago

> Uribe Vélez) hasta la ciudad […] Uribe Sierra fue conocido durante los últimos años de su vida por su afición al "rejoneo" y a los caballos de paso. A pesar de sus 50 años de edad, hace pocos meses alternó con los rejoneadores Dairo Chica y Fabio Ochoa en la plaza de toros La Macarena, durante una corrida en beneficio de la corporación de carácter benéfico "Medellín sin tugurios".

Esta fue parte de la noticia publicada al otro día de la muerte del padre del expresidente Uribe. Y esta documenta dos hechos: 1. El expresidente Uribe voló en el helicóptero de Pablo Escobar; 2. Su padre se juntaba con el clan de los Ochoa y aportaba con simpatía a la fundación de Pablo Escobar. Ese es el tipo de memoria que el periodismo produce, esas son las huellas que después no se podrán eliminar. Por más que el expresidente quiera borrar ese pasado, la producción de actualidades de esos días certifica que sí existía una relación entre Pablo Escobar y los Uribe (Coronell, 2007). La prensa se convierte así en el documento que sirve para analizar cómo y en qué circunstancias se produjo la historia.

La radio ofrece momentos únicos; a través suyo sabemos qué decía y cómo lo decía Jorge Eliécer Gaitán (Voces Colombianas, 2006), recordamos la avalancha de Nevado del Ruíz que desapareció a Armero (Caracol Noticias, 1985), conocimos la geografía colombiana oyendo las narraciones de la Vuelta a Colombia en bicicleta, imaginamos amores con el radiodrama *Doctora Corazón* y soñamos heroísmos con Kalimán, el hombre increíble, y Arandú, el príncipe de la selva: memorias orales que constituyeron nuestros modos de ser nacionales.

Y la televisión se convirtió en la soberana de nuestro tiempo, porque nos marca los modos del recuerdo. La televisión manda porque es a través de su testimonio como construimos lo que nos tocó vivir:

El hombre llegó a la Luna

16 de julio de 1969. Eran exactamente las 10:56 p.m. cuando Neil Armstrong descendió por una escalerilla con su traje espacial y puso el pie izquierdo sobre la Luna. Y todos vimos por televisión el éxito de la misión Apolo XI. Armstrong, brincando como globito, pisaba la capa lunar, mientras la bandera de Estados Unidos se movía al fondo. Luego el astronauta decía su frase histórica: "Este es un pequeño paso para el hombre, un salto gigantesco para la humanidad". Y supuestamente lo vimos en directo, un evento televisivo que nunca podremos comprobar. Es más, dicen que fue un documental de Stanley Kubrick (ver *El otro lado de la Luna*).

Holocausto del Palacio de Justicia

6 de noviembre de 1985. "Defendiendo la democracia", una imagen dio la vuelta al mundo: un cañón de guerra entraba al Palacio de Justicia y se iniciaba una masacre. Moría la justicia, triunfaba la tragedia. Y nada podría ser rebatido, porque todo había quedado grabado por cámaras de televisión. Hasta el día de hoy las imágenes de la televisión siguen siendo la conciencia histórica en busca de justicia (Comisión de la Verdad, 1985)[1].

La guerra del Golfo

15 de enero de 1990. Bush se fue con toda contra Saddam Hussein e Irak. En televisión vimos un *videogame*: luces y sonidos estallaban. No vimos nada, pero vimos por mucho tiempo este espectáculo televisado

1 El 29 de noviembre de 2011, Noticias Uno presentó el reportaje "Un crimen casi perfecto", al que le fue concedido el Premio Nuevo Periodismo CEMEX+FNPI 2009, en la categoría de Televisión. En este reportaje, a partir de imágenes grabadas durante la toma, se descubre que durante el magnicidio del Palacio de Justicia ocurrido en 1985, un hombre, el magistrado Carlos Horacio Urán, contado entre los muertos durante la toma y retoma del Palacio, salió vivo del edificio (véase: http://www.noticiasuno.com/notas/la-historia-del-magistrado-uran.html).

de maquinitas de guerra. CNN disfrutó su momento de éxito. No vimos nada, pero la destrucción fue real.

Destrucción de las Torres Gemelas en Nueva York

11 de septiembre de 2001. El evento fue televisado. El mundo cambió para siempre, y lo vimos en televisión, en vivo y en directo. Ese día cayó la sociedad del mercado, tumbaron las torres del World Trade Center en la capital del capitalismo. Todos recordamos dónde estábamos y qué hacíamos. Y desde ese día la sociedad cambió, comenzó la ideología del terrorismo, cuya mejor arma es la televisión. La televisión fue espectáculo, memoria y belleza de miedos.

Operación Jaque

2 de julio de 2008. Una estrategia militar diseñada como un libreto de televisión; una realización como la película de ficción militar que nunca hemos podido filmar. Todo fue verosímil, pasó como se mostraban las liberaciones en televisión: había princesa (Íngrid), justicieros (los gringos), bufones (los otros secuestrados) y villanos (los guerrilleros). Inolvidable imagen, televisión para la memoria nacional: nuestro reino es la ficción.

Rescate de los mineros chilenos

13 de octubre de 2010. Un milagro: 33 mineros, luego de 70 días de encierro, ven la luz, a sus familiares, a su presidente. Y les llega la fama por haber estado en televisión. El mundo veía en directo cómo cada minero salía y gritaba y lloraba y se abrazaba. La televisión era testigo de un milagro. No se dijo nada, se vio poco.

Sunami en Japón

11 de marzo de 2011. Catástrofe que se lee, comprende e interpreta como si fuese una película de ficción. Algunos místicos dicen que la serie *Dark Sky* de 1996 ya revelaba esa fecha como lugar de la destrucción. Hubo mucha desgracia, pero la leíamos como una película de televisión: nos emocionamos, pero no nos conmocionamos. La ficción destruyó el evento natural.

Muerte de Osama Ben Laden

2 de mayo de 2011. Murió el terrorista, pero no hay imágenes de su cuerpo muerto. Se le muestra vivo para recordar al villano puro y carismático y para justificar la muerte. La muerte en Estados Unidos es siempre una ficción. La televisión es el arma de guerra preferida, tanto por lo que muestra como por sus oscuridades.

El periodismo es la memoria de las actualidades, la producción de documentos para el análisis por parte de los que buscan los signos, los relatos y las huellas de la verdad en las memorias. El valor del periodismo está en ser *el documento inicial de una verdad en construcción*. Un ejemplo interesante de cómo se construye la memoria mediática es el análisis que realizó Moreno (2008) sobre la masacre de El Salado. En su investigación demostró que al cabo de diez años se llegó a la historia completa: primero se informó desde las versiones oficiales, luego vinieron las versiones de los victimarios y finalmente las voces de las víctimas.

El profesor Germán Rey, en una investigación que hizo en *El Tiempo* (Cajiao y Rey, 2003) concluyó que los medios de comunicación en Colombia, en general, cubren la guerra, pero no la cuentan; que habría que contar la guerra y la paz, no solo cubrirla. A pesar de que lo periodístico sean testimonios que sufren del afán de la actualidad y de sus "memorias por entregas", que cubran y poco cuenten y que los expertos y los políticos se quejen de su

modo débil de hacer memoria, es claro que han sido los periodistas quienes tercamente y jugándose la vida han construido el mapa de cómo nos hemos venido matando, de cómo las comunidades han venido resistiendo, de cómo frente a las estadísticas de los guerreros hay múltiples y diversas existencias prácticas y concretas que hacen paz en Colombia.

En Colombia, los periodistas se han convertido en los invitados indeseables de la guerra, porque se han empecinado en registrarla: testimonios de lo que quisiéramos olvidar, verdades incómodas que no siempre queremos reconocer, relatos impopulares que refieren una mala imagen de país.

Y esto es así porque el periodismo es siempre la conciencia móvil del presente; puede que no sea "la mejor conciencia" y que no contemos tan bien, pero *el periodismo es ese testimonio de actualidad(es) necesario para evitar los olvidos*. Sin periodismo ya estaríamos en el olvido que quisiéramos. Estas verdades periodísticas, verdades en invención, verdades a medias –como todas las de la guerra contada en vivo y en directo– son verdades que nos han servido como testimonio de nuestra barbarie, pero también de nuestros modos de imaginar el presente con dignidad.

Comunicar memoria

Más allá del periodismo como huella de presentes (aquí se expresa su valor de testimonio), está la debilidad mediática para contar las memorias. Y es que informar sobre lo que acontece es una cosa posible para el periodismo; pero otra cosa es contar el recuerdo, comunicar las memorias en que nos debemos encontrar como comunidad, comprender lo que hemos sido para inventar futuros.

En el mundo académico y político se dice que el periodismo y los medios deben servir para sensibilizar a los ciudadanos, tejer sociedad, generar conciencia, producir transformaciones sociales, porque si las memorias se quedan en la gente y en los libros, pierden su efectividad política, en tanto si

están en los medios de comunicación, ganan socialidad. Esta tarea la han hecho deficientemente tanto el periodismo como los medios de comunicación: ni reconstruyen memoria, ni forman en conciencia histórica, ni tienen densidad social.

Los periodistas partimos de la sociología del lugar común, como afirmó Van Dijk (en Rojas y Rueda, 2004), o sea, ese saber masivo que todos compartimos:

> […] La lectura preferida o modelo mental, en donde el periódico o noticiero tiene una idea de lo que quiere que la gente interprete. El periodista tiene un modelo mental que comunica y espera que el público reconstruya. Un periódico quiere que un asesinato se lea como un acto subversivo de tal grupo armado, pero otro quiere que se entienda como un acto de resistencia contra la dominación de los terratenientes.

Asegura además que "la repetición sistemática en la lectura preferida de las noticias al final genera actitudes ante la violencia, el aborto, la globalización. Esta influencia es la más importante y duradera, porque es ideológica y no puntual" (Van Dijk, en Rojas y Rueda, 2004). Así, esa sociología común es un impacto periodístico y una producción social interesada, mas no una comunicación de las memorias; se comunican frágilmente las memorias porque hay dos problemas: uno sobre qué es la memoria y otro sobre cómo comunicar.

¿Qué es la memoria? Para los medios de comunicación, memoria es congelamiento o innovación. El primero es un recuerdo que no dice nada para nuestro presente, pero que amerita cubrimiento periodístico porque "recordar es vivir": 1. *Recordar* e informar sobre efemérides, así cada año se recuerde lo mismo; 2. *Conservar* algo que la sociedad decidió que es significativo y que debe ser congelado en el tiempo, y al cual se visita con orgullo, respeto y exotismo; 3. *Patrimonalizar* esos territorios, personas, personajes, obras, paisajes, que se convierten en objeto de culto y referentes de identidad.

El segundo tipo de memoria es la innovativa: 1. El olvido para poder seguir adelante, el superar para permitir que el futuro llegue; 2. La memoria como recurso artístico o publicitario, como modos creativos de renovar sobre lo que venimos siendo. Y así se informa sobre la memoria como si fuera algo lejano del pasado o algo lejano del futuro.

Otro asunto importante, además de la incomprensión de las actuaciones políticas y sociales de las memorias, es que estas se han planteado como si fueran un asunto informativo o educativo; lo paradójico es que si mañana salieran solo noticias sobre las memorias en los periódicos importantes del país, no pasaría nada, no cambiaría el mundo, porque el problema es de forma, relato, estética e interpelación emocional. Por eso, el maestro Martín-Barbero suele decir que pasa más país por la ficción televisiva que por los informativos, que mal que bien nuestros modos regionales de ser caribes, paisas, vallunos los aprendimos en las telenovelas. Y es que lo informativo no cuenta país, menos produce memoria, su lógica es la del olvido: cada cincuenta segundos un hecho nuevo, puras realidades desechables.

En lo informativo todo sería distinto si los medios de comunicación documentaran las experiencias en relación con los testimonios de dignidad de los sobrevivientes y si aflorara la terquedad de las memorias por querer hacerse relato. Por ejemplo, la organización Friedrich Ebert Stiftung Colombia (Fescol), que coordina el Premio Nacional de Paz, hizo un libro narrativo sobre las doce historias que han ganado dicho premio; historias contadas por los mejores periodistas, generándose así documentos de dignidad (Ruiz, 2010). Estas son crónicas de una Colombia que cuenta y se hace día a día en sus modos de inventar su propia autonomía, más allá de nuestros olvidos y cinismos, más allá de los guerreros y los decretos, más acá de los buenos y los malos, en medio de ser más democráticos y menos pendencieros. Comunicar memorias con sentido es hacer las historias cercanas y emocionales que nos cuenten sobre cómo venimos siendo en Colombia desde los espejos de nuestras experiencias de dignidad y vida,

y todo para comprender de qué estamos hechos y en dónde nos juntamos como colombianos.

El periodismo aporta valor democrático cuando cuenta historias que buscan a los seres humanos; cuando intenta la comunidad, se interesa en los hechos, presenta contextos, diversifica las visiones, intenta comprender. Y es que los verdaderos periodistas van a la realidad, no se quedan en los testimonios oficiales y oficiosos. Y al ir a la realidad nos traen historias investigadas e investidas de paisajes, políticas, contextos, citas, datos, texturas, verdades…; nos traen realidades para que entendamos y mejoremos nuestras explicaciones del nosotros mismos. Y así, tal vez todos ganemos más conciencia sobre cómo venimos siendo guerreros-víctimas en esta sinrazón del conflicto colombiano.

Para comunicar las memorias, entonces, debemos echar mano a otros modos de relato distintos al informativo, a otros modos de interpelación distintos al educativo, a otros formatos distintos a la noticia, a otros puntos de vista distintos al oficial. Las memorias requieren y exigen innovación narrativa y estética.

Ganarse la escucha

Más que informar sobre las memorias, más que comunicar memorias, lo más significativo es escucharlas, hacer que la sociedad las escuche. Y para eso se debe buscar convertir las memorias en experiencias. No es algo ajeno, es algo que se habita, se vive, se narra desde uno. Y en ese hacerse experiencia, la comunicación es fundamental como experiencia narrativa. La comunicación es una forma única y privilegiada de narrar, expresarse, hacerse relato, producir experiencia. Veamos algunos ejemplos:

Belén de los Andaquíes

La Escuela Audiovisual Infantil que tiene su propio blog (http://escuela-audiovisualinfantil.blogspot.com) y más de cien videos en Youtube; la televisión donde uno puede estar sin permiso del dueño y en su propio canal local urbano: Telegordo. Belén de los Andaquíes es un pueblo del Caquetá; allí se creó esta experiencia que hace televisión siguiendo un manual de estilo simple: sin historia no hay cámara. Todo video debe producir alegría para alejar los miedos de la guerra; se cuenta desde la estética local, o sea de río; se narra siguiendo la estrategia del chisme (historia con moraleja); se respetan los gustos populares en música, colores y estilo. Los niños que tengan historia van a esta escuela audiovisual, después de ir a la otra escuela, y cuentan sus relatos. Sus padres pueden ver sus trabajos en la plaza del pueblo y se sienten orgullosos de sus hijos. Todos la pasan bien, se divierten, alejan los miedos de la guerra y hacen de la memoria una experiencia activa (González y Rodríguez, 2008, pp. 65-140). Tienen ganas de contar y no le regalan el tiempo libre al odio.

Carmen de Bolívar

Colectivo de Comunicaciones de Montes de María: alegría caribe prendida de los modos culturales de resistir comunicando. A Carmen de Bolívar le pasaba de todo por ser un corredor estratégico para los grupos armados, y aún le pasa: vive entre cortes diarios de luz, el desempleo, la falta de agua potable y alcantarillado. Y ahí la radio, la tele, el cine han servido para no "dejársela montar"; para contar historias sobre el medio ambiente, los derechos humanos, la resolución de conflictos, la justicia comunitaria y la convivencia; para celebrar la fiesta y el sabor caribe. Comunicación de base, activa, comunitaria, ciudadana, para producir algo parecido a la paz. Alegrías y cuentos de jóvenes y niños. La idea es ganarle espacios al miedo, es contar para vivir. Y ya va por los municipios de San Juan de Nepomuceno, San Jacinto, María la Baja, Palenque, así como en los barrios El Pozón y Nelson Mandela de Cartagena (Vega y Bayuelo, 2008, pp. 53-64).

San Vicente del Caguán

Esa región es asolada por las consecuencias del conflicto armado, los cultivos ilícitos y la carencia de oportunidades para los jóvenes. Allí la lectura y la creatividad literaria buscan producir una cultura de respeto y convivencia. Allí está el Círculo de Lectores Infantil y Juvenil para la Educación a la Convivencia Cristiana en el Vicariato Apostólico San Vicente, Puerto Leguízamo. Desarme simbólico de juguetes bélicos y talleres de literatura infantil; palabra escrita, leída, dramatizada, dibujada para compartir sueños y esperanzas; inclusión social en las artes; pensamiento crítico. Dos mujeres y una fórmula: leer, dibujar, actuar, escribir. La idea es que los niños quieran su tierra, rechacen la violencia y busquen un futuro sin armas. Un proceso en el cual participan padres de familia, docentes y autoridades locales, que se reúnen para proponer otros modos de ser. Todo simple, alternativas pacíficas de vida pareciese que no existieran, recuperar ilusiones en medio de la guerra.

María la Baja

Las Colchas de la Memoria, tapices artesanales de la Red de Mujeres Cristianas del Consejo Evangélico de Colombia (Cedecol). Tras el desplazamiento de Mampuján del 11 de marzo de 2000, originado por el conflicto armado en los Montes de María, Teresa Geisser, psicóloga y artista textil norteamericana, les enseñó la técnica de aplicaciones sobre tela, llamada *quilt*, utilizada en su país para elaborar colchas. Las mujeres de Mampuján comenzaron por hacer piezas pequeñas y terminaron haciendo grandes telares donde plasman sus vivencias y sus traumas.

Los temas de las mantas son la esclavización, los palenques, el desplazamiento, los crímenes cometidos contra sus habitantes, etc. Las mujeres manifiestan que hacer y coser las mantas les ha servido de terapia para superar los traumas, porque mientras las hacen conversan acerca de cada situación vivida, y de esta manera socializan los sufrimientos y terminan

poniéndole humor a sus sesiones de artesanía. El primero de los tapices se llamó "Mampuján, día de llanto: 11 de marzo del 2000". El documental elaborado por Gabriel Ossa, llamado *Tela sobre tela* (Aporte al Bienestar Integral de las Niñas Rurales, 2010), visibiliza todo este proceso de las tejedoras de Mampuján y resalta la manera como la vivencia comunitaria, liderada por mujeres con el objetivo de fortalecer la memoria histórica, transforma la vida de quienes las rodean.

El pueblo Nasa

Asociación de Cabildos Indígenas del Norte del Cauca (ACIN), *Cxab Wala Kiwe* (Territorio del Gran Pueblo). Se creó en 1994 para documentar la conciencia, la unidad y la claridad política en la acción social. El Tejido de Comunicación nace en 2005 recogiendo la experiencia e iniciativas de comunicación en la zona y asumiendo un mandato indígena popular. Su lucha comunicativa es por tener y hacer "medios apropiados", que les sean propios-en-propiedad y que los apropian/adaptan para sus necesidades políticas. Su comunicación es para la resistencia. Y la resistencia consiste en visibilizar, fortalecer y proteger la identidad y la cultura. Se acogen los medios tecnológicos, pero la fuerza y la riqueza están en los saberes culturales, los sentidos comunitarios, los rituales y los diversos eventos en los que se expresa la alegría de vivir y desde donde nace la resistencia para seguir viviendo. El tejido articula tanto medios (radio, internet, impresos, video) como formas de comunicación comunitarias (asamblea, minga) que permiten informar, reflexionar, debatir, proponer, tomar decisiones y actuar en un ejercicio de democracia y autonomía. Los principios que guían el tejido de comunicación son cuatro: hacer lo posible; aprender haciendo; incorporar la acción comunicativa al quehacer normal de la organización, para enriquecerla sin recargarla; planificar, diseñar y gestionar desde la práctica.

El Tejido facilita la activación y la acción permanente de una red de comunicación compuesta por *nudos* (ubicación en el territorio), *hilos* (estrategias de enlace de los nudos) y *huecos* (la tarea de selección de prioridades y

traducción, interpretación y priorización temática para el trabajo de la red). El Tejido de Comunicación lucha por la defensa de la vida y el territorio. Se visibilizan los planes de vida para conectar con otros pueblos porque "solos no podemos", pues hay que hacer sentir el dolor propio. Lo que se comunica hace pedagogía sobre el porqué pasa lo que pasa. Las imágenes que producen son un reconocimiento de una visión cultural ancestral basada en una respetuosa relación con la Madre Tierra y en asumir que la vida es sagrada. Su producción de imágenes es, entonces, para defender sus vidas, la de los guerreros oficiales. Una cámara de video, un celular, una fotografía digital se convierten en estrategias para evitar el aniquilamiento de sus historias y sus memorias de futuro. Televisión-video-radio se convierten en acciones colectivas, y el movimiento indígena se configura como creador de otras versiones de Colombia: ¡comunicar para defenderse!

Africanía

Trenzas en el pelo que comunican libertad, memoria e identidad (Revista Ébano Latinoamérica, 2010). Los peinados que se utilizan en las comunidades afro, más allá de ser una expresión estética, son una huella profunda de su etnia y una reafirmación de su identidad cultural. En el pelo, toda una cultura… para el que sabe comprender. Saberes y prácticas. Una estrategia para crear mapas de fuga, depósitos de semillas en sus cabezas, escondiditos de oro para comprar la libertad. Ritual actual para conversar entre mujeres, seducción enigmática convertida en estética urbana. Comunicación en el ritual de conservar la vida y tejer la memoria; urbanias inscritas en las memorias a las que se pertenece. Seña de memoria e identidad. En lo afrolatino se practica esa memoria de peinado, se sabe de dónde vienen, cuál es su funcionalidad y sus significados de identidad. Tradición, intimidad, improvisación, invención, estética, seducción: memoria.

Bogotá

Rebeldes con causa: Programa Escuela de Tejedores de Sociedad del Departamento Administrativo de Acción Comunal Distrital (DAACD), 1996-1997. Felipe Aljure, el director del proyecto, dice: "Había que redefinir el actuar en común, y el cine presenta esa característica: es algo en lo cual hay que ponerse de acuerdo para lograr objetivos" (Celis, 1997). Actuar en comunidad. Tras la convocatoria que se efectuó en abril de 1996, ciento cuarenta muchachos de todas las localidades de Bogotá fueron seleccionados para recibir capacitación en el lenguaje y la técnica del cine. Inicialmente se crearon veinte grupos de siete personas cada uno. En el primer ciclo, los veinte grupos originales hicieron diecinueve cortometrajes. Los noventa y tres que ingresaron en el segundo ciclo realizaron diez películas de mediometraje. En el taller había gente de todas las zonas, gente de niveles de educación y niveles sociales diferentes; realidades totalmente distintas en Bogotá. "Lo que se ve en las películas es como la realidad de todo el mundo mezclada. Pasamos de espectadores a emisores. Creo que la idea de recurrir al cine para expresar agresividad tiene su sentido", decía un joven. Lo que se hizo fue poner a toda la comunidad a comunicar y, a partir de eso, pacificar vía narrativa y desconflictuar la sociedad. De esta forma, la comunicación es una experiencia a través de la cual es posible generar contexto de paz, es una forma distinta de entender y contar.

> Lo que quiero decir es que el asunto pasa por otro lado, pasa por mirar que la comunicación no es un asunto de información, sino una experiencia de construcción de tejido y de convivencia: un modo de hacer memoria expresándose. Como experiencia expresiva, la comunicación y los medios de comunicación aportan mucho.

Expresarse

La memoria no es solo contar la masacre para no olvidarla, sino la experiencia de vivir con dignidad, contar los orgullos de sobrevivir, haciéndolo con la vitalidad de cada uno, para hacer que a alguien le interese la historia y los modos de sobrevivencia. Las organizaciones no gubernamentales y los periodistas van a buscar a la víctima y su dolor: sensacionalismo bien intencionado. La comunicación sería muy útil si la volvemos, más bien, un mecanismo de contar, de hacer parte de la convivencia y de la dignidad de la gente. La única salida es contar la vivencia de comunicación expresiva, para desde ahí generar historias de las memorias: convertir a la memoria en experiencia. Y toda experiencia es relato.

Franco, Nieto y Rincón (2010), en el libro *Tácticas y estrategias para contar* muestran cómo la comunicación permite construir una agenda alternativa de narrativas e historias en las que la gente se siente digna, produciendo así una forma distinta de entender el conflicto. Normalmente, el periodismo clásico y los que estudian conflicto y memoria le señalan a la gente que cuente su "dolor más doloroso", que cuente la masacre, que cuente lo terrible que le ha sucedido. En este texto asumimos la narración como una estrategia de constitución de subjetividad y colectividad, de producción de conocimiento y memoria, de juegos de seducción y conexión.

No se trata de contar la guerra (eso lo hacen los medios de comunicación que acompañan el presente de las guerras), tampoco de comprender a los victimarios (ellos solo saben matar y escribir leyes y libros para justificarse), ni de saber la miseria y sufrimiento de las víctimas (hay muchas organizaciones sociales que hacen muy bien este trabajo): se trata de que los sobrevivientes de esta guerra cuenten sus historias, pero aquellas que quieren, aquellas que les proveen de dignidad e ilusión para seguir resistiendo-viviendo. Esta es una red de confianzas en la que las instituciones y los ciudadanos nos vinculamos según nuestras necesidades y querencias, cuando podemos, queremos y no nos da miedo. La idea es que cada uno

encuentre sus historias para contar, para resistir contando, para el aguante narrativo[2]. La comunicación tiene más valor cuando posibilita que la gente llegue y cuente la historia desde y en la cual se siente digno, eso es la memoria: decencia para vivir.

Final

La pregunta sigue siendo: ¿cómo hacemos para convencernos como país de que las memorias son nuestra experiencia en común? La falla más grande de los medios no es que cuenten violencia, lo perverso es que es la única memoria común que tenemos: no tenemos más relatos comunes de nosotros mismos.

Se ha informado mucho sobre la paz, sobre la guerra, sobre el conflicto; se han hecho muchas campañas por los desplazados; se ha gastado muchísimo dinero y publicidad, pero el país no se ha conectado con sus memorias. Entonces, hemos devenido un país donde la mayoría somos una "ciudadanía contemplativa": estamos todos sentados esperando a que el ejército se mate con la guerrilla y que hagan la paz. Nosotros, mientras tanto, permanecemos solo mirando. Los colombianos nos preguntamos qué tenemos que ver con esa situación, y el problema no es que no se haya informado –el volumen informativo sobre el conflicto es altísimo–, pero hay algo que no hemos logrado activar. El presidente Santos, a través de la Ley de Víctimas y Restitución de Tierras, puso el tema en debate, todo el mundo hablaba de eso, pero todos lo veíamos como un problema externo.

Esta desconexión es un fracaso nacional, es un fracaso de las organizaciones no gubernamentales, de las universidades, del gobierno, de los medios de comunicación: no hemos sido capaces de instalar y activar el conflicto, las víctimas, los derechos humanos, las memorias como un problema colectivo

2 Al respecto puede consultarse la página web "Desde adentro. Historias de la gente sobre conflicto y reconciliación en Colombia": www.desdeadentro.info

de una nación. Por tanto, comunicativamente hemos fallado, pero es un fracaso de todos, no únicamente de los medios. La pregunta sigue: en este país, ¿cómo hacer de la memoria un movilizador político, social y cultural?

La experiencia de la Comisión Nacional de Reparación y Reconciliación (CNRR) es un buen comienzo, ya que desde allí se han hecho esfuerzos muy serios (investigación), se han trabajado bien ciertos relatos testimoniales y se han producido memorias de verdad. La CNRR ha sacado libros con toda la compilación y ha hecho lanzamientos mediáticos, de lo cual todos los medios sacaron la noticia y hubo conmoción momentánea. Sin embargo, no hay interés por leerlos y meterlos dentro del disco duro de nuestra identidad[3].

Realmente no entiendo qué es lo que pasa, qué es lo que nos está matando, qué es lo que no nos permite hacer lo que debemos hacer. Mi único atisbo es que se requieren otros formatos mediáticos, unos que vayan más allá de un párrafo y la noticia, porque es necesario contextualizar la historia, presentar las vivencias de futuro y emocionar a la sociedad con sus memorias conflictivas. Se hace necesario que los medios cambien su formato, cosa que no es posible, porque nuestros medios no se atreven a contar en otros formatos, estéticas, puntos de vista. Los medios hacen buen negocio contando el presente, y no quieren hacer nada distinto. La verdad es que con los formatos que tenemos actualmente no somos buenos contando las memorias. No hemos sido capaces de convertir a las memorias en experiencias comunes. Y este es un problema de comunicación.

3 El Centro de Memoria Histórica de la Comisión Nacional de Reparación y Reconciliación (CNRR) en noviembre del 2011 hizo la entrega oficial de los informes *Mujeres y guerra. Víctimas y resistentes en el Caribe colombiano* y *Mujeres que hacen historia. Cuerpo, tierra y política en el Caribe colombiano*. Doce mujeres víctimas de la guerra son las encargadas de decirle a la sociedad, con sus propias palabras, aquello de lo que mucho se habla, pero que pocos comprenden: la mujer en medio de la guerra. Véase la página web del Centro de Memoria Histórica de Colombia: http://www.centrodememoriahistorica.gov.co/

Referencias

Aporte al Bienestar Integral de las Niñas Rurales (2010, 9 de agosto). Los tapices de Mampuján: memoria del desplazamiento forzado. Recuperado de http://proyectoninas.blogspot.com/2010/08/los-tapices-de-mampujan-memoria-del.html

Caracol Noticias (1985, 13 de noviembre). El desastre de Armero Colombia (Omaira Sánchez). Recuperado de http://www.youtube.com/watch?v=AuvdCZoZnBk

Cajiao, F. y Rey, G. (Eds.) (2003). *El conflicto armado en las páginas de El Tiempo*. Bogotá: Casa Editorial El Tiempo.

Celis, F. (1997, 30 de diciembre). Jóvenes de barrio se meten al cine. *El Tiempo*. Recuperado de http://www.eltiempo.com/archivo/documento/MAM-711961

Comisión de la Verdad (1985). Holocausto del Palacio de Justicia 1985. Recuperado de http://www.youtube.com/watch?v=ObMuKzY1Xqk

Coronell, D. (2007, 20 de octubre). Reescribamos nuestra historia. *Semana*. Recuperado de http://www.semana.com/opinion/reescribamos-nuestra-historia/107052-3.aspx

El Tiempo (1983, 16 de junio). Uribe Sierra se enfrentó a 20 guerrilleros de las FARC. Bogotá, p. 8A.

Franco, Nieto y Rincón (2010). *Tácticas y experiencias para contar*. Bogotá: Centro de Competencia en Comunicación - Friedrich Ebert Stiftung. Recuperado de http://www.c3fes.net/(p)publicacion10.htm

González, A. y Rodríguez, C. (2008). Alas para tu voz. Ejercicios de ciudadanía desde una emisora comunitaria del Piedemonte Amazónico. En *Lo que le vamos quitando a la guerra* (pp. 65-140). Bogotá: Centro de

Competencia en Comunicación - Friedrich Ebert Stiftung. Recuperado de http://www.c3fes.net/docs/capitulo3_quitandoguerra.pdf

Moreno, M. L. (2008). *El papel de la prensa en la construcción y representación del relato mediado de la masacre de El Salado* [tesis de grado]. Bogotá: Universidad de los Andes.

Noticias Uno (2011, 29 de noviembre). Un crimen casi perfecto. Recuperado de http://www.noticiasuno.com/notas/la-historia-del-magistrado-uran.html

Revista Ébano Latinoamérica (2010). Trenzas de identidad. Recuperado de http://ebanolatinoamerica.com/detail-articulos.php?ob=6

Rojas, M. C. y Rueda, Z. (2004, 7 de marzo). Noticias: el soporte de la dominación. Entrevista a Teun van Dijk. *Periódico de la Universidad Nacional, 54*. Recuperado de http://historico.unperiodico.unal.edu.co/Ediciones/54/04.htm

Ruiz, M. (Ed.) (2010). *Crónicas. Premio Nacional de Paz*. Bogotá: Fescol. Recuperado de http://www.c3fes.net/docs/CronicasPremioNacionaldePaz.pdf

Vega, J. y Bayuelo, S. (2008). Ganándole terreno al miedo. Cine y comunicación en Montes de María. En *Lo que le vamos quitando a la guerra*. Bogotá: Centro de Competencia en Comunicación - Friedrich Ebert Stiftung. Recuperado de http://www.c3fes.net/docs/capitulo2_quitandoguerra.pdf

Voces Colombianas (2006). Jorge Eliécer Gaitán: "No soy un hombre, soy un pueblo" [Archivo Sonoro]. Medellín: Universidad de Antioquia. Recuperado de http://emisora.udea.edu.co/reproductor.php?id_tema=44&id_autor=34

PARTE III
ESPACIOS, COTIDIANIDADES Y RESISTENCIAS

Expresiones juveniles en espacios de violencias: una forma de hacer memoria y denunciar el olvido

*Janeth Restrepo**

Inicio

"Cuando me asalta el miedo invento una imagen". Con esta frase de Goethe, Paul Virilio (2006, p. 89) piensa en la ciudad-pánico. Inventar imágenes es quizás la definición que mejor se acerca a las expresiones juveniles en una ciudad-pánico como Medellín; una ciudad en la que a pesar del miedo, producto de una violencia prolongada, se crean imágenes que rompen el silencio y narran historias –sus historias– en esos territorios de disputa, en los que ya nadie entiende qué es lo que realmente se pelea, pero que tiene, de uno u otro lado, a los jóvenes en el centro de la situación.

* Historiadora en la Universidad Nacional de Colombia, sede Medellín. En la actualidad es candidata al título de magíster en Historia y Memoria de la Universidad Nacional del Plata, Argentina, y becaria en iniciación a la investigación en categoría B3 del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (Clacso). Correo electrónico: janeresma@yahoo.es

Este escrito se inicia con la idea de ciudad-pánico de Virilio, la mejor antesala para enunciar que se va a escribir de un tema nada nuevo: la violencia en Medellín. Estas líneas se centrarán en las diversas formas de movilización juvenil que emergen en diferentes barrios marginales de la ciudad. Se hablará, entonces, de un grupo social cuya imagen ha estado vinculada a la del pandillero, criminal, miliciano; estigma social que ha sido bien administrado desde el poder televisivo y que ha logrado instalar un imaginario desfavorable sobre los jóvenes que habitan los barrios populares de la ciudad. En los dos últimos años este imaginario ha vuelto a tomar fuerza cuando los asesinatos, el control de la circulación del espacio, los reclutamientos, las desapariciones, los desplazamientos forzados y las masacres vuelven a ser una constante y tienen a los jóvenes de uno u otro lado: como víctimas o como victimarios.

La idea central que sustenta estas reflexiones es la interrelación existente entre la emergencia de determinadas expresiones de movilización de la sociedad civil y los lugares marcados por las más variadas formas de violencia y exclusión social. De ahí que no sea fortuito que este primer acercamiento investigativo se haya centrado en propuestas de expresión juvenil en los años 2009 y 2010, periodo en el que se agudizó la situación de violencia armada que vive la ciudad desde la década de los ochenta.

El corpus etnográfico de este ensayo está conformado por las experiencias de tres agrupaciones juveniles –experiencias que son consideradas constitutivas de una identidad de grupo– en las que existen unas demandas sociales que actúan como constantes: visibilizar la situación de peligro en la que se encuentran los jóvenes, denunciar el estigma generalizador de criminales y construir propuestas de vida distintas a las de la violencia. Las experiencias grupales que fueron entrevistadas y analizadas son: la Red Élite de Hip-Hop de la comuna 13 (San Javier), el colectivo Toke de Salida de la comuna 6 (12 de Octubre) y la comuna 5 (Castilla) y el grupo juvenil Forjadores del Mañana de la comuna 4 (Aranjuez).

Cada una de estas agrupaciones se origina en un contexto de conflicto, y si bien existe diversidad en las fechas en que surgen, en la actualidad las tres están atravesadas por un interrogante común: como jóvenes, ¿qué vamos a hacer? Algunas de las respuestas encontradas por ellos son las que han impulsado la escritura de las páginas que vienen a continuación.

Nos-otros los jóvenes. En red-ando[1]

La Red Élite Hip-Hop de la comuna 13 emerge en el trágico periodo de violencia que azotó esta comuna en el año 2002, cuando fue objeto de dos operaciones militares antisubversivas por parte del gobierno de turno.

Ante la situación de violencia extrema que vivía la comuna, la Asociación Cristiana Juvenil (ACJ)[2] decidió convocar a los raperos de la comuna 13 para conformar una red. De esa propuesta nace lo que hoy se conoce como la "Red Élite de Hip-Hop". Desde entonces, un género musical que estaba comenzando a hacerse sentir se convirtió en toda una cultura musical que marca una forma de vida, una expresión y un territorio de resistencia (Garcés, 2005).

Mientras en sus barrios, ubicados en las laderas de la comuna, "se disparaba indiscriminadamente" y se hacía imposible asistir a los centros educativos –muchos de los cuales tuvieron que suspender las clases–, los jóvenes reunidos alrededor de la propuesta de la ACJ buscaron un refugio en la música y en el encuentro de pares, en un espacio que les ofrecía algo distinto a la guerra. En medio del caos, fruto del tronar de las armas, estos jóvenes resistieron y empezaron "a soñar, a unificar fuerzas, a entender otras cosas".

De esta forma, en un contexto de violencia sociopolítica, estos jóvenes fueron dando cuerpo a lo que ellos denominan "un acto de resistencia pacífica

1 Título tomado de la investigación de Garcés (2005).

2 Esta organización lleva veinte años de trabajo con la población juvenil de la ciudad.

de la comunidad", cuya acción satélite fue el Festival de Hip-Hop llevado a cabo en septiembre del 2002 con el nombre "La Operación Élite Hip-Hop: en la 13 la violencia no nos vence".

El contexto de violencia en el que se origina la red marcó, sin duda, a los jóvenes reunidos a su alrededor y permitió instalar el hip-hop como una alternativa de vida diferente a la violencia. Esta idea todavía hoy sigue fortaleciendóse, cuando la ciudad vuelve a ser un escenario de confrontaciones armadas que tiene por protagonistas a los llamados "combos delincuenciales"[3], los cuales hacen presencia en los barrios periféricos de la ciudad. En este escenario, la búsqueda de alternativas para ofrecer otros referentes de vida a los jóvenes, en tanto estrategia para "robárselos" a la guerra, tiene hoy a los *hoppers* como blanco de amenazas y asesinatos por parte de los actores armados que hacen presencia en sus barrios y que buscan eliminar toda forma de resistencia por parte de la comunidad.

Porque la opción no es encerrarnos: Toke de Salida

Toke de Salida hace referencia a una estrategia de resistencia pacífica juvenil originada en el segundo semestre del 2009. Este colectivo está conformado por jóvenes entre los 16 y 25 años habitantes de diferentes barrios de la comuna 5 (Castilla) y la comuna 6 (12 de octubre).

Esta estrategia emerge en un contexto de agudización del conflicto, para hacerle oposición, desde la música y las marchas artísticas, al control espacial y libertad de locomoción ejercido por parte de los actores armados, así como al toque de queda impuesto por la Alcaldía a los menores de edad entre las seis de la tarde y las cinco de la mañana[4].

3 La palabra "combos" hace alusión a diferentes estructuras criminales de la ciudad. En el 2010, la prensa local y nacional hablaba de la existencia de alrededor de 150 combos armados.

4 La medida comenzó a regir a partir del segundo semestre del año 2009: "Proteger la vida de los jóvenes [...] toda vez que este grupo poblacional es el que, en mayor número, está siendo asesinado y, además, registra una alta participación en la comisión de homicidios, fueron los argumentos entregados por Alonso Salazar Jaramillo, alcalde de la ciudad, para justificar la determinación" (Instituto Popular de Capacitación, 2009).

En resistencia al doble control, distintas agrupaciones juveniles se articularon y crearon el colectivo Toke de Salida, para denunciar públicamente que encerrar a los jóvenes que no hacían parte de la guerra no era la mejor opción. Su primera estrategia de denuncia consistió en desobedecer el horario del toque de queda, convocando a los jóvenes a una cancha de fútbol (lugar de disputa entre los grupos armados) a un *toke* musical en el que participaron varias bandas juveniles de rock.

La segunda estrategia fue una marcha que tuvo por lema principal "No seas un payaso más de la guerra", con lo cual buscaban enviar un mensaje de paz y una señal de cansancio a los grupos armados por las llamadas "fronteras invisibles" que les impedía –y sigue impidiéndoles– transitar libremente por sus territorios y de un barrio a otro.

Con estas estrategias de corte simbólico, que no utilizan la confrontación directa, el mensaje que el colectivo buscaba dejar instalado era que los jóvenes no constituyen el problema "sino la solución", al igual que hacer un llamado a la población a resistir.

Jugaremos en el bosque mientras la paz esté: ¿la paz está?

El grupo juvenil Forjadores del Mañana surgió en el 2001. La mayoría de sus integrantes pertenecen a la comuna 2 (Santa Cruz) y a la comuna 4 (Aranjuez). El grupo está conformado por un número aproximado de 20 jóvenes entre los 12 y los 26 años. La creación del grupo está ligada a la preocupación de algunas familias por el reclutamiento y desplazamiento forzado del que estaban siendo víctimas sus hijos por parte de los actores armados. Luego de preguntarse "¿qué vamos a hacer?", la conformación de un grupo juvenil que sirviera como un espacio de encuentro de los jóvenes fue la mejor respuesta.

En el 2010, el barrio se convirtió nuevamente en un escenario de disputa territorial entre diversos combos armados. La realidad de peligro para una nueva generación de jóvenes se hizo latente. Muchos de ellos, en su mayoría menores de edad, tuvieron que desplazarse para evitar la muerte o el reclutamiento. Como consecuencia de esta situación, el sector de Playa Rica, principal radio de acción del grupo, quedó con un mínimo de jóvenes y con un territorio en el que las marcas de la violencia estaban por doquier.

La desolación del espacio, sumado a la imagen de las casas destruidas, reactualizaron la pregunta "¿qué hacer?". La respuesta, esta vez, fue la realización de un video documental que sirviera de prueba de lo ocurrido, al igual que algunas actividades recreativas que permitieran a la gente "relajarse" en medio de tanta violencia. Las grabaciones del video, con cámara en mano, fueron realizadas con la presencia de los mismos actores armados, con los que hubo que conciliar para que permitieran el registro fílmico.

Si bien "en el video lo que quisimos mostrar fue la causa y las consecuencias de una violencia entre la misma comunidad", el grupo no se enfocó en la naturaleza de los actores armados, sino en buscar alternativas para crear y recrear otra cara de la moneda distinta a la violencia: la de los jóvenes que no están en la guerra y para los que su participación en un grupo juvenil que hace recreación y teatro representa una luz en contextos donde solo existen dos cosas: "luces oscuras y luces claritas. Aquellas luces que están oscuritas toca repararlas, porque ser joven es ser luz para respirar aire de alegría y libertad".

Los jóvenes no somos peligrosos: estamos en peligro

Diciembre de 2008. Una tensa calma rodea la navidad en las laderas de la ciudad, aquellas laderas que han servido de escenario a muchas violencias que pareciesen, dada su continuidad, ser una sola. Algunos habitantes, como sabuesos que huelen el peligro, comienzan a enunciar que "la cosa se va a calentar". Ya han llegado emisarios, ángeles negros dando señales

de ello. Los mensajes dicen que alguien que se hace llamar "Don" está reclutando jóvenes para lo que será una "nueva" disputa por el control de la ciudad.

Mediados de 2009. "Una nueva ola de violencia otra vez acá, en la comuna […] Recuerdo una de las noches donde solo en el barrio hubo alrededor de 7 u 8 muertos en una noche, una cifra impresionante". Este es el recuerdo de uno de los jóvenes que participó en la marcha "No seas un payaso más de la guerra", organizada por el colectivo Toke de Salida a finales del 2009. Pronuncia estas palabras mientras sus ojos se pierden en el recuerdo de aquella marcha, en la que hizo siluetas en el piso que, en vez de sostener armas con sus manos, sostenían ramilletes de flores. Su recuerdo va acompañado de una mirada dirigida hacia las montañas que rodean la ciudad; aquellas que parecen estar protegiéndoles, pero también encerrándoles, impidiendo que se inhale un aire perfumado de libertad, como se canta en el himno regional.

La evocación de un perfume de libertad, ausente en las montañas, es un intento poético para aludir a una realidad que representa lo contrario a la libertad: el encierro de una multitud de jóvenes en territorios de conflicto armado y de exclusión social. Sin embargo, en estos espacios antipoéticos, distintos grupos de jóvenes luchan por superar las adversidades que conforman su día a día, superando a las montañas mismas para poder *ser* grupos de jóvenes que pese a la ciudad-pánico, levantan la cabeza desde sus espacios controlados, para mirar qué hay detrás del encierro y gritar que están allí; jóvenes que hacen revoluciones sin usar armas, porque su lucha no es por el territorio, las drogas o lo que quiera que se dispute con la guerra, sino por la conquista de la vida. Esa conquista "no es un tema de colonización", sino de conquistar con el corazón, como dicen los *hoppers* de la Élite de Hip-Hop de la comuna 13.

El imaginario social desfavorable que se ha creado respecto a los jóvenes de los barrios populares agudiza más su aislamiento, exclusión y olvido. Ante

esta situación resulta relevante la reflexión sobre cómo viven los jóvenes que no participan de la violencia armada en esos espacios, cómo se ven ante una propuesta de ciudad y qué piensan de las representaciones que de ellos se construyen desde afuera. El Conde, joven grafitero del barrio Santander de la comuna 6, expresa su opinión acerca del estigma que recae sobre ellos:

> La percepción que se tiene acerca de los jóvenes de Medellín es que somos vándalos, somos delincuentes […], pero ya que usted me da la oportunidad, yo quiero decir que no todos, y que los que están ahí [en los grupos armados] hay que mirarles las condiciones económicas, sociales, culturales, educativas […], para uno poder llegar y juzgar por qué están ahí. Uno no puede llegar y decir así, a boca llena: "Es que él es un delincuente porque él es joven". ¡No, eso no es cierto, eso no es verdad! El hecho de que el joven sea delincuente por ser joven, eso no es verdad.

"El caos como principio de todo" es la definición dada por el Conde para nombrar el conflicto actual. Esta frase podría ser la que mejor define lo vivido por varias generaciones en los distintos ciclos de violencia que ha sufrido Medellín. Después de una sensación aparente de paz entre los años 2006 y 2008, la violencia en la ciudad ha vuelto a ser noticia de primera plana. Pero si bien las apuestas por la muerte han sido las imágenes que se han robado el *show*, el instinto de supervivencia de los habitantes en los barrios más afectados por la violencia actúa como un imán que ha potencializado nuevas formas de agenciamiento. Con ello emerge una reconfiguración en las narrativas de los espacios violentos, cuyas historias no son de guerra sino de resistencia y gritan que en esta ciudad montañosa aún quedan deseos de vida y de paz. En estas historias el recordar se vuelve un acto de resistencia para decir "no más" y para correr y gritar que "los jóvenes no somos peligrosos, sino que estamos en peligro".

La vida en los espacios de violencia

En las estrategias de expresión juvenil estudiadas puede verse cómo diversos grupos de jóvenes, a pesar de vivir en las mayores adversidades, crean propuestas alternativas a esa realidad que los estigmatiza como peligrosos y que sirve de base para su exclusión social. Estos jóvenes son líderes juveniles que piensan y se piensan el lugar y contexto histórico que les ha tocado vivir, y han demostrado que es posible soñar en una ciudad con montañas que realmente huelan a libertad.

En una ciudad donde diversos procesos de paz llevados a cabo en la década del noventa (Márquez, 2003) no aseguraron la pervivencia de la paz, el interés por el pasado reciente influye en las generaciones actuales y en sus formas de percibir el espacio y el tiempo. Los jóvenes vuelven sobre este pasado cercano en un afán de darle un giro a la generalización de la juventud como violenta y peligrosa, utilizando su potencial creador para comprender lo ocurrido, generar opciones y jalonar cambios.

Estas nuevas generaciones son las que, quizás a causa de un peso de silencio cargado por mucho tiempo, demuestran cansancio, es cierto, pero este no deja de estar acompañado de optimismo ante la posibilidad de la transformación. Territorializados en lugares concretos como lo son sus barrios –espacios que han sido escenario de cruentas violencias–, la identificación con estos es lo que ha posibilitado la emergencia de acciones concretas en las que se hace resistencia, recordando lo que ocurrió, contando lo que ocurre y creando nuevos estilos de vida en contextos adversos en los que las violencias hacen parte de la cotidianidad.

Asimismo, en las diversas formas de expresión juvenil, que emergen como una reacción ante una situación de violencia, es posible reconocer una labor de resignificación no solo espacial sino también conceptual. En esas resignificaciones, buscar cambiar la imagen del barrio y del joven es una labor fundamental, a fin de no justificar la exclusión social; por ello, se crean

demandas concretas en las que los jóvenes denuncian el olvido al que se ven sometidos ante un estigma social que les precede. En estas apuestas será común que conceptos como revolución, resistencia, movilización y política tengan definiciones propias acompañadas por mensajes de paz.

Una hipótesis inicial para lo que ha sido este primer acercamiento a las expresiones juveniles en espacios de confrontación armada, pobreza extrema y exclusión social es que en estos lugares las expresiones simbólicas de lo juvenil guardan una relación directa con el conflicto y la memoria. Esta última es un incentivo para crear diversas acciones en las que los jóvenes se posicionan críticamente frente a un contexto histórico, dando a conocer que en los sectores populares existen otras formas de ser joven distintas a la de ser criminal-peligroso, para lo cual se entablan demandas concretas de índole socioeconómica, pero también se proponen soluciones. Y para ello utilizan como medio de acción y visibilización diversas expresiones colectivas juveniles, tales como el hip-hop, convertido en un ritmo musical de revolución; el grafiti, como herramienta para pintar mensajes de paz en las calles; el video documental, que busca hacer memoria a través de la narración de la historia de un barrio que se quedó sin jóvenes a causa de la violencia; y la marcha, que rompe fronteras imaginarias de lugares que, por antojo de algunos, se han vuelto territorios en disputas.

Estas expresiones son las que les posibilitaron –y posibilitan– a los jóvenes protagonistas de estas líneas recordar, cuestionar, denunciar y resistir hacia un adentro (el barrio) y hacia un afuera (la ciudad), indicando que ellos existen y que no son peligrosos. Sus prácticas de no violencia buscan, además, hacer memoria en una ciudad donde el miedo ha hecho pensar que existe una rutinización de la violencia y una indiferencia hacia el dolor.

La relación entre denuncia y resistencia puede verse reflejada en el mensaje que buscó instalar el colectivo Toke de Salida con la marcha "No seas un payaso más de la guerra", con la cual se convocaba a la acción, a decir que no se puede ser indiferente a lo que está ocurriendo, a ratificar la vida

y a hacer una apuesta a "no quedarse callados frente a las situaciones que nos sucedan".

Junto con la denuncia por medio de actos simbólicos, otro lugar común a las expresiones juveniles es considerar la cultura como una posibilidad de acción y de construcción de oportunidades de vida distintas a las de la violencia. Para tal caso, la cultura –entendiendo por esta todo lo relacionado con las expresiones estéticas, musicales y recreativas– es el medio que permite "cambiar el pensamiento de la cultura de la muerte por la cultura de la vida" (Toke de Salida), crear "espacios en los que uno se puede distraer, para que los niños y todos se despejen" de las violencias de las que son testigos (Forjadores del Mañana) o simplemente para "hacer ciudadanía en Medellín" (la Élite de Hip-Hop). En resumen, la cultura es el vehículo para "combatir la violencia" y crear referentes de vida para niños y jóvenes.

Las expresiones juveniles, como construcciones dinámicas en el tiempo ligadas al contexto histórico en el que surgen, invitan a pensar a "los jóvenes como sujetos sociales y a considerar la juventud bajo condiciones que se desprenden de la cultura, como son la situación histórica, la condición de clase, etnia, género, estéticas, modos de sentir, integración simbólica, redes de mercado" (Garcés, 2005, p. 26). Esta mirada permite no solo construir interrogantes sobre la singularidad de lo juvenil, sino también replantear las miradas y posiciones desde las que se construye la *otredad*.

Medellín se constituye entonces como un espacio que es a la vez historia y memoria:

> [Los jóvenes] están tratando de lidiar con el terror y el horror de la violencia que les rodea –y de la que son parte activa o no tan activa–, preocupándose por establecer lazos con el pasado, de crear continuidad en sus vidas, mientras se sitúan en posiciones cambiantes y contradictorias frente a su vivencia de la violencia (Riaño, 2000, p. 35).

La reconfiguración de los territorios en los que los jóvenes ejercen su acción (barrio, comuna o ciudad) actúa como escenarios de disputa de un lugar ordenado espacialmente por los actores armados y por el Estado. Esta realidad va en consonancia con lo que concluyó Riaño (2000) sobre los lugares de violencia urbanos, al hallar una estrecha relación entre "la presencia cotidiana de múltiples violencias" y el modo en que los jóvenes "construyen un sentido del nosotros y de los otros y se posicionan como sujetos" (p. 23).

Igualmente, estos territorios están asociados directamente con un actuar en el espacio público, siendo allí donde dan a conocer sus propuestas de gestión y acción en cuanto a determinadas situaciones. Para Toke de Salida, el espacio fue una cancha deportiva identificada como lugar de conflicto, o una marcha que desafiaba los territorios marcados como prohibidos por lo grupos armados. Para la Élite de Hip-Hop son todos aquellos territorios marcados por la cultura *hopper*, visibilizada, en gran medida, a través del Festival de Hip-Hop que trasciende la comuna y llega hasta la ciudad. Por su parte, Forjadores del Mañana hace de la recreación su estrategia para llevar sonrisas y juego a lugares donde las balas y la violencia han encerrado a la población.

Las agrupaciones juveniles reconfiguran el territorio creando fisuras y vaciamientos de un poder que se muestra como total, reconfigurándolo como escenarios de organización y participación juvenil. De acuerdo con esto, "el sentido de lugar es una herramienta fundamental para los(as) jóvenes, tanto como estrategia de su quehacer cultural como de construcciones identitarias" (Riaño, 2004, p. 26). Una forma de esos sentires es descrita así por uno de los integrantes de Toke de Salida: "Yo pienso que el papel fundamental de nosotros como jóvenes que venimos promoviendo otras serie de cosas es […] transformar el territorio desde alternativas de organización y participación juvenil".

Es en el espacio público donde adquieren sentido las diversas formas de expresión juvenil y se inauguran nuevos espacios de participación y de

renovación de liderazgos. En este proceso, el barrio y la ciudad son reconfigurados, y la memoria se convierte en un vehículo que convoca a la acción: "Como jóvenes no podemos vernos siempre como víctimas de los victimarios […] Sí, me da temor, pero me da más temor el no hacer algo para cambiar esto". Estas palabras de una joven del colectivo Toke de Salida van en la misma vía de lo que piensa Angie, de Forjadores del Mañana: "Uno a toda hora no puede pensar que huir es la mejor solución".

En un contexto de conflicto como lo es Medellín, el sentido otorgado a los lugares continúa en el tiempo, pese a la fragmentación social y territorial causada por esa fuerza desplazadora que es la violencia. En ellos, la memoria es una herramienta que posibilita la comunicación y la creación de lazos de solidaridad que refuerzan el sentido de pertenencia a un lugar y a una historia común. El lugar no solo influye en los significados que los jóvenes otorgan a la experiencia vivida, sino también en la forma como recuerdan y tramitan el pasado y en las estrategias de movilización que utilizan. Recordemos que el lugar, al igual que los acontecimientos, las personas o personajes, son elementos constitutivos de la memoria tanto individual como colectiva (Pollak, 2006, pp. 34-35).

En consonancia con Sibilia (2008), puede decirse que los modos de inscripción del pasado en la psiquis aseguran

> que nada en la vida psíquica se pierda para siempre, porque todo lo que ha sucedido puede reaparecer y tornarse significativo en el presente. Todo queda amontonado en el desván de la memoria, aunque parezca haber sucumbido a las nieblas del olvido (p. 135).

En este sentido, no es extraño que en sus demandas los jóvenes unan problemáticas y luchas actuales con otras pasadas, las cuales han quedado, quizás, pendientes por parte de otras generaciones, pero que han sido trasmitidas para ser reactualizadas en el presente.

En los casos aquí descritos, el dispositivo de activación del recuerdo es la continuación de un conflicto ligado a historias pasadas de violencias relacionadas con el narcotráfico, las operaciones militares contrasubversivas, el control social de grupos paramilitares y las acciones represivas del Estado en contra de los jóvenes de los barrios populares. Este saber, esta conciencia de lo ocurrido, motiva en los jóvenes la creación de unos referentes comunes que actúan como puentes de memoria entre su presente y la historia del pasado reciente de la ciudad y del país. No es gratuito que las tres propuestas, sin conectarse la una con la otra, conduzcan a dejar instalado un mismo mensaje: el querer la paz, pero también de decir cómo. Y ese "cómo" se traduce en ofrecer otras alternativas de vida, sea desde la música, el grafiti, la recreación o, simplemente, como lo dice uno de los fundadores de la Élite, desde "grupos de jóvenes que se unen en espacios que le apuestan a la vida y a sus sueños, sin importar lo difícil que esto sea".

Referencias

Agencia de Prensa del Instituto Popular de Capacitación (2009, 24 de agosto). Escepticismo en la comuna 6 por toque de queda a menores. Recuperado de http://www.inforiente.info/ediciones/2009/agosto/2009-08-24/15014-escepticismo-en-la-comuna-6-por-toque-de-queda-a-menores.html

Garcés Montoya, Á. (2005). *Nos-otros los jóvenes. Polisemias de las culturas y los territorios musicales en Medellín*. Medellín: Universidad de Medellín.

Márquez Valderrama, F. (2003). Las alianzas y la concertación: un camino recorrido a favor de la juventud en la ciudad de Medellín. Ponencia presentada en el Congreso Internacional sobre Políticas de Juventud.

Pollak, M. (2006). *Memoria, olvido, silencio. La producción social de identidades frente a situaciones límite*. La Plata: Al Margen.

Riaño Alcalá, P. (2000). La memoria viva de las muertes. Lugares e identidades juveniles en Medellín. *Análisis Político, 41.* Recuperado de http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/colombia/assets/own/analisis%20politico%2041.pdf

Riaño Alcalá, P. (2004). *Encuentros artísticos con el dolor, las memorias y las violencias.* Recuperado de http://www.flacso.org.ec/docs/i21riano.pdf

Sibilia, P. (2008). *La intimidad como espectáculo.* Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Virilio, P. (2006). *Ciudad pánico. El afuera comienza aquí.* Buenos Aires: Libros del Zorzal.

Memoria del conflicto y la guerra en el Cementerio Central de Neiva (Huila): entre lo heroico y lo silenciado

*Eloísa Lamilla Guerrero**

En la mayoría de los Estados-nación, la guerra ha sido la encargada de la construcción de la historia oficial, ya que se tiende a recordar la huella de conflictos pasados y guerras presentes para exacerbar la memoria e identidad nacional (Sánchez, 2009, p. 18).

En el caso colombiano, este hecho ha sido determinante debido a la duración que ha tendido la confrontación, lo cual, según Uribe (s.f., p. 7), es un círculo vicioso que tiene más de cuarenta años. Durante este periodo hemos transitado por varias etapas en las que muchas veces las víctimas se convierten, con el tiempo, en victimarios de otros, complejizando las posibilidades de justicia y reparación que el país necesita.

* Antropóloga de la Universidad de los Andes, Colombia; magíster en Antropología Social de la misma institución. Actualmente es investigadora de la Fundación ERIGAIE, en donde desarrolla trabajos de identificación, valoración y pedagogía sobre el patrimonio cultural. Correo electrónico: elolamg@gmail.com

Por esta razón, en Colombia la guerra se ha convertido en una dimensión que atraviesa todos los campos de la vida diaria, debido a que muchas familias han tenido que padecer el desplazamiento por culpa de los enfrentamientos entre los distintos actores armados, los asesinatos y desapariciones de familiares, las amenazas, la incursión de nuevos jóvenes en los combates y un sinfín de problemáticas que continúan siendo reproducidas, pero pocas veces atendidas por el Estado (Pécaut, 2000). De igual manera, la muerte, que siempre ha sido entendida como un hecho natural, ahora es percibida como una presencia visible, permanente, rutinaria y, sobre todo, violenta:

> Una de las cuestiones en la zona de guerra es la relativa a la confusión categorial y a la ambigüedad. Esta ambigüedad permite que la muerte prolifere como una epidemia. La ambigüedad, tanto de los generadores de muerte como los muertos mismos, es una condición del terror (Castillejo, 2000, p. 38).

Como consecuencia de todos estos años de guerra e intolerancia fratricida en los que se ha visto derramar tanta sangre, los camposantos colombianos se han convertido en los custodios de estas muertes y, por tanto, dan testimonio silencioso de ello. No obstante, bien podría afirmarse que Colombia es un cementerio en sí mismo, un territorio infestado por la muerte en cada uno de sus rincones, en sus selvas y montañas, en sus ríos y mares, en sus escuelas, iglesias y parques; un vasto cementerio que sigue creciendo y recibiendo nuevos muertos. Esto se debe a que abundan los casos en que los cuerpos son descuartizados y posteriormente abandonados en cualquier lugar, para evitar que sean encontrados, identificados y *ritualizados*, es decir, para impedir que los familiares puedan realizar los ritos que permiten hacer el duelo y despedir al difunto, para ubicarlo en un categoría distinta al mundo de los vivos. De tal manera, los actos de violencia que se producen con los cuerpos instauran un nuevo orden de sentido en el que el cuerpo deja de ser "un objeto social, dotado de historicidad como la sociedad y la

cultura de las cuales depende" (Blair, 2004, p. 43), para convertirse en un instrumento mensajero del horror, la crueldad y la deshumanización.

No obstante, algunas regiones del país se han visto más afectadas que otras, hasta el punto de que muchas comunidades han aprendido a "convivir" con lo que los expertos llaman "el conflicto interno colombiano" y con sus repercusiones, tales como la permanente presencia de actores armados (ejército, guerrilla, paramilitares) y las bandas criminales que últimamente se han intensificado. Concretamente, en el departamento del Huila los contextos históricos, geográficos, sociales y ambientales han convertido a la región en un escenario propicio para la incubación de agudos problemas, tales como el asentamiento del conflicto armado colombiano, la producción y tráfico de cultivos ilícitos y la sobreexplotación de recursos naturales, entre otros, creando un territorio marginado y estigmatizado como zona de permanente enfrentamiento.

A pesar de que en el Huila siempre se ha percibido este conflicto –aunque no necesariamente de manera evidente–, en los últimos años las oleadas de violencia rural y urbana han preocupado a las autoridades, hasta el punto de tener que aumentar el pie de fuerza y convocar a la comunidad para que alerte sobre cualquier situación que parezca sospechosa. Esta violencia que se percibe en todos los ámbitos de la cotidianidad huilense también se reproduce en los contextos de sacralidad como los cementerios, en donde se evidencian sus huellas y permanencias.

El presente texto quiere hacer una reflexión sobre la manera como se escenifican, materializan y manifiestan en el Cementerio Central de Neiva (Huila) los relatos, recuerdos y prácticas que construyen un tipo de memoria relacionada con la muerte violenta y el dolor que se reproducen a diario en nuestro país. Esto se debe a que el cementerio es un escenario simbólico que custodia una memoria relacionada con lo trascendente y lo sagrado; una memoria que está permanentemente ligada a la guerra y al conflicto colombiano en el que participan y se ven afectados múltiples actores

sociales. Como lo expresa Sánchez (2009), "la administración política de la memoria está asociada de manera determinante a la experiencia social y cultural de la guerra" (p. 19).

Las guerras internacionales, un mecanismo de orgullo regional y nacional

En los cementerios sobresalen monumentos de importancia en el ámbito nacional, porque rememoran a aquellos hombres que han participado en guerras internacionales. Estas tumbas inmortalizan las guerras y conflictos de la nación, exaltando una "memoria de la guerra" que enorgullece y enaltece, es decir, que pretende ser recordada como símbolo patrio. Por esta razón, se hacen esculturas, tumbas o mausoleos y se ubican en espacios clave de los camposantos, para rendir homenajes y dejar una impronta espacial que impida que se olvide a aquellos combatientes considerados "héroes", porque se asume que entregaron de manera desinteresada y valerosa su vida física y espiritual por la defensa y soberanía del territorio. Un ejemplo de ello es el Monumento a los Héroes Caídos en Acción en el Centro Administrativo Nacional (CAN), que se encuentra en la ciudad de Bogotá y su placa reza: "Colombia agradecida a sus héroes de todos los tiempos, caídos en defensa del suelo patrio, la libertad y el derecho. Los nombres de estos valientes los conoce Dios".

En relación con este tipo de memoria, reconocida y conmemorada tanto a nivel local como a nivel nacional, se encuentra en la entrada principal del camposanto de Neiva el Mausoleo de Cándido Leguízamo Bonilla, cuyo epitafio informa: "Héroe y mártir huilense en el conflicto colombo-peruano (1932-1933)".

El Conflicto Amazónico o la Guerra contra el Perú, como se le conoce, es recordada con orgullo por muchos colombianos y aún hoy se enseña en las escuelas, debido a que se asocia con un conflicto en el que Colombia defendió y ratificó su soberanía. A pesar de que este evento comenzó como

un malentendido en el que algunos peruanos descontentos se tomaron de manera violenta la ciudad de Leticia, posteriormente se asumió como un conflicto internacional, pues generó gran conmoción e indignación en los ciudadanos, debido a que los medios de comunicación y los dirigentes de turno denunciaron la presencia del Perú como un agravio sobre el territorio nacional. De esta manera, el hecho se presentó como una excusa para avivar los sentimientos de amor y entrega por la patria tanto en Colombia como en el Perú.

En la región huilense, el gobierno y la población encontraron en la guerra una oportunidad para tener mayor visibilidad en el ámbito nacional, pues era el único acceso que en ese momento existía para llegar al Amazonas. Siendo así, hubo un gran número de movilizaciones y campañas que demandaban inversión para realizar obras de infraestructura que facilitaran la conexión entre la capital, el Huila y la selva colombiana.

Por ello, no es casualidad que la guerra colombo-peruana permitiera el desarrollo y transformación del Huila, gracias a la construcción de vías de comunicación que facilitaron el transporte y activaron el comercio y la circulación de mercancías en la parte sur de la geografía nacional (Salas, 1996).

Por otra parte, a nivel local este acontecimiento también fue aprovechado para que se dieran a conocer los esfuerzos y la constante participación y colaboración de la población, enviando jóvenes soldados a luchar, recaudando fondos para subsidiar la guerra y haciendo movilizaciones que motivaran a que otros se unieran a la causa:

> El conflicto con el Perú fue un problema eminentemente patriótico, es decir, una reacción encaminada a asegurar la integridad territorial de la patria tras la invasión peruana. Quienes engrosaron el Ejército, quienes contribuyeron con aportes económicos o motivando a la ciudadanía, quienes trasportaron elementos a lomo de mula o construyeron parte de la carretera a Florencia o las instalaciones de esta localidad,

> en fin, todas aquellas personas que cumplieron algún papel en este conflicto manifiestan haber actuado porque estaban convencidas de que la defensa de las fronteras y del territorio era una situación que requería de sus servicios (Salas, 1996, p. 299).

Entre los combatientes muertos más recordados y honrados están los huilenses Cándido Leguízamo Bonilla y Sósimo Suárez. El soldado Leguízamo nació en Neiva el 3 de octubre de 1911, y con apenas 21 años se enlistó en el Batallón de Infantería número 19, organizado para reconquistar el territorio ocupado por el Perú. Según narra el aviador alemán Helbert Boy (1955), Leguízamo fue herido por las tropas peruanas a orillas del Putumayo cuando se encontraba prestando servicio en la guarnición del Encanto, y aunque fue trasladado a Bogotá de urgencia, murió el 12 de abril de 1933 acompañado de una multitudinaria manifestación de ciudadanos.

Este joven es el símbolo de la participación del hombre huilense en las guerras y conflictos internacionales, y hoy en día su monumento materializa uno de los íconos más comunes que se exaltan a diario en el mundo entero: el de los soldados que mueren en millares de guerras por la patria.

Su monumento es una plataforma-nave sobre la que reposan un casco y un fusil, acompañados de un mural, y encima de este se localizan cinco banderas izadas. El mural busca retratar de manera secuencial cómo se asume que murió el joven soldado y lo que se aspira que haya sucedido después de su muerte. En un costado, la imagen recrea la batalla entre varios combatientes colombianos y peruanos a orillas del río Amazonas; en el otro lado se muestra un soldado herido arropado con la bandera tricolor, cargado por sus compañeros, delante de la imagen de Jesucristo vestido de blanco, con dos palomas alrededor (figura 1).

Figura 1. Mausoleo de Cándido Leguízamo Bonilla, Cementerio Central, Huila.

Fuente: autora

El mural busca conmemorar, exaltar y cimentar el patriotismo, al igual que reproducir los valores de una Colombia imaginada, pues comunica tres elementos clave: 1. La creación y reproducción de símbolos patrios como formas de identidad y unión nacional: las banderas institucionales, el río limítrofe del Amazonas, los uniformes militares; 2. La representación de un territorio-paisaje agreste, salvaje y peligroso, en el que se pone en riesgo la vida, debido a las condiciones naturales y a los enemigos que están al acecho, pero que aún así los soldados colombianos enfrentan con valentía y coraje; 3. La imagen de Jesucristo como símbolo de la alianza entre patria y religión. En este sentido, la presencia de este ícono católico personifica la idea de los soldados como nuevos mártires, al entregar su vida –siguiendo el ejemplo de Jesús– por "todos nosotros", los *hijos* de la patria.

Debido a que esta guerra fue tan significativa tanto en el ámbito local como en el ámbito nacional, en el Huila se recuerda con gran orgullo el papel que tuvo este personaje. Actualmente, uno de los barrios de la ciudad de Neiva

se llama Cándido Leguízamo; en consonancia, Puerto Leguízamo, el antiguo puerto de Caucayá, en un municipio del departamento de Putumayo, también lleva su nombre en honor y en memoria de este prócer nacional. De esta manera, Leguízamo representa el ideal del soldado, el cual, se asume, debe servir como ejemplo y guía de la población civil (Forero, 2011).

> Convertido en gloriosa imagen, el personaje comparte la simbolización de determinados valores y normas de la patria y la nación. Erigido en un ideal del yo, el personaje adviene en su imagen como un objeto de identificación social. La identificación simbólica con dicha imagen constituye uno de los fundamentos de la identidad de los ciudadanos (Zambrano, 1997, p. 146).

Durante décadas su mausoleo ha sido utilizado por la Fuerza Pública, en fechas especiales, para honrar la memoria de los soldados caídos en combate. No obstante, en los primeros años de la muerte de Leguízamo también fue objeto de culto por parte de personas, principalmente madres, que tenían familiares en zonas de guerra. Esta práctica fue reemplazada para dirigirla hacia las tumbas de los propios hijos.

El anonimato de los jóvenes combatientes

"Las muertes en combate o resultado de la confrontación política son incalculables en el conflicto armado colombiano" (Blair, 2004, pp. 31-32). Durante los conflictos de los últimos años en el país, el Huila ha perdido muchos adolescentes y jóvenes integrantes de la Fuerza Pública y de la Fuerza Armada, la mayoría muertos en combate. Sin embargo, su reconocimiento y exaltación en el cementerio no es tan evidente por parte del Estado-nación ni por las instituciones militares, ya que estos jóvenes combatientes se convierten rápidamente en cifras que justifican las incalculables inversiones que hacen los gobiernos, además de configurarse como "prueba" de la lucha por alcanzar la paz. Siguiendo a Blair (2004, p. 38),

a pesar de que la condición misma de estos combatientes hace pensar que tanto ellos como sus familias están preparados para enfrentar la muerte; no obstante, la experiencia es igualmente dolorosa y, por tanto, deben seguir siendo considerados "víctimas del dolor" que necesitan procesos de elaboración del duelo y expiación del sufrimiento.

De esta manera, son las familias y seres queridos de estos soldados anónimos los que se resisten a dejarlos caer en el olvido; por ello, se encargan de reconfigurar social y simbólicamente sus historias, a través de la organización de tumbas y lápidas cargadas de marcas, signos y emblemas, con los cuales pretenden rendir homenajes póstumos y conmemorar la vida y muerte de estos soldados, para eternizarlos también como "héroes de la patria".

Es frecuente encontrar tumbas dispersas por diferentes zonas del Cementerio Central de Neiva, que tienen emotivos mensajes de agradecimiento y orgullo de aquellas madres que sufren la pérdida de sus hijos; fotografías de jóvenes soldados portando sus uniformes militares; pertenencias de los difuntos, como escapularios y manillas; escudos, banderas, camuflados y cambuches que decoran las lápidas y hacen pensar que muchos de ellos, aun después de muertos, siguen en combate (figuras 2 y 3). Asimismo, es posible descubrir estampitas de dibujos animados, juguetes, balones y adornos de equipos de fútbol, debido a que muchos de estos soldados todavía eran muy jóvenes cuando murieron, pues recién habían cumplido la mayoría de edad.

Figura 2. Tumba de Reynel Herrera, soldado de contraguerrilla

Fuente: autora

Epitafio: "Aquí descansa un soldado que con honor, su vida por la patria brindó, lealtad, valor, sacrificio. Rdo. de sus compañeros opitas y vallunos, 5/87".

El tiempo y la dedicación que se le invierte a la decoración de estas tumbas sirven como una estrategia de duelo y catarsis, a la vez que tienen la función de engalanar y embellecer, según los gustos y oficios de cada uno de los difuntos, esa nueva morada por donde a diario transitan las personas. Y así, las familias intentan recrear espacios para rememorar a su muerto y encontrarse con este, en donde les es permitido el llanto y el dolor y se construyen relatos a partir de los cuales se enaltece la labor de estos soldados anónimos tanto en su rol heroico como en su lugar de víctimas, porque se asume que salvaron la patria a la vez que murieron por ella (Jelin, 2002, p. 77). De esta manera, la tragedia que enluta a todo el país se justifica y reproduce a diario, siendo una memoria del dolor y el conflicto a la que nos hemos acostumbrado:

> La nación se concibe siempre como un compañerismo profundo, horizontal. En última instancia, es esa fraternidad la que ha permitido, durante los últimos dos siglos, que tantos millones de personas maten y, sobre todo, estén dispuestos a morir por imaginaciones tan limitadas (Anderson, 1993, p. 25).

Figura 3. Tumba de Alexánder Ortiz García, soldado colombiano caído en combate

Fuente: autora

Los sin nombre: una estrategia de silencio y ausencia

Para muchas otras familias colombianas, el suplicio de la guerra no se detiene con la muerte de un ser querido, ya que además deben afrontar la falta de identificación o la desaparición de los cuerpos, lo que les impide llevar a cabo los ritos funerarios necesarios para lidiar con la pérdida: el duelo, el entierro, el luto y la visita a su difunto. Esta ausencia del cuerpo ubica al desaparecido en un espacio de ambigüedad, porque no existe ninguna categoría socialmente establecida para nombrarlo, debido a que no se tiene la certeza de que esté vivo o muerto (Moranense, 2009).

> En muchos casos, la ausencia del cuerpo y la falta de evidencias de la muerte hicieron que el proceso quedara suspendido en un estado de liminalidad forzada. El rito queda sin concluir, de modo que la noción de desaparecido remite a la idea de suspensión: no se es, aunque se está por ser. El desaparecido que es a la vez un muerto, un vivo o no es ni muerto ni vivo nunca llega a integrarse en el mundo de los muertos. En paralelo, los deudos dificultosamente logran reintegrarse en la vida social, restableciendo el vínculo quebrantado (Panizo, 2011, p. 24).

A causa del gran número de muertos que ha dejado el conflicto actual en todo el territorio colombiano, la legislación ha decretado que "todo cementerio deberá contar con un área para la disposición final de cadáveres no identificados o sus restos, con el fin de garantizar su ubicación oportuna"[1]. Esta política busca evitar la exhumación de cadáveres sin identificar en fosas comunes, práctica frecuente que se realiza con los cuerpos de presuntos guerrilleros, delincuentes, falsos positivos y en algunos casos víctimas de masacres y desapariciones forzadas, después de despojarlos de todas sus vestiduras. Con ello, se espera lograr el trato digno y humano que merecen todos los individuos sin excepción alguna, para luego iniciar la reparación de las víctimas y la reconstrucción histórica de los hechos, algo que solo sería viable en la medida en que estos muertos anónimos puedan ser identificados y, en lo posible, se conozcan las circunstancias de sus decesos (Blair, 2004).

Por este motivo, el Cementerio Central de Neiva cuenta con un pabellón exclusivo para las tumbas de personas desaparecidas o sin identificar. Este Mausoleo para los N.N. fue construido en el 2009 y actualmente cuenta con 140 bóvedas, de las cuales se encuentran ocupadas 86 de ellas (figura 4).

1 Uno de los principales promotores de estas nuevas disposiciones de políticas públicas fue el Equipo Colombiano Interdisciplinario de Trabajo Forense y Asistencia Psicosocial (Equitas), "organización científica y humanitaria que brinda a las familias víctimas de violaciones graves, masivas o sistemáticas de los derechos humanos y en conflictos armados contribuciones científicas e independientes para el avance de sus casos, además de empoderarlas y acompañarlas durante este proceso" (Equitas, 2009).

El mausoleo está ubicado en uno de los límites del cementerio; sin embargo, muchos visitantes desconocen su existencia o lo asocian a un lugar desagradable, que emana malos olores y por el que no está bien visto transitar.

Figura 4. Mausoleo de los N.N. en el Cementerio Central de Neiva

Fuente: autora

A pesar de esta percepción negativa que tienen los ciudadanos, el mausoleo ha permitido configurar un espacio físico y simbólico que dota de sentido a aquellos muertos *sin identidad*, para traerlos del olvido a la existencia social (Castillejo, 2009). Con ello se da la posibilidad a las familias de encontrar a sus desaparecidos y ubicarlos en un lugar específico, lo que les permite reactivar las esperanzas de conocer la verdad, hacer justicia y, eventualmente, llevar sus restos, para hacer los rituales correspondientes que mitiguen el dolor y acaben con la zozobra de la búsqueda.

> El hecho de que el cuerpo del desaparecido sea encontrado, salga a la luz, represente la muerte y pueda ser colocado donde le corresponde estar puede implicar también un acto de limpieza, pureza de la tortura, regreso a un orden anterior (Panizo, 2011, p. 34).

A falta de nombres y apellidos para colocar en las lápidas, las tumbas de este mausoleo son marcadas con un número de protocolo único, que busca facilitar la información sobre la autopsia y la exhumación de cada uno de los casos. No obstante, es común encontrar flores en algunas tumbas y nombres escritos sobre el cemento fresco, ya que algunos dolientes saben que allí está su muerto, pero no reclaman sus restos porque temen las represalias de la sociedad y del Estado. A su vez, es común que algunas personas creyentes en la intervención milagrosa de las ánimas, principalmente los loteros, visiten y cuiden las tumbas de este mausoleo, con la esperanza de obtener beneficios de estas almas olvidadas.

Si bien este mausoleo de los N.N. es también una memoria del dolor del conflicto y la guerra, su presencia es invisibilizada, silenciada y no se le da el valor que merece en el ámbito público. Por el contrario, se asocia con una *memoria* que se debe ocultar y olvidar, porque hace referencia a aquellas personas tildadas como "antagónicas de la nación" o, peor aún, porque da testimonio de las víctimas a las que el Estado no quiere nombrar, reconocer, ni reparar. Siendo así, las tumbas son marginadas, olvidadas y se convierten en innombrables, en N.N. que pocas personas visitan y mucho menos se preguntan por sus historias; por su parte, aquellos familiares que las visitan, lo hacen de manera clandestina.

De esta manera, la esencia de la guerra está en reproducir silencios de aquellos que dan testimonio de otro tipo de memoria distinta a la militar y patriótica, convirtiéndola en una memoria ausente. "La presencia se trunca en ausencia; con ella, el ser se vuelve no ser" (Thomas, 1983, p. 8).

Consideraciones finales

En Colombia, debido a las condiciones que perpetúan el conflicto armado, existe una reproducción y normalización de la violencia en todos los ámbitos de la vida diaria. Así, en los cementerios se evidencia la permanente presencia de la muerte violenta tanto de combatientes de diferentes

bandos como también de otros hombres, mujeres y niños miembros de la sociedad civil, que engrosan el interminable número de víctimas de esta guerra interna.

Por esta razón, el Cementerio Central de Neiva, al estar ubicado en una zona de fuego y presencia de combate, acoge los restos de soldados y policías, pero también de las víctimas y otros actores armados que dan cuenta de una memoria del conflicto y de la guerra que el país vive desde hace décadas.

No obstante, existe una jerarquización en la ubicación y estética de las tumbas, al igual que de las historias de vida y muerte, los recuerdos y olvidos, las prácticas sociales que se entretejen alrededor de estos difuntos. Esta diferenciación busca inmortalizar la memoria de los pertenecientes a la Fuerza Pública, la cual conmemora y enaltece la muerte en tanto sea en pro de la patria, mientras se oculta a los oprimidos y afectados por la guerra, porque se asume que no merecen ser parte de esta memoria colectiva. Con ello pareciese tratar de indicarse que matar y morir en combate y por la patria es un acto heroico que merece seguir siendo reproducido, sin importar las consecuencias. "En Colombia, donde 'el pasado no pasa' porque la guerra no termina, el culto a la memoria es mucho más ambiguo" (Sánchez, 2009, p. 17).

En ese afán por recordar eventos como las guerras internacionales y los conflictos internos, que producen orgullo y promueven el patriotismo ferviente y radical, se termina por abusar de cierto tipo de memoria que se impone desde el poder (Todorov, 2008) y se niega la recuperación de relatos de ese mismo pasado, de aquellos personajes que por sus ideas se opusieron a las ideologías dominantes, las cuales también deben hacer parte de los discursos oficiales.

Así, cada día se continúa cavando una gran brecha entre la memoria de los soldados y policías que pertenecen a la fuerza pública –memoria que se considera heroica– y la memoria oculta y silenciada de las víctimas y de los bandos contrarios y opositores del Estado-nación. En Colombia "se honra

a los que se matan" (Ferro, 2011), pero solo a aquellos que se considera que murieron por la patria:

> Hay una memoria reconocida como celebración y exaltación del pasado, la de los monumentos, los mausoleos, los carteles, los templos y las conmemoraciones, pero hay también otra que solo reconocemos como trauma, como duelo, como desagravio… memoria de ausencias, de vacíos. Es el duelo suspendido por el desaparecido o el secuestrado; el duelo no consumado de cadáveres insepultos; la memoria mutilada del desplazado al que se le arrebata su pasado, el sentido de su experiencia personal y su pertenencia colectiva para irse arrojado a un no-lugar en el cual no puede dejar adivinar su identidad, su historia (Sánchez, 2000, p. 22).

Referencias

Anderson, B. (1993). *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México: Fondo de Cultura Económica.

Blair, E. (2004). *Muertes violentas. La teatralización del exceso*. Medellín: Universidad de Antioquia.

Boy, H. (1955). *Una historia con alas*. Madrid: Guadarrama.

Castillejo, A. (2000). *Poética de lo otro. Antropología de la guerra, la soledad y el exilio interno en Colombia*. Bogotá: Colciencias - Instituto Colombiano de Antropología e Historia.

Castillejo, A. (2009). *Los archivos del dolor: ensayos sobre la violencia y el recuerdo en la Sudáfrica contemporánea*. Bogotá: Universidad de los Andes, Centro de Estudios Socioculturales e Internacionales.

Equipo Colombiano Interdisciplinario de Trabajo Forense y Asistencia Psicosocial (Equitas) (2009, 25 de septiembre). Recomendaciones de bue-

nas prácticas para el manejo de cuerpos sin identificar en cementerios de Colombia. Recuperado de http://www.equitas.org.co/docs/3.pdf

Ferro Medina, G. (2011, 15 de enero). Comunicación personal.

Forero, A. M. (2011, 5-7 de abril). Conflicto, imaginación y memoria: la recomposición de la identidad nacional en las narraciones del ejército colombiano. I Encuentro Internacional de Estudios Críticos de las Transiciones Políticas: Violencia, Sociedad y Memoria. Bogotá: Universidad de los Andes.

Jelin, E. (2002). *Los trabajos de la memoria*. Madrid: Siglo XXI.

Moranense, L. (2009). Baldosas por la memoria. Una experiencia de autogestión y participación vecinal. X Encuentro Iberoamericano de Valoración y Gestión de Cementerios Patrimoniales: Memoria, Memoriales y Memorables. Medellín.

Panizo, L. (2011). Cuerpos desaparecidos. La ubicación ritual de la muerte desatendida. En Hidalgo, C. *Etnografías de la muerte. Rituales, desapariciones, VIH/SIDA y resignificación de la vida* (pp. 17-39). Buenos Aires: Consejo Latinoamerica de Ciencias Sociales.

Pécaut, D. (2000). Las configuraciones del espacio, el tiempo y la subjetividad en un contexto de terror: el caso colombiano. *Revista Colombiana de Antropología, 35,* 8-35. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.

Salas Vargas, R. (1996). El Huila frente al conflicto amazónico. En Tovar Zambrano, B., González, G. y Castro, G. *Historia general del Huila* (tomo II, pp. 249-296). Neiva: Instituto Huilense de Cultura, Fondo de Autores Huilenses, Gobernación del Departamento del Huila y Academia Huilense de Historia.

Sánchez, G. (2009). *Guerras, memoria e historia*. Medellín: La Carreta.

Sánchez, G. y Meertens, D. (2000). Memoria, museo y nación. En Willis, E. y Sánchez, G. *Museo, memoria y nación*. Bogotá. Universidad Nacional de Colombia.

Thomas, L. V. (1983). *Antropología de la muerte*. México: Fondo de Cultura Económica.

Todorov, T. (2008). *Los abusos de la memoria*. Barcelona: Paidós.

Tovar Zambrano, B. (1997). Porque los muertos mandan. En Ortiz Sarmiento, C. M. y Tovar Zambrano, B. *Pensar el pasado* (pp. 125-169). Bogotá: Archivo General de la Nación - Universidad Nacional de Colombia.

Uribe, M. V. (s.f.). *Pertinencia de la verdad en un escenario de guerra como el colombiano*. Recuperado de http://www.derechoshumanosypaz.org/pdf/verdad_maria-victoria-uribe.pdf

Algunas reflexiones en torno al sufrimiento social y la cotidianidad en la conflictividad urbana de Medellín*

*Ayder Berrío**, Marisol Grisales****

[En contextos de guerra] la mayor parte de tiempo
la gente está atendiendo las tareas rutinarias de su vida:
comer, vestirse, bañarse, trabajar y conversar.
Concebir la violencia como una dimensión de la vida,
más que como un dominio de la muerte,
obliga a los investigadores a estudiarla
dentro de la inmediatez de sus manifestaciones.

(Nordstrom y Robben, 1995, p. 6)

* Este texto es producto de reflexiones anteriores desarrolladas en el marco del proyecto de investigación "La cotidianidad, el tiempo vivido y las marcas subjetivas de la violencia. Tras las huellas del sufrimiento social en la conflictividad urbana en Medellín", financiada por el Comité para el Desarrollo de la Investigación (CODI) de la Universidad de Antioquia. Agradecemos la colaboración y el acompañamiento constante de la profesora Elsa Blair y del estudiante de antropología Ramiro Osorio.

** Licenciado en Filosofía y magíster en Ciencia Política de la Universidad de Antioquia. Estudiante del Doctorado en Historia de la Universidad de los Andes. Investigador asociado al grupo "Cultura, Violencia y Territorio" (CVT) del Instituto de Estudios Regionales de la Universidad de Antioquia (INER). Correo electrónico: ayderberrio@hotmail.com

*** Antropóloga de la Universidad de Antioquia. Estudiante de la Maestría en Historia de la Universidad de los Andes. Investigadora asociada al grupo "Cultura, Violencia y Territorio" (CVT) del Instituto de Estudios Regionales de la Universidad de Antioquia (INER). Correo electrónico: solimecia@hotmail.com

Las conflictividades pasadas y presentes en la ciudad de Medellín han sido interpretadas a la luz de ciertas categorías de análisis construidas desde diversos ámbitos –la academia, el Estado, las ONG– que pretenden nombrar y aprehender el fenómeno desde distintas tipologías, clasificaciones o periodizaciones sobre los tiempos, momentos, causas, expresiones y formas del conflicto urbano. Es tanta la literatura sobre el tema desde los años ochenta hasta la actualidad, que ha llegado a hablarse de que el conflicto en Medellín está "sobrediagnosticado". Creemos que no. En efecto, lo que ha ido perdiendo poder explicativo son las interpretaciones sobre el conflicto mientras este sigue su curso. Consideramos, en este punto, que un elemento rastreable en dichos argumentos radica en el hecho de que lo que se ha tratado de explicar en la ciudad no ha sido la violencia, sino su intensidad.

Lo anterior, según algunos estudiosos, ha generado una marcada acentuación en las propuestas centradas en explicaciones tendentes al mejoramiento de la configuración cultural de la ciudad y de sus procesos sociopolíticos, en detrimento de procesos más subjetivos que también intervienen allí, como las motivaciones, emociones y vivencias traumáticas de los sujetos que se han visto inmersos en los fenómenos de violencia en la ciudad. De ahí la necesidad de nuevos enfoques y de nuevas preguntas.

Desde el 2007, y tras finalizar el proyecto "De memorias y de guerras"[1] en el 2008, se hicieron evidentes los cuestionamientos que nos sirvieron de guía en esta propuesta de investigación. Si bien muchos de los enfoques anteriores han dado cuenta y nos han enseñado mucho sobre ciertos procesos y, sobre todo, "momentos" de la conflictividad en la ciudad, en tales enfoques no aparecen –o lo hacen muy tangencialmente– los sujetos que la viven, la padecen, la resisten (Ortega, 2008) y que, por supuesto, la viven como experiencia en momentos específicos que no siempre coinciden con los esbozados en estos análisis más generales.

1 Dicho proyecto constituyó un acercamiento a la memoria, las narrativas y el testimonio de las víctimas del conflicto urbano en las comunas 8 y 9 de Medellín.

Por ello, creemos necesario un acercamiento al tema desde la perspectiva del sujeto. Nuestro interés era percibir y explicar cómo la violencia se manifiesta en los momentos de mayor intensidad del conflicto y el modo en que permanece y se mezcla, constantemente, con otros procesos en la vida cotidiana de los sujetos, cuando la intensidad del conflicto ha menguado. Por ello nos preguntábamos: ¿qué procesos subjetivos atraviesan sus vidas luego de enfrentarse a la pérdida de sus seres queridos y/o a la transformación de su cotidianidad a causa de la irrupción de la violencia en sus vidas? ¿La temporalidad de la víctima será la misma que aquella que registran la academia y las instituciones gubernamentales a la hora de interpretar el conflicto urbano que vive Medellín? ¿Cómo pensar la relación cotidianidad, sufrimiento y temporalidad entre las víctimas de la violencia en Medellín?

Para responder a estas preguntas partimos de las historias de vida como estrategia metodológica, pues estas permiten un diálogo constante entre el pasado y el presente. En palabras de Sturken, "el pasado no permanece simplemente a la espera de ser descubierto: se reconstruye en y para los fines del presente" (citado en Neyzi, 2000, p. 7). En ese sentido, tomamos la opción de elaborar seis historias de vida en diferentes barrios de la ciudad que se encuentran ubicados en las comunas 1, 3, 8 y 9 de Medellín. Fue a través de la memoria de los sujetos sobre sus propios procesos históricos como se hizo posible reconstruir aquí lo continuo y lo cambiante de su trayectoria, su relación con la violencia y los impactos de esta en su vida cotidiana. No obstante, no hay que olvidar que al recordar desde el presente, el sujeto también hace una selección –consciente e inconsciente– de sus recuerdos para la reconstrucción de su historia de vida, y de la misma forma el investigador interviene en dicha selección.

A su vez, como estrategia analítica agrupamos a las personas entrevistadas desde una familia genérica, siguiendo la configuración más frecuente que se da en las familias de algunas de las comunas azotadas por la violencia en Medellín: madre (abandonada por su esposo al poco tiempo de llegar a la ciudad), hijo mayor, hijo del medio, hija, niño y novia (de uno de los

hijos de la madre, fallecido como consecuencia de la violencia). Esta familia "ficticia" nos ubica en el contexto de lo que pueden llegar a ser "lugares comunes" de muchas de las víctimas de la conflictividad urbana en nuestra ciudad, al tiempo que nos permite pensar los lazos que la violencia teje en la cotidianidad de muchas de las víctimas de la violencia. Es importante señalar que los testimonios recogidos son reales y fueron producto de un ejercicio etnográfico (trabajo de campo). Lo que "simulamos" como construcción narrativa es que sean miembros de una misma "familia", cuyas características responden con bastante similitud a aquellas que han poblado los barrios periféricos y que han conocido una experiencia repetida de violencia. Antes que una gran cantidad de entrevistas, preferimos las historias de vida, dado que nos permitían plantear generalizaciones útiles para los propósitos de nuestra investigación.

La reconstrucción de dichas historias de vida partió de una premisa fundamental: mostrar que la experiencia de la violencia nos ha permeado a todos y cada uno de los individuos de la ciudad de Medellín de formas diferentes. Con ello no queremos hacer una generalización de la experiencia de la violencia para toda la ciudad de Medellín, pues los sentidos de la violencia varían tanto como las personas. Por el contrario, queremos señalar las formas diferenciales y relacionales con las que los sujetos articulan la violencia en su cotidianidad. Ahora bien, si la experiencia de la violencia ha marcado y dejado huella en todos los espacios que conforman la vida cotidiana, hemos decidido, como ejercicio ilustrativo, reconstruir los casos a partir de un mismo lazo narrativo: la familia.

El principal enfoque teórico que guió la investigación fue el de *cotidianidades*, abordada como un marco analítico que nos situara en la subjetividad y vivencias propias de los individuos que han padecido situaciones de violencia en la ciudad. A partir de ahí nos adentramos en la temporalidad como eje de análisis de la cotidianidad. No podemos negar que la violencia irrumpe en la vida cotidiana y que, dada su continuidad en el país, ha logrado extenderse a todos los ámbitos de la sociedad colombiana; pero es necesario hoy

en día que los investigadores sociales nos preguntemos por las formas como se vivencia en el ámbito particular dicho fenómeno o, en otras palabras, por las formas y prácticas cotidianas con las que, día a día, los sujetos interactúan; es decir, el investigador social debe preguntarse por los espacios y los tiempos particulares desde los cuales se narran los acontecimientos traumáticos, los procedimientos y las "maneras de hacer" (Certeau, 2007) particulares que le han permitido a "nuestra familia" permanecer en un entorno conflictivo.

En relación con la subjetividad, el eje de análisis fue el sufrimiento: nos preguntamos por la manera como el sufrimiento irrumpe en la cotidianidad del sujeto, causándole un cambio irreversible, justificable y elaborable o no desde su subjetividad (Das, 2008). Otra de las categorías que usamos para nuestro informe fue la de "sufrientes", que nosotros preferimos utilizar como "sujetos-sufrientes". Esta categoría nos resultó útil para abordar el problema de la violencia en la cotidianidad y, adicionalmente, nos permitió tomar distancia frente a la dicotomía "víctima-victimario", que, para el caso de los conflictos urbanos, ha perdido su potencial explicativo como resultado de las reinterpretaciones políticas que ella ha generado.

De ahí, entonces, que propongamos la cotidianidad como el enfoque interpretativo que hizo posible situar la violencia en relación con las subjetividades y vivencias propias de los individuos que han padecido –y padecen– situaciones de violencia en la ciudad. Consideramos que por medio de los testimonios, estos sujetos-sufrientes despliegan las dimensiones subjetivas, espaciales y temporales vividas en la violencia, las cuales, de una u otra manera, permiten relativizar las periodizaciones y discursos desde los que se ha explicado la violencia en la ciudad. Estas vivencias, surgidas del entramado cotidiano y barrial que por décadas ha cimentado el conflicto, con todas sus variantes y altibajos, revelan una dimensión subjetiva: las experiencias cotidianas e historias que se inscriben y escriben en el conflicto, y que no se padecen de manera "pasiva", sino que se reconstruyen, se descifran, se sobreviven y se resisten en el día a día.

La Novia

La experiencia de esta mujer ha estado atravesada por haber sido testigo presencial y víctima de la muerte de dos hombres muy allegados a su vida: el primero, su hermano, quien sufrió durante meses el hostigamiento, la intimidación y fue asesinado violentamente por rehusarse a formar parte de los "paracos" del barrio:

> A él le habían dicho que si no se iba para las filas de los desmovilizados, lo mataban; nosotros a él nos lo llevamos de acá un tiempo, pero él dijo que él quería volver aquí a la casa otra vez, porque él no le debía nada a nadie; entonces el volvió y se vino a vivir acá.

El otro fue su segundo novio, pues del primero había quedado con sus dos hijos. Este segundo novio murió después de variadas intimidaciones, amenazas de muerte y ofertas forzosas de enfilarse en los "paras". Murió en el hospital pocos días después de intentar suicidarse con un tiro en la cabeza:

> Él se subió para la plancha, entonces yo no le presté mayor atención a eso. Cuando ya mi niño se vino para acá abajo, entonces yo me quedé arriba y le dije: "Mijo, ¿usted va a dejar esa ropa interior ahí, tirada en el piso?". Entonces él me miró y no me contestó nada; entonces yo me devolví y sentí un disparo, sí, ahí arriba. Cuando yo me devolví a mirar, el cuerpo de él venía rodando por las escalas; entonces yo lo cogí a él y empecé a llamar a mi mamá. Cuando ella subió, se puso a llorar al verlo a él ahí, lleno de sangre; entonces ya vino y pidió auxilio para llevárnoslo para la clínica […] Cuando él estaba aquí, estaba todavía vivo.

Quien sufre debe de alguna manera generar estrategias frente a su dolor, como manifiesta "La Novia" al visitar, en el Hospital, a su segundo novio, el cual yace en estado terminal luego de intentar suicidarse:

> Vea, es que eso era lo yo le iba a decir ahora a usted: imagínese que el neurocirujano me dijo que él tenía muerte cerebral, y yo, hasta donde tengo entendido, cuando uno tiene muerte cerebral, uno no se puede mover, ¿cierto?, no hace ningún movimiento […] Cuando ese señor me dijo a mí eso, yo me puse a llorar, y entonces él a mí me apretaba la mano cuando estaba llorando, y a él le salían lágrimas de los ojos; entonces yo le dije a ese médico: "Vea doctor, si usted me dice a mí que él tiene muerte cerebral, ¿entonces estos movimientos que él está haciendo por qué los hace?". Y él me dijo: "Son movimientos involuntarios". Y yo le dije: "No, yo a usted eso no se lo creo, porque cuando uno tiene muerto el cerebro, uno no siente ya nada […] Vea doctor, usted me dice eso como médico, pero yo tengo fe en Dios de que él se va a aliviar, y usted no me la va a hacer perder". Entonces ya, ese médico se fue y él se quedó ahí todo alterado. Él se alteraba mucho, me apretaba, y en ese aparatico que les colocan allá en la clínica, donde le llevan el latido del corazón, ahí se veía cuando él se alteraba, y yo a él le hablaba. Imagínese que yo a él le dije que si él me escuchaba que me apretara la mano, me diera alguna señal, y él a mí me apretaba la mano. La mamá también hablaba, o sea, no era obsesión que yo tenía de que él estuviera vivo, sino que la mamá también sentía lo mismo […] Ya después del rato de yo estar ahí llorando diciéndole que no se fuera a ir ni nada, ya él dejó de hacer esa presión y ya. La enfermera me dijo que él ya se había muerto, que no llorara, o sea, que me sintiera yo satisfecha de que él se me había acabado de morir ahí en las manos (testimonio de "La Novia", en Berrío y Grisales, 2011).

En la vida cotidiana, estos eventos inevitablemente permiten cierta banalización y rutinización de la violencia y de la guerra abierta, lo que va erosionando y transformando la cotidianidad –los tiempos y espacios vividos– de estos barrios. Tal vez lo que se genera con ello no es indiferencia, sino que se van reconstruyendo unas prácticas sociales estratégicas, entre el miedo y

el silencio, para sortear el fuego cruzado y conservar la vida y la de los suyos ante el peligro inminente.

> No, no, o sea, es que por aquí –y todavía eso se da– hacen las cosas, le hacen daño a las personas y nadie dice nada, todo mundo se calla, porque les da miedo que los maten o algo; o no, a las personas les da miedo hablar por eso. Vea, es tanto así que debido a ese mismo miedo, a nosotros nos dio miedo denunciar a esos tipos, porque nosotras estábamos aquí. A él lo mataron a las 7:15 de la noche, ¿cierto?, y a las 8 de la noche vinieron y nos dijeron a nosotras que si los denunciábamos a ellos, nos mataban a nosotras. Entonces no les pusimos demanda a ellos ni nada, hasta hace dos años que ya yo fui y les coloqué la demanda y fue allá a la Alpujarra que me abrieron otra vez la investigación de ellos (testimonio de "La Novia", en Berrío y Grisales, 2011).

Obligada a convivir en el día a día con quienes son sus victimarios, ha tenido que confrontarlos y evitarlos constantemente, lo cual la ha llevado a marcar diversos sitios del barrio como esquinas y calles prohibidas, zonas donde otrora sucedieron los asesinatos:

> Ay, yo me sentía muy impotente, porque vea, uno saber quiénes son las personas que le hacen daño a la familia de uno, y no poder hacer nada, tenerse que quedar callado debido al miedo que de pronto le hicieran daño a uno o a alguien…

Ciertamente, es la reincidencia de estos personajes "victimarios", su presencia casi "espectral", la que (re)victimiza y hace que los traumas de un pasado violento sigan vigentes en sus memorias y en la vida cotidiana. La muerte de su hermano en el mes de diciembre, una época festiva, familiar para muchos habitantes de Medellín, ha significado un *lapsus* en las actividades, un quiebre en la cotidianidad. La muerte, la memoria violenta y el sufrimiento como experiencias latentes han estado presentes en "todos" los

diciembres de su vida, desde que él murió. En este sentido, muchas preguntas sobre el pasado son reiterativas. La incomprensión, la perplejidad y el sinsentido ante las pérdidas siguen siendo fuertes y determinantes en su vida, pese a los años que ya han pasado. Conviene anotar, en este punto, que "La Novia" no se permitió ir más allá en las entrevistas, porque prefería dejar las cosas así, pues su relato podía llevar a que su familia recayera en el dolor y, dado su papel como cabeza de familia, debía velar por su seguridad. Ante esto cabría preguntarnos: ¿qué tan ético era seguirle insistiendo?

A través de las múltiples experiencias e historias de vida de nuestra familia "genérica" hemos comprendido la relación directa entre los acontecimientos violentos y la vida cotidiana, al igual que hemos podido analizar cómo estos se articulan y diferencian en un entramado de relaciones complejas. Los acontecimientos no son hechos que puedan aislarse de las experiencias de vida particulares de cada unos de estos sujetos: estos solo son comprensibles a la luz de las propias vivencias, pues no existen acontecimientos sin alguien al que le ocurren (Merleau-Ponty, citado en Toboso, 2003). No obstante, tampoco son vidas aislables del contexto histórico que las produce; por consiguiente, como anota Heller (1998), "la reproducción del hombre particular es siempre la reproducción de un hombre histórico, de un particular en un mundo concreto" (p. 22).

Reflexiones finales

El hecho de que nuestra familia "genérica" padezca y elabore el dolor de la pérdida de un ser querido o sienta el padecimiento en carne propia, no implica que estén exentos de anhelos de retaliación o que no hagan uso de estrategias de resistencia que les permitan "empoderar" de alguna manera su situación desfavorable. Quizá allí radique nuestra propuesta de ver con otros ojos la dicotomía víctimas-victimarios que encarna tantas dificultades de orden moral. Esto no implica que desconozcamos la situación o justifiquemos acciones armadas, sino que tratemos de apelar a la emocionalidad

de los sujetos. Vale la pena recordar que lo que constituye a la víctima es su indefensión frente al abuso cometido, y no necesariamente su condición de superioridad moral basada en una "inocencia" mal entendida.

Para comprender la relación entre violencia y cotidianidad es necesario analizar la amalgama de situaciones que se han dado desde el pasado hasta la inmediatez más cercana. El tiempo de la violencia no responde solamente a la ubicación de unos actores en un momento determinado; el tiempo adquiere diferentes ritmos a través de la experiencia vivida, en la que se articulan diferentes acontecimientos, momentos, espacios, sentidos y significados. Esto permite pensar que la violencia no puede leerse solamente desde cronologías fijas, sino a la luz de la pluralidad temporal que se desliga de la experiencia vivida por los sujetos en situaciones de violencia. Allí se acumulan diferentes sentidos del pasado, del presente y de expectativas sobre un posible futuro.

En esta medida, la existencia humana cobra sentido, se resignifica en un tiempo y un espacio en constante cambio. Por ello, creemos que un enfoque estructurado de espacio-tiempo podría contribuir a una mejor comprensión del fenómeno de la violencia en el país o, por lo menos, al reconocimiento de otros aspectos ligados a la violencia que hasta ahora han pasado desapercibidos o son débilmente tratados. Este enfoque permitiría avanzar en la articulación de la violencia con la vida cotidiana y comprender cómo esta se mezcla y logra una continuidad tanto espacial como temporal en la vida cotidiana de estas poblaciones. Por tanto, este es un intento por ahondar en la situacionalidad del fenómeno, es decir, un llamado a comprender la historia de la violencia como un proceso de transformación continua (Hartog, 2009) que responde a diferentes ritmos, manifestaciones y experiencias tanto a nivel nacional como local. La comprensión de la pluralidad de la experiencia solo puede comprenderse a la luz de la articulación de esos fenómenos con la vida cotidiana.

Quien ha padecido el dolor en el tiempo, quien vive con él, exorcizado o no, el sujeto sufriente, ve amenazadas sus percepciones sobre la vida cotidiana que los demás damos por sentadas, es decir, se halla sin sustento o raíces que le aferren al mundo de todos los días; a veces, hasta su espacio y su tiempo parecen distorsionados. En efecto, su tiempo exterior y su tiempo interno no parecen estar coordinados, y no hay, por demás, un factor ordenador. Incluso, en ocasiones, el sujeto sufriente vive en un eterno presente que le impide realizar sus proyectos, o bien, vivenciar su cotidianidad; no obstante, en cualquier intersticio retorna hacia la vivencia del dolor. Valdría la pena preguntarnos: ¿cómo el sujeto-sufriente aprende a caminar de la mano de su dolor? ¿Se apropia el sujeto-sufrientre de quienes también sufren a su alrededor, tratando de caminar de la mano con ellos?

Quizá uno de los mayores retos con los que se enfrenta el investigador social cuando aborda el sufrimiento es darle voz a ese dolor. Al respecto, Das (2008) plantea:

> El discurso profesional, aun cuando hable de las víctimas, parece carecer de las estructuras conceptuales que permitan darles voz […] Las estructuras conceptuales propias de nuestras disciplinas sociales conducen a una transformación del sufrimiento elaborado por profesionales que le quitan su voz a las víctimas y nos distancian de la inmediatez de su experiencia (p. 410).

Si bien la reflexión intelectual media entre la experiencia de la víctima y su discurso, quien investiga, una vez la interpreta, se apropia de la voz de la víctima y solo reconoce, en el discurso académico, la voz del experto. Este proceso de invisibilidad en ocasiones oculta las formas en las cuales los sujetos-sufrientes experimentan el acontecimiento traumático, aunque es evidente que en las entrevistas y testimonios recolectados por el investigador social solo se puede abordar la subjetividad de los hombres y mujeres de manera limitada, pues siempre hay un peligro frente al recuerdo y la

memoria. Sin embargo, esto no niega el papel ético y político de las ciencias sociales en la recolección de estas memorias, ya que es función esencial del investigador social permitir que esas experiencias del dolor privado pasen a la esfera de las experiencias de dolor articuladas en lo público. Una pregunta útil en nuestras discusiones, en términos de pensar la memoria y el sufrimiento, es formulada por Das (2008): ¿por qué la experiencia del sufrimiento es tan difícil de verbalizar para quien la sufre, y para el investigador es tan difícil escucharla, presenciarla y escribirla? (p. 476).

Los cuestionamientos que nos plantea Das son muy pertinentes a la hora de analizar la conflictividad urbana en el contexto actual de una ciudad como Medellín, ya que más que hablar de la reproducción cultural de esas violencias durante décadas, deberíamos hablar de la modificación cultural generacional y preguntarnos por aquello que está reproduciéndose y modificándose a diario en las comunas azotadas por la violencia, al igual que problematizar esos factores que influyen en tales reproducciones y modificaciones. Al respecto, haciendo un llamado a una adecuada interpretación, propia de nuestro papel como investigadores sociales, deberíamos abstenernos de construir narrativas completas de realidades y significados que cambian constantemente. De ahí que resulte tan significativo considerar que estos testimonios tienen asidero de manera importante en las condiciones sociales, lo que los elevan a la categoría de "comunicables", aunque tales condiciones cambian con el tiempo y con el lugar en donde se originan.

En opinión de estudiosos como Aranguren (2008), esto no implica dejar de considerar que las experiencias vividas en contextos de violencia y sufrimiento lleven al límite, la mayor parte de las veces, la posibilidad misma de lo narrable: fracturan el lenguaje, develando lo impotente que resulta este para captar el horror de la experiencia extrema. Ante esto cabría preguntarnos: ¿cómo resolver esta tensión entre lo comunicable y lo inenarrable? ¿De qué lado situar el dolor producido por la violencia?

Desde luego, quedan servidos algunos interrogantes: ¿cuándo y en qué circunstancias la vida individual deja de tener valor? ¿Qué probabilidad hay de que las ciencias sociales se abran al dolor del "otro", desde una ética de la responsabilidad antropológica? ¿Hasta qué punto hacemos cosas que tocan más al sujeto-sufriente y que van más allá de nuestras agendas de investigación?

Referencias

Aranguren, J. P. (2008). El investigador ante lo indecible y lo inenarrable (una ética de la escucha). *Nómadas, 29*, 20-33. Bogotá: Universidad Central.

Berrío, A. y Grisales, M. (2011). La cotidianidad, el tiempo vivido y las marcas subjetivas de la violencia. Tras las huellas del sufrimiento humano en la conflictividad urbana de Medellín, 2010-2011 [informe inédito de investigación]. Medellín: Universidad de Antioquia.

Certeau, M. (2007). *La invención de lo cotidiano I: artes de hacer.* México: Universidad Iberoamericana.

Certeau, Giard y Mayol (1999). *La invención de lo cotidiano II: habitar, cocinar.* México: Universidad Iberoamericana.

Das, V. (2008). Etnografías de la cotidianidad. En Ortega, F. (Ed.). *Sujetos de dolor, agentes de dignidad* (pp. 407-494). Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana - Universidad Nacional de Colombia.

Hartog, F. (2009). Tiempo(s) e historia(s): de la historia universal a la historia global. *Anthropos*, *223*, 144-155.

Heller, Á. (1998). *Sociología de la vida cotidiana*. Barcelona: Península.

Neyzi, L. (2000). Recordar que hay que olvidar: sabetianismo, identidad nacional y subjetividad en Turquía. *Historia, Antropología y Fuentes Orales, 24*(2), 5-29. Barcelona: Universidad de Barcelona.

Nordstrom, C. y Robben, A. (1995). *Fieldwork under fire: contemporary studies of violence and survival*. Berkeley: University of California Press.

Ortega, F. (2008). Rehabilitar la cotidianidad. En Ortega, F. (Ed.). *Sujetos de dolor, agentes de dignidad* (pp. 15-69). Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana - Universidad Nacional de Colombia.

Toboso Martín, M. (2003). Tiempo y sujeto: nuevas perspectivas en torno a la experiencia del tiempo. *A Parte Rei, 27.* Recuperado de http://serbal.pntic.mec.es/AParteRei

Schopenhauer, A. (1984). *La sabiduría de la vida. En torno a la filosofía. El amor, las mujeres, la muerte y otros temas*. México: Porrúa.

"La paz de los señores": prostitución, violencia y transiciones políticas en Brasil y Colombia

*José Miguel Nieto Olivar**

1. Anoche me decía mi hermano: "Perdóneme la ignorancia, pero ¿qué tienen que ver las prostitutas con las transiciones políticas?"

2. […] En ese momento pasó caminando el mechudo aquel que circula por las cantinas de la zona de tolerancia del pueblo, como con pose de administrador general. Yenny me dice que ese man es paraco, o que por lo menos siempre se la pasa con ellos. A ese man lo vi unos días después en el parque principal, la noche del homenaje a los líderes políticos asesinados (4 de octubre). Lo vi llegar, lo vi circular por las fotos, mirándolas casi todas, con detenimiento, comentando con

* Doctor en Antropología Social de la Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Entre julio de 2010 y julio de 2013 realizó una investigación posdoctoral junto al Núcleo de Estudios de Género (PAGU) de la Universidade de Campinas (São Paulo, Brasil) sobre mercados del sexo en el territorio transfronterizo Brasil-Perú-Colombia. Comunicador social y magíster en literatura de la Pontificia Universidad Javeriana. En el momento forma parte del Centro de Investigación en Sociedad, Salud y Cultura (CISSC) y del proyecto editorial La Bocachica Gozoza. Correo electrónico: josemiguel_nieto@yahoo.com.ar

sus amigos sobre muchas de ellas, algunas veces sin ninguna emoción, otras con risas y gestos de desprecio.

Encontré allí también a Patricia y a la gordita paisa, prostitutas. Miraban las fotos. Patricia es tolimense. El martes se iban las dos para el Tolima, porque aquí la cosa estaba muy pesada (y pesada es mala de dinero y dura de ambiente); que allá ya tenían todo cuadrado, tenían a dónde llegar.

"Oiga, ¿pero todos estos muertos son de cuándo?", pregunta la gordita de Medellín. "Desde los años ochenta, yo creo", le digo… "Hmmmm, dicen, pero eso no es pues ni… ni la mitad. El poco 'e gente que matan aquí, ¿sí o no? ¿Y ustedes no tienen muertos aquí?", pregunto. "No, o no que yo sepa", dice Patricia. "También es bueno ver eso, porque uno nunca sabe, ¿no? Yo tengo un hermano que hace como tres años se despareció y nunca supimos nada de él; entonces quién sabe, en una de esas usted va y lo encuentra por ahí en una foto". "En Medellín –dice la gordita– hacen esto mismo, en toda una avenida, pero en la parte de abajo del ladrillo le escriben quién fue el que lo jodió: si los paracos, si la guerrilla, en fin… Uhhhhh, mucho más pesado, ¿no?".

Patricia dice que para ella es mejor así. "La cosa no está pa' estar diciendo ese tipo de cosas. Yo veo esos que se paran allá y hablan… muy valientes. Aquí la cosa no está pa' eso. A mí me da mucho miedo. Vea que una vez yo vi asesinar a una compañera. Estábamos en Puerto Boyacá, así sentadas como estamos nosotros, frente a la cantina, cuando de repente baja un muchacho en una moto, se le para al frente y la llama por el nombre. Ella voltea y el hombre la rosea a plomo, a mi lado. Yo quedé inmovilizada. Tuvo que salir el dueño a levantarme y entrarme, porque no me podía mover. Ese día me fui de ese pueblo y no volví nunca más. Pero, ¿sabe qué? El man que la mató viajó en el mismo bus que yo. Yo me senté al lado de un señor y

cuando veo es que este pelao se está subiendo. Y antes de sentarse se me queda mirando fijo, se sonríe y se sienta. Todo el viaje, hasta que él se bajó, estuve tiesa, sudando, ¡más asustada! ¿Y por qué la mató? Porque ella lo había robado, en otro pueblo. Y el man le hizo la persecución hasta que dio con ella, y vea, es que en esto uno tiene que trabajar derechito, ¿sí o qué? Usted nunca sabe a quién roba, quién es el man que está ahí con uno; nunca se sabe quién es el hijueputa" (fragmento de diario de campo, 2007).

3. Prostitución. La imagen es clara: no solo se le da el sagrado tesorito, la divina florecita (femenina) a un montón de desconocidos (masculinos), sino que, además, se cambia por el vil dinero. La prostitución no es apenas un oficio o una práctica; es un conjunto de relaciones, una serie conceptual, una parcela de imaginación de raíces antiquísimas en la matriz occidental; relaciones categorialmente femeninas y femenilizantes. Y es una experiencia corporal. Especialmente en el pensamiento burgués, acumulando la herencia cristiana, la prostitución es construida como un límite de civilidad, de humanidad, de femineidad. Es un referente que clásicamente ayuda a imaginar la falta, la corrupción y, por tanto, el desprecio, la compasión, la conmiseración. Un marco que favorece y produce acciones violentas (destructivas o misericordiosas) contra determinados seres humanos y contra determinadas prácticas, relaciones, redes y razones. Es una relación poderosamente estigmatizada (Pheterson, 1996). Entonces, prostituta o puta no es solo aquella persona que cambia explícitamente sexo por dinero; es virtualmente cualquier mujer, cualquier persona que en una determinada relación performatice o corporifique algún rasgo o serie de rasgos determinados (2003, 2004a, 2004b)[1].

1 Uso aquí una lógica de análisis inspirada en Strathern (1990) y en Fonseca . Las ideas sobre prostitución son inspiradas en Pheterson (1989, 1996), Deschamps (2006), Martínez y Rodríguez (2002), Juliano (2006), Agustín (2007), Kempadoo, Sanguera y Pattanaik (1995), Rago (2008), Piscitelli (2009) y Olivar (2010).

4. A partir de un giro político y epistemológico dado en los años ochenta en el campo de género, no me parece que sea sustentable entender la prostitución, esencialmente, como una forma de violencia y de opresión[2]. Haciendo esta salvedad, sería necesario mirar nuevamente las relaciones entre prostitución y violencia, asunto imposible en este espacio. Afirmo apenas que a veces se hace necesario "prostituir", "putiar" (aunque sea en las palabras o en la configuración simbólica) a una mujer, antes de matarla legítimamente. O antes de apropiarla o de desterrarla. Pensemos un segundo cuándo, cómo y para qué pronunciamos puta, prostituta, prostitución, prostituirse, ramera, perra, vagabunda… Además de límite de humanidad femenina, la puta es un extraordinario objeto de deseos. También (des)territorio de fuga.

5. Ahora la violencia/guerra. Imaginemos que en Colombia existe una guerra que nunca nadie nos prohibió llamarla así, ni que nos intentan decir que ya se está acabando. En esa guerra imaginaria, la práctica de la prostitución es controlada en los órdenes locales por los grupos armados presentes en cada territorio. Si esto fuera así, en La Gloria, Cesar, en el inicio de los años 2000, habríamos sabido de algunas mujeres torturadas y asesinadas por paramilitares bajo la acusación definitiva de "putas". En Puerto Berrío, Antioquia, los "desmovilizados" administrarían, en algún hipotético 2007, la zona de prostitución, de la cual se lucrarían corporal, financiera y políticamente. Habría una red de "prepagos" gerenciada por una mujer a la que llamarían "La Madrina", "La Potra Zaina", "La Caponera" o cualquier nombre así, y cuyos principales usuarios serían "Los Señores". A esas muchachas las llamarían a grandes orgías en fincas o bares, les pagarían muy bien, les darían ropa, rumba, viajes, prestigio, y si se comportaren con obediencia, urbanidad y buenas maneras, volverían a sus

2 Me refiero, por un lado, a producciones feministas como las de Strathern (1990), Ortner (1996), Butler (1990), entre otras. Por otro lado, es a partir de la mitad de los años setenta cuando un movimiento político de prostitutas comienza a impactar con voz propia la agenda global de políticas del sexo, el género y el trabajo.

casas vivas, enteras y felices. En 2005 alguna conocida me hubiera contado, si todo esto no fuera apenas ficción, que durante una fiesta paramilitar a la que ella y otras jóvenes fueron llevadas para prestar servicios sexuales, en una hacienda habrían torturado y asesinado a una amiga frente a los ojos de las otras mujeres, porque le habría "pegado el Sida" a un comandante. Me contaba una experimentada prostituta paisa que en esa guerra que ya se acabó o que nunca hubo, muchas mujeres prostitutas murieron a manos o a penes de las Farc en el Magdalena Medio y en el sur del país por desobedecer o no satisfacer –o satisfaciendo– los deseos de las tropas[3].

6. Pero mejor hablemos de cosas que sí sucedieron. En los años ochenta e inicios de los noventa, en varias capitales brasileras, como Río de Janeiro, São Paulo y Porto Alegre, miles de mujeres y travestis prostitutas fueron presas ilegalmente, torturadas, violadas, sometidas a extorsión y asesinadas en acciones policiales y militares. Todas las mujeres prostitutas de calle que conocí en Porto Alegre, nacidas alrededor del año sesenta, sufrieron, durante por lo menos diez años, sistemática violencia por parte de las policías civil y militar, en macabra alianza con sus maridos-chulos (Olivar, 2010). Entre el 64 y el 85 gobernó una dictadura militar en Brasil, pero la violencia contra ellas solo menguó hacia el año 93. Nadie que hable de esta dictadura habla sobre prostitución, y nadie que escribe sobre prostitución habla sobre esta violencia, un poco porque no mucha gente lo sabe, otro tanto porque no a mucha gente le interesa y otro porque las propias prostitutas que lo vivieron no lo asocian directamente con la dictadura. A fin de cuentas ellas no eran de ningún partido comunista ni de ideología peligrosa y, en cambio, sí les daban a los uniformados buena parte de sus ganancias. ¿Por qué eran perseguidas? ¿Por qué

3 Ver Olivar (2008) y Olivar y Pacheco (2011); también investigaciones como la de la Corporación Humanas (2009), Mujer y Conflicto Armado (2002) y Ballvé (2008).

con tanta sevicia y regularidad? ¿Por qué la violencia duró en la democracia? (Comaroff & Comaroff, 2006).

7. Debajo de las formas más tradicionalmente políticas y económicas de la guerra y del control militar hay secreciones corporales que también son objeto de la guerra. Se dice que el desplazamiento forzado en Colombia no es un efecto colateral de la guerra, sino una de sus razones primordiales. Lo mismo podemos decir sobre la colonización de la corporeidad. Esta violencia sexual y de género en la guerra colombiana no es apenas un arma o una estrategia para la guerra; es la guerra en sí misma. Campo de batalla, objeto, forma, fuerza (Olivar y Pacheco, 2011). Entonces retomamos un vínculo importante y perdido entre la política electoral o internacional, entre las guerras económicas y las micropolíticas de la sexualidad, del erotismo, del género (Petchesky, 2005; Correa, Petchesky y Parker, 2008; Butler, 2010). En esta guerra colombiana, los antejardines de las casas, la sexualidad de los sujetos, la largura de los cabellos, los usos vaginales y anales, las ayudas para la alteración de la conciencia, las letras del rap son también campos de colonización, objetos de sujeción y aniquilación. Imagínese pues los putiaderos, que como Laura Restrepo bien nos mostró, acompañaron la fiera colonización de las selvas, los conatos de revolución, las fantasías anarquistas (Restrepo, 2007; Martínez y Rodríguez, 2002).

   En estas situaciones, sean excepcionales o cotidianas, los límites de la vida se estrechan y los parámetros oscuros de delimitación se endurecen; entonces, todo lo que en otras situaciones podría ser flujo o negociación, se convierte en condición de improbabilidad (Das, 2007). Y para eso se hace la guerra, para recordarnos quiénes merecen vivir, para producir vidas vivibles y relaciones deseables. Por la manera que pensamos la prostitución, los de las prostitutas son cuerpos cuya descartabilidad es anterior a la experiencia de ser humano. No son vidas dignas de duelo, en palabras de Butler (2010).

Su condición de "sin futuro", como le decía un policía a Janete en Porto Alegre, precede la enunciación del sustantivo. Su suplicio está previsto y es necesario.

8. Parece que tanto a dictadores como a demócratas, a higienistas y a feministas abolicionistas, a liberales de los derechos humanos y a marxistas ortodoxos una mamadita bien paga les parece ontológicamente indeseable, indigno. Véase no más la Sentencia T629/10 de la Corte Constitucional, en la que, sin ninguna discusión, se asume el punto de vista de la Convención de 1949 de la Organización de las Naciones Unidas: "La prostitución es contraria a la dignidad de la persona humana". ¿Qué esperar, entonces, de grupos masculinos armados, intensamente jerárquicos, corporificación del imperio (Butler, 2010), que cambian la mamadita no por dinero, sino por el derecho a permanecer viva, interesados en limpiar el territorio como se limpia una finca o una casa deshabitada y en ganarse un lugar entre las miserias del capitalismo? Llámese violencia, enfermedad, pecado, pobreza, explotación: la prostitución es para estas gentes un "mal necesario" que debería ser eliminado. No, nadie lo quiere eliminar, quieren apenas predarlo, consumirlo, sujetarlo y punirlo públicamente (Olivar, 2010).

9. O… ¿cuál transición política?, preguntaría una prostituta de la calle 22 en Bogotá.

10. En 1985, mientras en Colombia se instalaba el Batallón de Contraguerrilla en Puerto Boyacá y se consolidaban "los masetos", en Brasil se celebra la transición a la democracia con la elección de Tancredo Neves; sin embargo, esa onda intensa de violencia contra las prostitutas parará solo hacia el año 1993, con el cierre de las Comisarías de Costumbres y la multiplicación de locales *indoor* de prostitución. Hasta hoy, en la modernidad portoalegrense posterior al gobierno de 16 años de Partido Dos Trabalhadores (modernidad post-PT), la

democracia se parece mucho a las botellas desechables con las que, para no dejar marcas, la policía golpea de vez en cuando a indigentes y prostitutas callejeras, o a los controles sanitarios ilegales en locales privados de prostitución. Hasta hoy las mujeres que viven y trabajan en la zona de tolerancia de Puerto Berrío recurren a los "paracos" para solucionar sus peleas y conflictos, y no identifican claramente su oficio con un trabajo: se trata más de la traducción de una necesidad y de una maldición. El condón continúa siendo un objeto dispensable para muchas de ellas, y cada que vez que quiere, alguna secretaría de salud les toma muestras de sangre de las que raramente conocen los resultados. Prostitutas bogotanas me contaban, en 2007, sobre una ola de asesinatos de sus colegas, cometida, según indagaciones que ellas mismas realizaron, por agentes de la policía metropolitana bajo órdenes de la alcaldía, durante uno de los periodos de mayor euforia transicional liberal que vivimos en la capital.

11. En términos foucaultianos diremos que la transición hacia gobiernos más civilistas es, por regla, la continuación por medios diferentes de la guerra que los antecede. La guerra funda las bases de la política: inversión de la inversión de Clausewitz y su tiempo (Foucault, 2008), mucho más cuando la democracia o "la paz" o el "posconflicto" se construyen, como en el caso colombiano, a partir del triunfo del sadismo: es "la paz de los señores", me decía un joven artista y transportador que había realizado varios trabajos para ellos. Este foco nuestro en la legitimación de la crueldad y del suplicio difiere ligeramente de la lógica foucaultiana del estado liberal (Foucault, 1988, 2008). Hay algo en este poder a la colombiana –y no me refiero solo al gobierno o al Estado, sino al poder en su versión más clásicamente capilar– que se escapa del englobamiento disciplinar y biopolítico, que es anterior. Algo que tiene que ver con el terror, con la violencia latente, con la intensificación del dolor, con el suplicio público; algo que tiene que ver con las torturas a las prostitutas portoalegreneses de los años

ochenta… Hay algo aquí que es puro derecho a muerte, pura y principalmente dolor, displacer, sacrificio, punición; lo que convierte a este "posconflicto" y a las intervenciones biopolíticas (como la acción de la ONU) en una pura parodia mediática de la modernidad. No se trata solo de decir que atrás de la democracia hay abuso y violencia (Comaroff & Comaroff, 2006); se trata de decir que nuestra democracia es una burla esencial, pública y compartida de sí misma, y que en algún lugar de sus noches tormentosas se regocija con el dolor ajeno.

12. Como la campaña del secretario de seguridad y justicia de Porto Alegre, que entre 2007 y 2008 estaba obsesionado con acabar una histórica callecita de prostitución, afirmando que era una inmoralidad que "eso" estuviera localizado en las inmediaciones de su despacho. Y los policías, a sabiendas de su actuación inconstitucional, amenazaron primero con dispararles a los pies a las mujeres que pisaran la acera, y después, cansados, se aliaron con ellas para avisarles sobre la inminencia de una patrulla (Olivar, 2010). O como la vieja historia de un secretario de despacho en un municipio de esos que los bogotanos burgueses llamamos "de provincia": "No, doctora –le decía él con toda la gentileza a una ministra en una asamblea pública–, es que aquí la Ley 80 no pegó". No se trata de decir que en estos países no se respeta la ley; la cosa es más profunda: se trata de entender que esa ley y esas actuaciones son un marco de guerra, una guerra de colonización y resistencia aún en proceso.

13. Un gesto que me parece especialmente claro de transición política con prostitución es la creación, en 1987, de la Red Brasilera de Prostitutas (RBP). La apertura democrática, en tiempos de inicio del sida, posibilitó el emprendimiento de acciones judiciales y políticas contra las fuerzas armadas, la configuración de redes de derechos humanos, el diálogo público sobre los más diversos temas, una masificación del feminismo y, así, la gestación de este movimiento. No se trata de una red de algunas ONG que buscan ayudar o rescatar a las

prostitutas, sino de una red social y política de prostitutas conectadas local, nacional y globalmente, que luchan por sus derechos humanos y laborales; intento de simetrización de las relaciones a través de la transformación del discurso público y legal, así como de la colectivización femenina de la *batalha*[4] y de la domesticación del poder militar/policial, lo que transformaría la aniquilación unidireccional en, ahora sí, una guerra. Y debemos decir que a veces aquí, en esta longeva y alzheimérica democracia colombiana, rogamos un poco de disciplina y de poder biopolítico para defendernos de la muerte. Un poco de poder sobre la vida, aunque este sea disciplinador. Después se inventarán nuevos procesos de desujeción, nos oímos rezar. El asunto es el filo de la navaja, la indeterminación; guerra contra la aniquilación y la sujeción.

14. Estructuralmente es verdad que la prostitución es, como diría Foucault (2008), un "saber sujetado". Pero en la estructura no se pueden agotar nuestros análisis. Hay que llamar a algunos ventarrones: a Preciado (2010) y a las feministas *punks posporno*, por ejemplo; a Perlonguer (2010), a Deleuze y Guattari (1988) (Guattari, 1981), a las putas pobres o a Gabriela Leite, líder histórica de la RBP. Subestructuralmente diríamos que la prostitución es un saber sujetado del que se conoce, o se sospecha, una fuerza molecular de contraefectuación de la sujeción; es decir, es un saber nómada, un saber sujetado que posee un enorme poder potencial de desujeción constante, cotidiana, profunda. Entonces no se golpea a la puta solo porque sea un cuerpo estructuralmente despreciable y yo pueda transgredirlo; se golpea porque socialmente es necesario hacerlo. Y esos golpes y esos cuerpos jodidos y masacrados son provechosos en la producción de nuestras familias productivas, felices, eróticas,

4 *Batalha* es uno de los nombres dados en el mundo de la prostitución brasilera al conjunto de acciones que una persona realiza cuando se prostituye.

nucleares. Es necesario golpear a la puta para que no te consuma, porque ella puede ser un jaguar (Olivar, 2010). Y el golpe público, el escarnio, la hogera, con patrullas de policía, con ácido en las manos o cabellos cortados con cuchillo, con violación colectiva, nos recuerda (y les recuerda a las mujeres, especialmente) la importancia de tener un futuro, un trabajo y un marido, de ocupar bien la ciudad, de vestirnos correctamente, de no hacer y de hacer. Y me parece que si fuéramos a verlas, si fuéramos a tomarnos en serio sus políticas y sus tránsitos, las putas se parecerían muchísimo a los pescadores artesanales de caños y ciénagas, a muchos indígenas sonrientes y armados de machetes, a varias muchachitas pobres embarazadas que conocemos, a indigentes borrachos de las calles de Porto Alegre, a mujeres divorciadas y suicidas que se niegan a ser devoradas por las lógicas del poder triunfante, a gentes que salen y no salen de sus tierras, que te dicen "sí, señor, pobrecita yo", porque saben que es lo único que estás en capacidad de oír, y que hacen hechicería, rezos y movimientos telúricos con venenos o con sus pelvis, para hacer caer los aviones, para atragantarte con espinas de bocachico. Esa es otra guerra, otra quizá sin mayúscula, que se conecta con las grandes guerras; una guerra que produce agenciamentos y a través de la cual puedes ejercer poder, crearte, protegerte, reírte, huir… También eso es ser guerrera o sobreviviente.

15. Entonces tal vez sea necesaria una pequeña nota sobre la guerra y la violencia. Siguiendo el pensamiento de este Foucault oral de la Guerra y de los poderes sujetados, no me parece que el paradigma humanista sobre la Guerra sea suficiente (Foucault, 2008). Cuando hablamos de guerra, ¿hablamos solamente de aquella configuración de gran-guerra? O, por el contrario, ¿hay otras relaciones que podemos también llamar de *guerras-en-tiempo-entero*: *sex wars*, guerras de ciudad, guerras de saberes, racismo de Estado, guerras de colonización, contraataques de los migrantes en los centros de Madrid, Barcelona

o París? Cuando hablamos de guerra no hablamos de excepcionalidad (Foucault, 2008; Das, 2007), y eso es mucho más real en este país, donde la Guerra configura no solo nuestra memoria histórica, nuestros mitos fundacionales, sino también nuestra cotidianidad. Así, creo importante pensar en proporciones, tamaños, formas, métodos y efectos de guerras, para poderlas comprender y calificar. Del mismo modo, pienso en una separación: una cosa es una guerra y otra una invasión, un ataque, una depredación, una devastación, la pura aniquilación. Es que pensar la violencia es difícil, así como la prostitución y la relación entre ellas. Pensar la guerra en Colombia es aún más difícil, con tanto muerto bajando el río. Mucho dolor. Cosas dificilísimas de simbolizar. Mucha gana de apuntar el dedo hacia alguien o de reconciliarnos en fáciles solidaridades.

16. Finalmente, debemos agradecerle a dios y al patriarca que esa guerra no existe más o nunca existió. Porque si existiera, y de la forma que entre nubes imaginamos que hubiera existido, con sus ejércitos brutales ganando tierras y cuerpos, sería una matriz propulsora de múltiples aniquilaciones, abusos y asimetrías intensificadas. Razón tendrían muchos campesinos cuando dirían: esta guerra no es mía, pues las de ellos serían otras y aquella sería simple devastación. Si existiera tal proceso aniquilante, tal dictadura, tendríamos que contar centenas y miles de historias sobre ella, para desmontarla y disecarla parte a parte (acción guerrera de desujeción). Tendríamos que perderle el miedo y organizarnos, para que no nos cogiera desprevenidos. Tendríamos que entender que nuestras putas locales serían unas víctimas diferencialmente violentadas y que de ellas no hemos ni siquiera oído hablar. Que un poco esas prostitutas torturadas seríamos nosotras mismas. Por eso me parece que para que hablemos de la guerra necesitamos verla en los cuerpos y entender esos cuerpos como diferenciales. No toda víctima es igual, ni su memoria ni la violencia que la transformó. El dolor no lo engloba

todo, ni el humanismo más fácil trae todas las respuestas. Veríamos entonces centenas de guerras, centenas de armas diferentes, centenas de relaciones actualizándose en la piel. Pero afortunadamente tal Guerra no existe: existe apenas la persecución legítima contra bandoleros y *bacrimes*, porque si esa guerra existiera, sería mejor seguir el consejo de Patricia, la prostituta tolimense, y no pararse aquí a hablar esas cosas...

Referencias

Agustín, L. (2007). *Sex at the margins: migration, labour markets and the rescue industry*. London/New York: Zed Books.

Ballvé, T. (2008). Colombia: AIDS in the time of war. *NACLA Report on the Americas*, *4*(41), 30-34. New York.

Butler, J. (1990). *Gender trouble: feminism and the subversion of identity*. Londres/New York: Routledge.

Butler, J. (2010). *Marcos de guerra: las vidas lloradas*. Barcelona: Paidós.

Comaroff & Comaroff (2006). *Law and disorder in the postcolony*. Chicago: University of Chicago Press.

Corporación Humanas - Centro Regional de Derechos Humanos y Justicia de Género (2009). *Guía para llevar casos de violencia sexual*. Bogotá: Humanas.

Correa, S., Petchesky, R. & Parker, R. (2008). *Sexuality, health and human rights*. London/New York: Routledge.

Corte Constitucional de Colombia (2010). Sentencia T629/10, magistrado ponente: Juan Carlos Henao Pérez.

Das, V. (2007). *Life and words: violence and the descent into the ordinary*. Berkeley: University of California Press.

Deleuze, G. y Guattari, F. (1988). *Mil mesetas*. Valencia: Pre-Textos.

Deschamps, C. (2006). *Le sexe et l'argent des trottoirs*. Paris: Hachette Littératures.

Fonseca, C. (2003). Familia y profesión: la doble carrera de la mujer prostituta. En *La antropología brasileña contemporánea: contribuciones para un diálogo latinoamericano* (pp. 95-135). Buenos Aires: Prometeo.

Fonseca, C. (2004a). A morte de um gigolô: fronteiras da transgressão e sexualidade nos dias atuais. En Piscitelli, Gregori e Carrara (Eds.). *Sexualidades e saberes: convenções e fronteiras* (pp. 257-281). Rio de Janeiro: Garamond.

Fonseca, C. (2004b). Ser mulher, mãe e pobre. En Del Priore, M. (Ed.). *História das mulheres no Brasil* (pp. 510-553). São Paulo: Contexto.

Foucault, M. (1988). *História da sexualidade I: a vontade de saber*. Rio de Janeiro: Graa.

Foucault, M. (1998). *Vigilar y punir* (27.ª ed.). México: Siglo XXI.

Foucault, M. (2008). *Em defesa da sociedade*. São Paulo: Martins Fontes.

Guattari, F. (1981). Devir mulher. En *Revolução molecular: pulsações políticas do desejo* (pp. 34-37). São Paulo: Editora Brasiliense.

Juliano, D. (2006). *Excluidas y marginales*. Madrid: Cátedra.

Kempadoo, Sanghera & Pattanaik (comps.) (1995). *Trafficking and prostitution reconsidered: new perspectives on migration, sex work and human rights*. Boulder: Paradigm Publishers.

Martínez, A. y Rodríguez, P. (Eds.) (2002). *Placer, dinero y pecado: historia de la prostitución en Colombia*. Bogotá: Aguilar.

Mesa de Trabajo Mujer y Conflicto Armado (2002). *Informe sobre violencia sociopolítica contra mujeres, jóvenes y niñas en Colombia* (tercer informe). Bogotá.

Olivar, J. M. (2008). A angústia dos corpos indóceis: prostituição e conflito armado na Colômbia contemporânea. *Cadernos PAGU, 31*, 365-397.

Olivar, J. M. (2010). *Guerras, trânsitos e apropriações: políticas da prostituição de rua a partir das experiências de quatro mulheres militantes em Porto Alegre, Brasil* (tesis de Doctorado en Antropología Social). Porto Alegre: Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

Olivar, J. M. y Pacheco, C. (2011). Which conflict? Which body? Which nation?: prostitution, gender and violence in the Colombian "post conflict" context. En St. Germain, T. & Dewey, S. (Ed.). *Conflict, related sexual violence: internationsl law, local responses*. Sterling: Kumarian Press.

Ortner, S. (1996). *Making gender: the politics and erotics of culture*. New Jersey: Beacon Press.

Perlongher, N. (2010). *O negócio do michê*: *prostituição viril em São Paulo*. São Paulo: Brasiliense.

Petchesky, R. (2005). Rights of the body and perversions of war: sexual rights and wrongs ten years past Beijingn. *International Social Science-Journal, 57*(2), 301-318.

Pheterson, G. (Comp) (1989). *Nosotras, las putas*. Madrid: Talasa.

Pheterson, G. (1996). *The prostitution prism*. Amsterdam: Amsterdam University Press.

Piscitelli, A. (2009). Tránsitos: circulación de brasileñas en el ámbito de la transnacionalización de los mercados sexual y matrimonial. *Horizontes Antropológicos, 31*(15), 101-136.

Preciado, B. (2010). Después del feminismo: mujeres en los márgenes. Recuperado de http://www.caladona.org/grups/uploads/2010/05/despues-del-feminismo-beatriz-preciado.pdf

Rago, M. (2008). *Os prazeres da noite: prostituição e códigos da sexualidade feminina em São Paulo (1890-1930)* (2ª. ed.). São Paulo: Paz e Terra.

Restrepo, L. (2007). *La novia oscura*. Madrid: Alfaguara.

Strathern, M. (1990). *The gender of the gift: problems with women and problems with society in Melanesia*. Berkeley/Los Angeles: University of California Press.

Memorias campesinas agroecológicas como estrategia de resistencia sociocultural al neoliberalismo*

*Frank Molano Camargo***

La Corporación Campesina para el Desarrollo Sustentable en la Provincia Campesina de Entre Ríos (Corpocam), ubicada en los municipios de Córdoba y Calarcá, surgió al finalizar la década de los años noventa, proyectando su acción sociopolítica en una perspectiva de apropiación de las condiciones de vida de las familias que habitan el territorio. Esta experiencia asociativa hace parte de un creciente número de organizaciones campesinas que combinan las propuestas productivas con la ecología (agroecología) y con una apuesta política en contra de los transgénicos y de la mercantilización de las semillas y los saberes campesinos.

---

* Este trabajo hace parte del informe final de la investigación "Recuperación de memorias y procesos formativos en la Corporación Campesina para el Desarrollo Sustentable (Corpocam), en los municipios de Calarcá y Córdoba, Quindío"; investigación realizada entre el 2009 y 2010, financiada por el Centro de Investigaciones y Desarrollo Científico (CIDC) de la Universidad Distrital Francisco José de Caldas.

** Docente e investigador de la Universidad Distrital Francisco José de Caldas. Correo electrónico: fmolanoc@udistrital.edu.co

Organizaciones sociales como Corpocam son agencias colectivas que irrumpen y transforman el orden político, socioeconómico y simbólico que enmarca sus acciones y sentidos, y muchas de ellas se reconocen a sí mismas como instancias de resistencia a las fuerzas de la globalización capitalista y de la mercantilización de lo rural.

La ruralidad construida en la provincia de Entre Ríos (denominada así por los campesinos), en los municipios de Córdoba y Calarcá en el departamento del Quindío, es un escenario de pugna entre propuestas que buscan mercantilizar lo rural y someter los territorios y los sujetos a las lógicas del mercado. Los proyectos alternativos campesinos –como el agenciado por Corpocam– enuncian otras formas de habitar, producir y convivir en la región. De ahí que las experiencias organizativas campesinas constituyan dinámicas que impactan los territorios, y en ese proceso de actuación se transforman a sí mismas.

A continuación se discute la relación entre memorias sociales como narrativas culturales campesinas y vehículo de construcción de una identidad en resistencia y de producción de nuevas ruralidades. Para ello, en un primer momento se presentan algunas reflexiones de orden teórico, y en segundo lugar se analizan las formas de construcción de memorias en la organización campesina.

Memorias sociales campesinas como narrativas culturales de resistencia

Los sujetos sociales construyen sus memorias sociales a partir de marcos culturales de sentido, a través de la movilización de códigos y referentes que hacen comprensible el mundo vivido transformado por su práctica social y política. Esta producción y circulación de relatos, conmemoraciones, recuerdos, silencios y olvidos, en torno a los cuales los colectivos sustentan su sentido de pertenencia y despliegan sus acciones y relaciones cotidianas, es lo que se conoce como "memoria social".

Aquí es importante señalar que la construcción de representaciones del pasado es conflictiva, porque los grupos sociales hegemónicos y los grupos subalternos pugnan por ganar un lugar en el espacio público de las memorias; por esto, la memoria social se configura como un "campo de batalla" por el control del pasado entre quienes se disputan el dominio y orientación de las sociedades, mediante prácticas de rememoración y de olvido (Halbwachs, 2004; Jelin, 2002).

La memoria como construcción social narrativa implica, según Jelin (2002), el estudio de las propiedades de quien narra y de la institución que le otorga o niega poder y que le autoriza a pronunciar o callar sobre sus recuerdos. La construcción de memorias se produce en un campo de disputas y luchas por las representaciones del pasado, centradas en la lucha por el poder, la legitimidad y el reconocimiento. Estas luchas implican, por parte de los diversos actores, estrategias para "oficializar" o "institucionalizar" una narrativa del pasado. Hace parte de estas luchas el lograr posiciones de autoridad, o lograr que quienes las ocupan, acepten y hagan propia la narrativa que se intenta difundir.

El sentido de continuidad y permanencia de un colectivo social depende tanto de lo que es recordado como de la identidad recordada. La perspectiva para establecer la relación entre identidad y memoria se fundamenta en Giménez (1997), quien propone abordar las identidades colectivas sin considerar los sujetos colectivos como simples agregados de individuos, en cuyo caso la identidad colectiva sería también un simple agregado de identidades individuales; tampoco se han de concebir las identidades como entidades abusivamente personificadas que trasciendan a los individuos que las constituyen, lo que implicaría la hipostatización de la identidad colectiva. Para esto, Giménez propone la idea de los sujetos colectivos como "entidades relacionales", constituidas por individuos vinculados entre sí por un común sentimiento de pertenencia, que comparten un núcleo de símbolos y representaciones sociales y, por lo mismo, una orientación común hacia

la acción. La identidad colectiva le posibilita a las organizaciones sociales conferir significado a sus acciones.

La identidad permite a los actores sociales autodefinirse en el marco de sus interacciones sociales, que expresan no solo las vivencias estrictamente internas, sino las experiencias y memorias colectivas internalizadas como simbolismo cultural colectivo. Estos contenidos culturales no son abstractos, sino que se construyen y se aprenden en diversos marcos espacio-temporales a lo largo de la vida o de la historia colectiva. La memoria es la herramienta que permite que tales significados asociados a las vivencias y experiencias estén integrados en la visión colectiva del mundo, a través de estructuras narrativas materializadas en el trabajo de selección y reconstrucción continua de las huellas del pasado.

Políticas de la memoria

Al ser la memoria social un campo de disputa entre sujetos sociales que construyen sus identidades en tensión con otros sujetos y proyectos políticos, los sujetos sociales implementan, ante las situaciones sociohistóricas conflictivas que vivencian, determinadas estructuras narrativas de memoria, es decir, políticas de la memoria. Estas políticas de la memoria promueven unos sentidos del pasado expresados en relatos, desde los cuales se da cuenta de lo que se quiere asumir y socializar como verdad respecto a un pasado colectivo.

La categoría "políticas de la memoria" se aborda desde la apuesta teórica de Feld (2002), para quien estas son resultantes de la confrontación entre versiones oficiales y no oficiales del pasado, lo que es agenciado por intereses enfrentados. Las políticas de la memoria funcionan en múltiples niveles, y en ellas participan diferentes actores, personas o instituciones encargadas de elaborar el recuerdo y construir representaciones sobre el pasado. Se requieren además espacios o escenarios de la memoria en donde un discurso

sobre el pasado sea posible. Estos espacios tienen reglas específicas y lenguajes que determinan, a la vez, la producción de los relatos.

El uso interesado del pasado posibilita la identidad y cohesión de los colectivos sociales en torno a un proyecto político. No solo los Estados implementan políticas de la memoria a partir de conmemoraciones, la enseñanza de la historia o los monumentos, sino que estas son prácticas inherentes a toda institución social que despliegue políticas de identidad. Allí la memoria ocupa un lugar estratégico en la constitución de lo colectivo, ya que la memoria social (la percepción colectiva del pasado) es, ante todo, un recuerdo público en el que hay formas de socialización, acción y uso colectivo del pasado.

Estos recuerdos, compartidos y fijados a partir de las políticas de la memoria, suelen formar parte de la narración mítico-identitaria del pasado y asumen un carácter legitimador del proyecto colectivo. En el caso de las organizaciones sociales campesinas en resistencia se trata de una narración disidente alternativa de la historia, para anteponer unos paradigmas a otros, reivindicar un pasado frente a otro.

Memorias campesinas como narrativa cultural

En sociedades rurales, la tradición oral anclada en la cotidianidad es la principal fuente de la identidad y la memoria. El testimonio es de alta importancia en los asuntos de la vida cotidiana, en tanto es algo que incluye la narrativa. Los relatos de los sujetos dan cuenta de sus experiencias personales, transformadas y rearticuladas por la experiencia colectiva y por los marcos culturales de la sociedad campesina.

Las organizaciones campesinas configuran referentes y contenidos de sus memorias sociales mediante narrativas que circulan a través de diversos vehículos de la memoria (encuentros, talleres, mingas), los cuales construyen una versión común sobre la experiencia colectiva. Estos relatos gozan de niveles de legitimidad entre los integrantes de la organización y

contribuyen a la construcción de una identidad colectiva; asunto que se discute a continuación.

En sociedades como la colombiana, la polarización sociopolítica en temas como la política agraria y la condición de las comunidades rurales (campesinas, indígenas, afrodescendientes) genera fuertes contradicciones entre las perspectivas estatales y las no estatales. Así, para el estudio de la tensión política en la que se generan las memorias, se retoma la perspectiva de memoria cultural elaborada por Heller (2003) y Sturken (1997), para hacer referencia a "la memoria que es compartida por fuera de las avenidas de discurso histórico formal y más bien se encuentra entrelazada con productos culturales y está cargada de sentidos culturales" (Sturken, 1997, p. 3).

Para Heller (2003), la memoria cultural está constituida por objetivaciones (relatos orales, crónicas, leyendas, documentos narrativos, monumentos, lugares conmemorativos) que proveen significados de una manera concentrada, al igual que por significados compartidos y asumidos que proveen una temporalidad y un sentido al pasado colectivo

Como señalan Rosa, Bellini y Bakhurst (2000), uno de los productos que aparecen en las prácticas sociales del recuerdo, tales como las conmemoraciones, son las narraciones del pasado. En estas, además de un contenido y una trama, aparecen componentes ideológicos, pues se trata de visiones del pasado cargadas de elementos moralizantes, ideológicos, utopías y futuros deseados.

En este sentido, la memoria cultural opera en comunidades rurales donde la población ha constituido organizaciones sociales como una "economía moral campesina" (Scott, 1976), la cual brinda una ética de la subsistencia desde donde se experimentan valores de justicia, injusticia y reciprocidad. La"economía moral" –en tanto conjunto de creencias, usos y formas asociadas a la producción y distribución de alimentos en tiempos de escasez–, las emociones profundas estimuladas por la crisis y las exigencias de la multitud hacia las autoridades están asociadas a la indignación provocada ante

las actuaciones de ricos y autoridades, quienes con sus actuaciones, percibidas como injustas, ponen en riesgo la vida de la comunidad, dándole una carga moral a la acción colectiva subalterna.

La memoria cultural campesina, como economía moral y resistencia cotidiana, implica que la apelación a recursos simbólicos anclados en la cultura y en las prácticas colectivas campesinas se convierten en recursos morales locales de los supuestamente impotentes, en función de articular sus prácticas como estrategias de evasión, evitación, ignorancia, resistencia y rebelión ante las exigencias y dominaciones que trae consigo el sistema capitalista global. Así, las comunidades campesinas dejan de ser las víctimas pasivas ante una fuerza todopoderosa y se transforman en activas, con capacidad de desentrañar y confrontar las fuerzas estructurales que de manera creciente afectan las formas de vida, territorios, memorias y cultura campesinas.

Corpocam: organización campesina, agroecología y memorias sociales

Las organizaciones sociales se consideran experiencias asociativas consolidadas, con intencionalidades definidas, un orden normativo propio, unos rangos de autoridad, unos sistemas de acción coordinados y unas identidades que les permiten disputar ejes sociopolíticos en los que actúan. Las organizaciones sociales son instancias de representación de intereses, por cuanto los individuos encuentran en ellas la posibilidad de resolver sus problemas de manera colectiva, sin perder de vista sus aspiraciones individuales. A la vez, estas organizaciones se configuran como escenarios de agenciamiento que favorecen la comunicación y la negociación con otros actores sociales: Estado, instituciones, organizaciones, partidos, entre otros (Mendoza y Molano, 2008). A la categoría "organizaciones sociales en lucha y movimiento frente a las lógicas de la dominación" pertenece Corpocam.

Las memorias de organizaciones campesinas como Corpocam se elaboran sobre una matriz cultural en la que trabajo, poder y afectividad –es decir,

la economía moral campesina– son determinantes en los contenidos del recuerdo y el olvido, ya que se rememora sobre las formas de relación productiva con la tierra y el territorio, el lugar dentro de las jerarquías sociales en las que es reconocida la organización campesina, el lugar ocupado en el espacio público y las maneras en que se expresan afectos y emociones.

Para discutir cómo operan las matrices culturales en que se produce la memoria social de Corpocam –lo que permite encuadrar a sus integrantes, formas de acción colectiva, identidad y proyectos–, se analiza la manera en que se recuerda el surgimiento de la organización, la consolidación de sus propósitos y la conmemoración de eventos como el Encuentro por la Vida. Esta política de la memoria ha tenido contenidos relacionados con las circunstancias sociopolíticas afrontadas por los integrantes de la organización y con la narrativa de construcción histórica del territorio como espacio de resistencia. Las narrativas agroecológicas que encuadran las memorias de la organización y sus integrantes no solo utilizan y recombinan los distintos elementos del acumulado cultural, sino que añaden elementos nuevos. Los marcos interpretativos de las organizaciones y los movimientos sociales pasan a formar parte de la política, de los eslóganes y de los símbolos de la cultura general.

Figura 1. Integrantes de Corpocam

Fuente: autor

Las memorias sociales de los integrantes de Corpocam acerca de su proceso de constitución organizativa operan en doble vía: por un lado, como una reconstrucción del pasado en la que se señalan personajes clave e intencionalidades concertadas, al igual que como lugar de la organización en tanto agenciamiento de intereses legítimos de los campesinos; por otro lado, como política de la memoria que justifica la configuración discursiva de la agroecología. En las memorias de varios de los participantes en las organizaciones campesinas de la región, Corpocam aparece como resultado del fracaso de otras propuestas organizativas previas a las que se acogieron los campesinos "incorados".

> Lo primero que se creó en ese tiempo fue una cooperativa. Inicialmente llegamos porque la tierra no se había dividido por parcelas, sino que estaba como un territorio global; entonces con esa cooperativa todas las personas trabajábamos en todas las fincas y se recolectaba el café, el plátano. La cooperativa lo vendía, y de esta forma se repartía el dinero por igual. La cooperativa fue de los "incorados". Se denomina así a los que llegaron acá, o también "parceleros". Esa cooperativa tenía una administración a manos de Julio Reyes, un personaje en esta zona, pero la cooperativa fracasó. Hay varias teorías: algunos dicen que fue la administración, que se emborrachaba con el dinero, por lo que a la gente no le daba nada. Cuando la gente llegaba los domingos a reclamar su plata, les salía con 5000 pesos, y se tenían que ir al Idema, y así fue como lo quebraron.
>
> Luego pasaron algunos meses y se tomó la decisión de dividir las fincas. Se dividieron las fincas y se empezaron a trabar los procesos organizativos y comunitarios. Ahí es cuando algunos de los campesinos interesados en trabajar colectivamente empezaron a mirar qué estrategia crear para mejorar las fincas; entonces escucharon la propuesta de agricultura orgánica sostenible y sustentable: la agroecología. Es así como llega don Guillermo al territorio y empieza a crear las

> primeras escuelas campesinas de agroecología aquí donde Evelio, en todo lo que son límites de Travesías y Guayaquil Alto, de Calarcá. Se crea entonces la primera Escuela Campesina de Agroecología (ECAE), porque ahí es donde se empieza a hacer lo primero, que son procesos de hidropreparados, abonos sólidos y la siembra de maíz y fríjol (entrevista a Mario Rojas)[1].

Como organización autónoma, las memorias sociales de sus integrantes enfatizan en la diferenciación e identidad colectiva frente a otras propuestas y lógicas estructurantes de lo social. La identidad como campesinos con conciencia agroecológica es otra de las ideas fuerza que aparecen en estas memorias: la agroecología es el marco narrativo que da coherencia a una particular manera de construir la economía moral campesina, ligada al cuidado de sí mismo y de los congéneres y a la hermandad con la naturaleza:

> Desde un principio se habló que la propuesta agroecológica era una opción de vida, más que un cambio de una tecnología. En eso fuimos claros: el problema no es cambiar una tecnología por otra, sino que como una opción de vida fue una reflexión que permitió la creación del Centro de Formación Campesina. La agroecología es una opción de vida, de vivir sano y saludable; es la conciencia de todos los productores de saber que todos los alimentos deben ser sanos y saludables, sin químicos, sin tóxicos, que puedan brindar a nuestra familia un bienestar en alimentación, y que lo que podamos ofrecer sea igualmente confiable. Un método de vida, creo yo, una forma de vida; es un modo de vivir sano, saludable, una forma de vida que hemos adoptado algunos, no todos (entrevista a Mario Rojas).

1 En el marco de la presente investigación también se realizaron las siguientes entrevistas: Laura Cardona Manate, participante en el Centro de Formación Campesina (septiembre de 2009); Guillermo Castaño, director de la ONG Surcos Comunitarios (octubre de 2009); Nelson Cómbita, integrante de Corpocam (octubre de 2009); Libia Hernández, tesorera de Corpocam (septiembre de 2009); Amparo Marín, vicepresidente de Corpocam (septiembre de 2009); Evelio Mondragón, presidente de Corpocam (septiembre de 2009); María Cristina Ospina, integrante de la ONG Surcos Comunitarios (octubre de 2009); Mario Rojas, presidente de la Fundación Consejo Veredal y exintegrante de Corpocam (septiembre de 2009).

Memorias para curar el territorio

El Primer Encuentro por la Vida se realizó en enero de 2000, un año después del terremoto que devastó el eje cafetero. El terremoto fue una situación límite: afectó la tensión permanente entre continuidad y discontinuidad en la temporalidad campesina; igualmente, afectó la relación con el territorio ocupado con posterioridad a la reforma agraria, la cual es percibida, en los relatos campesinos, como una forma de intervención humana sobre la naturaleza. El terremoto como acontecimiento repentino convirtió la relación con la naturaleza en fuente de inseguridad y peligro, pues constituyó una ruptura del equilibrio que alteró la continuidad cultural y social y, como toda catástrofe, amenazó la continuidad de las apuestas colectivas y organizativas (Signorelli, 1992).

Algunas versiones que todavía circulan sobre el terremoto, que dan cuenta de su mayor presencia en los momentos inmediatos a la tragedia, testimonian las tendencias disgregadoras que aparecieron: la imaginería campesina explicó este suceso como castigo del espíritu de Arsecio Domínguez[2], que volvía para vengarse de los que habían tomado sus tierras; o como "nivelador social" y castigo para los "más ambiciosos e insolidarios" que se habían acaparado las mejores tierras y las mejores casas. Esta situación llevó a los líderes de lo que empezaba a constituirse como Corpocam a desplegar estrategias para recuperar el orden perdido y reconstruir el hilo de la continuidad. Entre los antecedentes del Encuentro por la Vida, los integrantes de Corpocam recuerdan que inmediatamente después del terremoto, al lado de las respuestas inmediatas para garantizar la existencia (alimentos, medicamentos, campamentos), impulsadas por el Comité de Reconstrucción, estuvo la iniciativa de sanear el territorio.

2 Arsecio Domínguez fue uno de los grandes terratenientes que acumuló tierras desde los tiempos de la violencia en la década de 1950. A mediados de la década de 1990 fue asesinado por la guerrilla, y sus tierras pasaron a ser adjudicadas por el Incora.

Los posteriores Encuentros por la Vida fueron evidenciando los desarrollos alcanzados por Corpocam como organización que logró desplegar sus potencialidades, fortalecer sus redes de relaciones con organizaciones políticas y sociales colombianas y latinoamericanas, al igual que consolidar, en medio de tensiones internas y dificultades, sus apuestas agroecológicas. Así, del Encuentro por la Vida se ha pasado a los Encuentros Internacionales por la Vida y el Respeto de los Pueblos, la Tierra, el Territorio y los Bienes Naturales.

La región donde se desarrolla la propuesta organizativa de Corpocam es objeto de una fuerte intervención desde las lógicas de la globalización y las apuestas del capitalismo regional. El departamento del Quindío y, de manera particular, Calarcá empiezan a ser considerados como "corazón vial latinoamericano". No obstante esta perspectiva productivista, organizaciones campesinas y de derechos humanos denuncian el proyecto agenciado por la Alcaldía (del movimiento político MIRA) y la Golden Green, al plantear que esta empresa desconoce las realidades y los imaginarios propios de los campesinos, afectando de esta manera la autonomía territorial por ir en contravía de los procesos agroecológicos que se han desarrollado durante largos años en la región.

Para defender la tierra y el territorio, Corpocam elabora una perspectiva de memoria de larga duración que busca conferir a la comunidad campesina de la provincia de Entre Ríos una identidad de resistencia, la cual parte de un *continuum* histórico en el que resultan ser herederos de los pueblos ancestrales que resistieron al régimen colonial español durante siglos, y que albergó personas perseguidas y exiliadas de otras regiones del país. Esta memoria sobre el territorio es también una narrativa agroecológica, pues da cuenta de la constitución histórico-cultural del espacio vivido.

Algunas conclusiones

Las memorias de los integrantes de Corpocam se pueden denominar como "memorias campesinas", por cuanto obedecen al universo de experiencias de los sujetos rurales, quienes construyen sus narraciones acerca del pasado en marcos culturales en los que su relación con la tierra y la defensa de sus identidades y sus saberes son recurrentes. Esto es lo que se denomina "economía moral de la multitud", puesto que los recuerdos no solo dan cuenta de fechas significativas, orígenes, traumas colectivos como el terremoto, sino fundamentalmente la memoria indignada ante los despojos y las pretensiones de intereses hegemónicos de expulsarlos de su territorio y ocupar con otros sentidos el universo cultural campesino.

En los relatos de las y los integrantes de Corpocam es significativo que la identidad se construya sobre su pertenencia a la organización y sobre su participación en la transformación colectiva de los modos de vivir, a través de una narrativa agroecológica de hermanamiento con la tierra. Igualmente, en términos organizativos, los relatos evidencian que existen procesos subjetivos en algunos integrantes que reclaman un relevo generacional para dar continuidad al proyecto colectivo; aspecto que se puede convertir en el principal reto que la organización deberá asumir para su propia permanencia como proyecto político.

En tal sentido, el análisis sobre los procesos de reconstrucción de memorias en Corpocam evidenció que en los sujetos vinculados ocurren transformaciones significativas en las maneras de ver, pensar y hacer, ya que el trabajo organizativo y el tipo de memorias reconstruidos generan estructuras de sentido, relaciones y proyectos que resisten a las fuerzas hegemónicas que tratan de reorganizar, en función del capital, el mundo rural. También resulta importante señalar que en Corpocam se crean estrategias para condensar experiencia social, articular identidades, memorias colectivas y apuestas de futuro; para reclamar como sujetos su participación en las decisiones sobre sus formas de vida y sobre la región, posicionando su proyecto

político y social, confrontando las maneras únicas de organizar la vida social en el campo, visibilizando que "otros mundos son posibles".

Referencias

Arfuch, L. (2002). *El espacio biográfico. Dilemas de la subjetividad contemporánea*. México: Fondo de Cultura Económica.

Castaño, G. (2008, 17 de abril). Catataima en peligro. Por la defensa de la vida y la biodiversidad. *Periódico Desde Abajo.*

Coraggio, J. L. (2004). *La gente o el capital: desarrollo local y economía del trabajo*. Quito: Abya-Yala.

Corpocam (s.f.). *Escuelas campesinas de agroecología: estrategia de desarrollo rural humano sustentable en el eje cafetero colombiano* (documento inédito).

Corpocam (2005). *La tierra nuestra*. Armenia: Universidad del Quindío, Proyecto Compas.

Corpocam (2007). *Proyecto Centro de Formación Campesina "Jesús María Ocampo", de la Corporación Campesina Corpocam* (documento inédito).

Corporación Surcos Comunitarios (2005). *Bienes de la naturaleza: el Sagú*. Calarcá, Quindío.

Etkin, J. y Shvarstein, L. (1989). *La identidad de las organizaciones. Invariancia y cambio*. Buenos Aires: Paidós.

Feld, C. (2002). *Del estrado a la pantalla: las imágenes del juicio a los excomandantes en Argentina*. Madrid: Siglo XXI.

Giarracca, N. (Comp.) (2004). *¿Una nueva ruralidad en América Latina?* Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales .

Giménez, G. (1997). Materiales para una teoría de las identidades sociales. *Frontera Norte, 18*(9).

Halbwachs, M. (2004). *Los marcos sociales de la memoria* (1.ª ed.). Barcelona: Anthropos.

Heller, A. (2003). Memoria cultural, identidad y sociedad civil. *In-daga*, *5*(1).

Jelin, E. (2002). *Los trabajos de la memoria*. Madrid: Siglo XXI.

Mendoza, C. y Molano, F. (2008). *Procesos de formación política y constitución de sujetos sociales en la Asociación Campesina del Valle del Río Cimitarra*. Bogotá: Universidad Pedagógica Nacional, Centro de Investigaciones.

Ortiz, C. (1984). Fundadores y negociantes en la colonización del Quindío. *Revista de Lecturas de Economía, 13,* 105-139. Armenia: Universidad del Quindío.

Pollack, M. (2006). Memoria e identidad. En *Memoria, olvido y silencio. La producción social de identidades frente a situaciones límite*. La Plata: Al Margen.

Proyecto Compas, Corpocam, Grupo Semillas et ál. (2009). *Desarrollo endógeno, nuestra historia 2. Cartilla básica de la provincia campesina de Entre Ríos, Kakataima*. Calarcá.

Ricœur, P. (1996). *Tiempo y narración III: el tiempo narrado*. Madrid: Siglo XXI.

Rosa, A., Bellelli, G. y Bakhust, D. (Eds.) (2000). *Memoria colectiva e identidad nacional*. Madrid: Biblioteca Nueva.

Rousso, H. (1998). El estatuto de olvido. En *Por qué recordar. Foro memoria e historia*. Buenos Aires: Unesco, Garnica.

Scott, J. (1976). *La economía moral del campesino: rebelión y subsistencia en Asia suroriental:* New Haven: Yale University Press.

Signorelli, A. (1992). Catastrophes naturelles et réponses culturelles. *Terrain, 19.*

Sturken, M. (1997). *Memorias enmarañadas.* Universidad de California Press.

Thompson, E. P. (1991). La economía moral de la multitud en la Inglaterra del siglo XVII. En *Costumbres en común*. Barcelona: Crítica.

Torres, A. (1997). *Movimientos sociales y organización popular.* Bogotá: Universidad Nacional Abierta y a Distancia.

Torres, A. (Dir.) (2003). *Organizaciones populares, identidad local y ciudadanía en Bogotá*. Bogotá: Universidad Pedagógica Nacional - Colciencias.

Mujeres y memoria: la Organizacion Femenina Popular y sus políticas de la memoria en medio del conflicto armado

*María Carolina Alfonso Gil**

El presente texto es resultado de la investigación "Políticas de la memoria e identidad política en la Organización Femenina Popular (OFP)", desarrollada en el marco de la línea de investigación Memorias, Identidades y Actores Sociales de la Maestría en Estudios Sociales de la Universidad Pedagógica Nacional. El objetivo de la investigación es determinar cómo se han configurado las políticas de la memoria en la Organización Femenina Popular y cuál es su incidencia en los procesos de configuración de la identidad política de sus miembros, en relación con tres variables: 1. La defensa de los derechos humanos; 2. El desarrollo del proyecto paramilitar en la región del Magdalena Medio; 3. La reivindicación de lo doméstico y de la mujer-madre como bandera política.

* Docente de tiempo completo en la Universidad Pedagógica Nacional, Departamento de Ciencias Sociales, donde adelantó sus estudios en la Maestría de Estudios Sociales y en la Licenciatura en Educación Básica con Énfasis en Ciencias Sociales. Correo electrónico: carolina.alfon@gmail.com

Los hallazgos presentados enfatizan en las condiciones de emergencia de las políticas de la memoria en la OFP y en su disputa por lo público frente a los grupos paramilitares y las instituciones del Estado, ya que esta organización popular, fundada en 1972 en la ciudad de Barrancabermeja, en la región del Magdalena Medio, ha afrontado la incursión del paramilitarismo, y con ello ha sufrido amenazas, desapariciones y desplazamientos forzados. Esto ha derivado en que la OFP adopte una posición política en contra de la guerra y a favor de la reivindicación de los derechos de la mujer. Las políticas de la memoria que adelanta la OFP dan cuenta de ello.

Para abordar estas políticas se parte del análisis en tres niveles propuestos por Jelin (2002): el *nivel político*, en el cual se presenta la conmemoración del 20 de julio como hito fundacional, y se analiza la Casa de la Mujer como marca territorial; el *nivel simbólico,* en el que se presentan desde el mito (Barthes, 2006) y la consigna (Deleuze y Guattari, 1999) dos imágenes que hacen parte de la producción iconográfica de la OFP: la primera en el marco del movimiento de mujeres contra la guerra, y la segunda en la olla de la resistencia. En cuanto al *nivel histórico* se analiza el contexto en el que se desarrollan los dos niveles anteriores.

Las políticas de la memoria en la OFP

De acuerdo con Jelin (2002, p. 2), se pueden establecer tres niveles de análisis sobre la memoria: el *político y cultural,* en el que se ubican "las memorias como objeto de disputas, conflictos y luchas; el *simbólico y personal*, en el que se analizan "las memorias como procesos subjetivos, anclados en experiencias y en marcas simbólicas y materiales"; y el *histórico y social,* que estudia las transformaciones de la memoria en distintas sociedades y "espacios de luchas políticas e ideológicas".

Estos tres niveles se expresan en prácticas sociales sistemáticas de producción de memoria, que articulan la identidad de colectivos y organizaciones

como la OFP. Según Aguilar (2008), estas prácticas se constituyen en "políticas de la memoria", entendidas así:

> Todas aquellas iniciativas de carácter público (no necesariamente político) destinadas a difundir o consolidar una determinada interpretación de algún acontecimiento del pasado de gran relevancia para determinados grupos sociales y políticos, o para el conjunto de un país (p. 53).

En esta perspectiva, las mujeres de la OFP son "emprendedoras de la memoria" (Jelin, 2002), en tanto agencian políticas que pugnan por una interpretación del pasado y de sus luchas políticas, asociadas a fechas y lugares que tienen un carácter fundacional para la organización. Las políticas de la memoria están ancladas en su condición de mujeres-madres y en sus luchas por la reivindicación de sus derechos y la salida política al conflicto armado.

El *nivel político* se evidencia en la formulación de las políticas de la memoria de la OFP y en su disputa con el Estado y con los cuerpos armados paraestatales que han vulnerado sus derechos. En las fechas conmemorativas, en los espacios físicos y en las movilizaciones, la OFP expresa su versión sobre el pasado reciente y lo confronta con la construcción sobre el pasado legitimada por el Estado. En el *nivel simbólico* se encuentran los lemas de la OFP y los símbolos construidos durante su vida organizativa: la olla, las llaves, las flores amarillas, las cintas de colores, las batas negras, la bandera contra la guerra. En cuanto al *nivel histórico*, este se analizó de manera articulada con los dos anteriores, en tanto en ellos se expresa la manera como se ha transformado la memoria de la OFP.

Nivel político: conmemoraciones, fechas y lugares que marcan la memoria de la OFP

Las conmemoraciones en la OFP están relacionadas con fechas institucionalizadas: 20 de julio, 8 de marzo y 25 de noviembre, cuyo sentido está relacionado con situaciones que la organización ha afrontado con la incursión

del paramilitarismo y la falta de presencia estatal, la defensa de los derechos humanos, la oposición a la guerra, la militarización, entre otras.

Para analizar las conmemoraciones, Jelin (2002) propone dos niveles: 1. Las dinámicas sociales en fechas, aniversarios y conmemoraciones (fechas significativas, regionales, locales y personales); 2. Las marcas en espacios y lugares, en placas y monumentos que buscan dar materialidad a la memoria (parques, edificios, monumentos, viviendas, calles, barrios). Con respecto al primer nivel de análisis, Jelin (2002) señala:

> En la medida en que hay diferentes interpretaciones sociales del pasado, las fechas de conmemoración pública están sujetas a conflictos y debates. Se cuestiona ¿qué fecha conmemorar?, ¿quiénes son convocados a conmemorar qué?, ¿cuáles son los sentidos de las fechas que se conmemoran? y ¿cómo se modifican los sentidos de estas fechas en el devenir histórico, en el proceso de consolidación e institucionalización de las memorias y de la participación de nuevas generaciones y nuevos actores? (p. 101).

En relación con el segundo nivel de análisis, las marcas territoriales se ubican en la disputa de los espacios físicos, por cuenta de sus significados y su valor político. Ahora bien, lo que aquí está en cuestión es cómo se configuraron esos significados. Jelin y Langland (2003) así lo refieren:

> Hablamos de espacios materiales que, por la acción de grupos humanos y por la reiteración de rituales conmemorativos en ellos, se convierten en vehículos para la memoria […] Estos espacios se convierten en lugares de luchas entre quienes intentan transformar su uso y de esa manera (o para) borrar las marcas identificatorias que revelan ese pasado, y otros actores sociales que promueven iniciativas para establecer inscripciones o marcas que los conviertan en "vehículos" de memorias, en lugares cargados de sentidos (p. 11).

La Casa de la Mujer como una marca territorial

La Casa de la Mujer ha pasado por tres momentos que la han configurado como una marca territorial de la memoria. En sus primeros años (1972-1976) la casa fue un lugar con dos características: centro de capacitación en actividades manuales (costura y cerámica) y lugar de encuentro para discutir las problemáticas propias de las mujeres (madres, esposas, hijas, compañeras): seguridad alimentaria y maltrato intrafamiliar. La primera característica, referida a las actividades manuales, fue la estrategia de trabajo que adoptó la casa desde sus inicios para vincular a las mujeres a la OFP. Los talleres de manualidades como un espacio de encuentro para la capacitación artesanal son a su vez espacios de formación en derechos humanos y salud.

El segundo momento de constitución o de una "nueva capa de sentido", como lo denomina Jelin (2002), fue a comienzos del 1998, cuando se inició la incursión de grupos paramilitares a Barrancabermeja. Esta incursión tenía como objetivo militar y político expulsar lo que los paramilitares llamaron "las milicias urbanas de la guerrilla". Bajo amenaza, decenas de familias eran desplazadas de los barrios de la ciudad, dejando sus casas, que serían usadas como centro de operaciones de estos grupos o como viviendas para las familias traídas por los paramilitares. Durante el periodo 1998-2002, la Casa de la Mujer se convirtió en un refugio para las familias desplazadas. En el día, la casa funcionaba como comedor popular y de capacitación de las mujeres, y en la noche, como refugio y lugar de encuentro de la comunidad y demás organizaciones sociales defensoras de derechos humanos, que adoptaron las vigilias como estrategia de defensa y denuncia. Con luces de velas, decenas de personas acompañaban a las familias refugiadas en las casas de la mujer de la ciudad de Barrancabermeja.

El 11 de noviembre de 2001, la casa se configura como símbolo de resistencia cuando un grupo de cerca de veinte hombres derribaron la sede ubicada en el sector norte de Barrancabermeja, en el barrio la paz.

Se llevaron hasta la última piedra. Era el cumplimiento de la amenaza que un mes antes el paramilitar alias "El Gato" hizo a dos mujeres de la Organización Femenina Popular, anunciando un hecho que según él causaría sorpresa y dolor:

> La respuesta de la OFP ante esta agresión fue la creación de una campaña nacional e internacional llamada Marcha del Ladrillo, realizada con aportes en dinero o en material de construcción. Entre mujeres y hombres y de organizaciones sociales se logró la reconstrucción de la casa, con más dolientes, mas fuerte, más grande […] Un año después el proceso organizativo también estuvo más fortalecido (OFP, 2006, p. 16).

La casa como marca territorial de la memoria no es solo la Casa de una Mujer: es la vivienda donde se resguarda y protege, donde las huellas emocionales y simbólicas están presentes, donde la subjetividad encuentra parte de sus rastros materiales; es el lugar de la mujer como madre, como esposa, como líder. Si la vivienda y el hogar fueron lugares privados donde la mujer era la figura principal, a partir de estas acciones se configura como lugar de reivindicación y resistencia. Se constituye así como una marca de la memoria en la organización.

El 20 de julio como una fecha dotada de un nuevo sentido político

El 20 de julio es celebrado dentro de la historia de la OFP de un modo distinto. Yolanda Becerra, directora de la OFP, concibe esta celebración así:

> La fecha desde la cual partió el proceso organizativo, fecha que coincide con la celebración de la independencia nacional. En este día se reitera el proceso independiente y decidido a favor de la mujer, un proceso civilista en contra de la guerra, que año a año le aporta a Colombia elementos de paz y de vida […] Esta fecha es asumida simbólicamente

> como aniversario de la OFP, en honor a la autonomía de un movimiento social transformador, que impulsado por las mujeres, como sujetas políticas, logre independencia y libertad (OFP, 2005, p. 12).

Se legitima un hecho fundacional por su carácter histórico y por su significado social: la libertad y la independencia de un movimiento social liderado por mujeres, que se oponen a lógicas militaristas, como ellas las llaman, para dar a esta fecha un nuevo sentido: el de la civilidad. El 20 de julio es el hito fundacional de la OFP, por su construcción política como referente. Al respecto Yolanda Becerra (2010) manifiesta:

> Originalmente no tenemos la fecha, el año sí, pero el día no; no lo encontramos en las actas de la Organización Femenina Popular. Y creemos que el 20 de julio es una fecha muy importante, porque habla de la independencia y de las autonomías. No porque con el 20 de julio se hubiera resuelto el problema de las autonomías del país, sino porque queríamos reivindicar el sentido de las autonomías; entender que ser autónomo, construir independencia y autonomías comienza por uno mismo. Se trata de apropiarse de la fecha con otro sentido (comunicación personal).

Las líderes de la OFP son las emprendedoras de la memoria, quienes mediante conmemoraciones, talleres de formación y acciones de denuncia reivindican su lugar como organización femenina. Para este caso, el 20 de julio es una nueva construcción de sentido del pasado que requiere ser escenificada; es decir, una construcción que necesita ser reiterada desde el lugar de la memoria particular de la OFP como fecha de lucha por la autonomía, a partir de lo cual se construye en referente de sacrificio, cultura, comunidad, movilización e integración, como fruto de un trabajo necesariamente colectivo.

Nivel simbólico: producción iconográfica, mito y consigna

La producción iconográfica que hace parte de estas fechas, manifestaciones y espacios fue abordada desde el análisis semiológico del mito como habla (Barthes, 2006):

> El mito es un habla […] No podría ser un objeto, un concepto o una idea; se trata de un modo de significación, de una forma […] El mito no se define por el objeto de su mensaje, sino por la forma en que se lo profiere: sus límites son formales, no sustanciales (p. 199).

El objeto es un referente del mito, lo que le permite ser enunciado. Lo que hace el mito es deformar el objeto, no invisibilizarlo; es decir, el mito despolitiza el habla en tanto la sustrae a su contexto de configuración y hace visible el objeto para limitarlo, para detenerlo. En la OFP, el mito está relacionado con la imagen de la mujer como madre y figura nutricia, que al ser naturalizada pierde potencial político; potencial que la OFP retoma e impulsa en sus políticas de la memoria.

Los enunciados que la OPF pone en circulación se analizaron desde el concepto de consigna, formulado por Deleuze (1994, p. 81), quien plantea que "la unidad elemental del lenguaje –el enunciado– es la consigna". Esta unidad es una orden, atrapa, condiciona, transforma:

> [No es] una categoría particular de enunciados explícitos (por ejemplo el imperativo), sino la relación de cualquier palabra o enunciado con presupuestos implícitos, es decir con actos de palabra que se realizan en el enunciado, y que solo pueden realizarse en él. Las consignas no remiten, pues, únicamente a mandatos, sino a todos los actos que están ligados a enunciados por una obligación social (Deleuze, 1994, p. 84).

Las consignas en la OFP se encuentran en su lema "Las mujeres no parimos ni forjamos hijos e hijas para la guerra" (OFP, 2004, p. 29), en su himno, en su forma particular de referirse a su condición de mujeres y en su reivindicaciones. La producción iconográfica de la OFP está relacionada con su rechazo al conflicto y la militarización, desde su condición de mujeres. Para este análisis se abordan varios elementos simbólicos que se entrecruzan en la construcción semiológica de las imágenes (colores, objetos y consignas).

Mujeres contra la guerra

Figura 1. Campaña de las Mujeres contra la Guerra y por la Paz

Fuente: *Revista Mohana* (2004), contraportada

La imagen se da en el marco de la Campaña de las Mujeres contra la Guerra y por la Paz, que inicia durante la incursión paramilitar en Barrancabermeja en 1998. La imagen está compuesta por una mujer embarazada, que con su brazo izquierdo toma su vientre y en el derecho sostiene un ramo de rosas amarillas. En la parte superior derecha hay una consigna: "Las mujeres no parimos ni forjamos hijos e hijas para la guerra". En el contexto de la OFP, las rosas amarillas están relacionadas con "la abundancia, riqueza y

fertilidad" (OFP, 2006). La mujer en este contexto es una figura nutricia: pare la vida y está dispuesta a defenderla, a no entregarla.

Como *significante lleno* se encuentra la imagen socialmente aceptada de la mujer en su rol de madre, como ser protector de la vida, como figura nutricia. La imagen mujer-embarazo-madre legitima y naturaliza un rol social. Las mujeres de la OFP toman este símbolo, lo resignifican y lo desmitifican a partir de la construcción de un significante lleno, es decir, se desnaturaliza la relación mujer-madre y hacen emerger su condición histórica: aceptan este rol, lo exaltan, lo vuelven parte de su imagen institucional, no intentan abolirlo; lo que hacen es retomar el rol de mujer-madre para adjudicarle un elemento más: mujer-madre-defensora. Si la mujer pare la vida, está en el derecho de defenderla; su rol social, en este contexto, no es solo dar a luz y forjar hijos: su rol es defenderlos, denunciar lo que amenaza su existencia, apropiarse de su condición de madre para políticamente denunciar los efectos de la guerra. No son madres resignadas que aceptan los efectos del conflicto y la pérdida de sus hijos: son madres dispuestas a enfrentarse contra la lógica de guerra y a los hombres o instituciones que las promueven.

La significación del mito que adelanta la OFP está en mitificar nuevamente la imagen de la mujer como figura nutricia, con derecho sobre las vidas, que pare y forja, demandando al Estado y a la sociedad el respeto por ellas, por sus hijos y por el derecho a la vida. La entrada que emplea la OFP es la consigna "las mujeres no parimos ni forjamos hijos e hijas para la guerra", y la salida es la defensa de la vida bajo una demanda originada en el carácter, en la condición materna que socialmente se le asigna a la mujer. De esta forma, su consigna legitima y posiciona políticamente el lugar de la mujer como madre. Las mujeres paren y forjan sus hijos para la vida, no para la muerte. La oposición a la guerra es una bandera política de la organización que es asumida y reivindicada desde la condición de las madres.

Así, la configuración de una subjetividad femenina está cruzada por dos elementos constitutivos: la condición materna y la resistencia a la guerra.

Frente a una lógica de muerte como la guerra, las mujeres reivindican una lógica de vida que solo ellas pueden asumir. La imagen no es un símbolo ni un significado: es una materialidad construida, es la puesta en escena de la subjetividad femenina de la OFP, que sustenta su apuesta política y está centrada en la mujer-madre, con el propósito de hacer presente el mito, de nombrarlo y ponerlo en evidencia; en últimas, de politizarlo desde la reiteración.

Ser mujer-madre hace parte de una condición naturalizada en la caracterización social del ser mujer. No es una imagen nueva, mas lo que hace que esta sea distinta es su significación como bandera política. Ser mujer-madre, en términos de Barthes (2006), será una palabra robada, un mito-mitificado, un hecho fundacional en el cual ser madre sale del ámbito doméstico naturalizado, para ser politizado y reiterado en el ámbito público, para hacerlo presente, para movilizar, para denunciar, para resistir.

La olla de la resistencia

Figura 2. La olla vacía, la olla de la resistencia

Fuente: http://organizacionfemeninapopular.blogspot.com/p/simbolos.html

La olla de la resistencia está compuesta por una olla de grandes dimensiones, forrada en aluminio, que tiene pegadas las palabras "resistencia" y "autonomía". La olla está sobre unos maderos. Al lado derecho de la olla se ubica una mujer mayor, con una toalla sobre su hombro derecho, y en su mano, la bandera negra contra la guerra. La olla está ubicada en una calle, es expuesta. Una mujer junto a una olla, utensilio doméstico, es el símbolo del significante vacío. La mujer y el espacio doméstico de la cocina, al igual que la imagen de la mujer-madre, son imágenes socialmente aceptadas, dada la construcción del rol otorgado a la mujer, que además de ser madre, se dedica a los oficios domésticos y de cuidado del hogar, como espacio privado despolitizado donde transcurre la vida diaria. Lo que hace la OFP es tomar la olla como significante de la segunda cadena de significación, como significante lleno, con una dimensión histórica que tiene dos momentos en la organización: el primero está relacionado con la seguridad alimentaria; el segundo, con la amenaza de los paramilitares del Bloque Central Bolívar, ante la negativa de la OFP de prestarles su logística, las ollas, en Puerto Wilches, sur de Bolívar, en el 2000.

La olla, en relación con la seguridad alimentaria, ha sido para la OFP un medio para visibilizar la situación de hambre que afrontan las comunidades más vulnerables del país. La olla, referida a su uso, se relaciona con la preparación de alimentos en un espacio doméstico: la cocina; de esta forma, el derecho a una alimentación adecuada se vuelve un asunto privado. Lo que hace la organización es mostrar y denunciar la falta de garantías para acceder a este derecho. De allí la exhibición de la olla en los espacios públicos.

En el 2000, en el municipio de Puerto Wilches, los paramilitares movilizaron a decenas de familias campesinas –muchas de ellas bajo amenaza– al casco urbano, para manifestarse en contra de los posibles diálogos del gobierno con el ELN. Los paramilitares se dirigieron a la Casa de la Mujer y exigieron el préstamo de las ollas, para llevarlas al parque donde se encontraban las familias. La OFP se negó. Así lo manifiesta Jackeline Rojas (2009), dirigente de la OFP:

> Las ollas son un símbolo para nosotras, ¡y qué historia hay detrás de las ollas! Alguien un día dijo: "Pero es que esas viejas con esos sancochos comunitarios, esa olla comunitaria y los tamales, ¿que más van a hacer?". Cuando se generó todo ese problema con los paramilitares, porque los paramilitares fueron a pedirnos las ollas, porque estaban concentrando a toda la gente en el parque en el municipio de Puerto Wilches, nosotras teníamos que entregarle la logística: las ollas, y nosotras dijimos: "¡No vamos a prestar nuestra logística para los actores armados!". Y alguien nos dijo: "Ustedes para qué joden la vida, saben que si no les prestan las ollas a esos manes, se buscan problemas pendejos. ¿Quién va a saber que ustedes prestaron las ollas". Decíamos: "¡No!, es que la apuesta política de la OFP no nos permite". ¿Y qué fundamento tiene que nosotras prestemos nuestra logística de vida, que son las ollas? Ellas están en los comedores, que es donde la comunidad llega todos los días a almorzar. ¿Vamos a prestarlas para que a la gente la lleven con un fusil en la espalda, cuando la están presionando para que salga a movilizarse? […] Nosotros somos civiles y no nos tienen por qué involucrar. Ha sido esa la apuesta, y a uno lo involucran con una olla, con una carta, con un vaso de agua que usted le facilite a cualquiera de los actores armados; entonces la OFP dijo: "¡No vamos a prestar la ollas!". Por eso las ollas se convierten en la olla de la resistencia. Cuando hacemos un evento con una olla grande, coyunturalmente es ese momento político en el que la OFP dice: "¡No prestamos nuestras ollas para que se violente a la población!".

Mostrar la olla es hacer público el problema de seguridad alimentaria, amenaza contra la vida como derecho fundamental; por otro lado es sentar una posición de rechazo a la amenaza y la intimidación. "La olla comunitaria es para la vida" (Jackeline, 2009) y no se le facilita a ningún grupo armado. De allí la palabra "autonomía". El espacio doméstico es político: "La olla es política, el sancocho es político", son palabras de Jackeline (2009), dirigente de la OFP. La olla se trae al habla como acto fundacional. La olla

de la resistencia y la autonomía es un instrumento político que configura un tipo de sujeto mujer vinculado al cuidado del hogar, de los hijos. Esto le otorga un carácter renovado a los trabajos domésticos, que en la OFP son los espacios que les permiten legitimar sus acciones, sus demandas, sus reivindicaciones como mujeres-madres. La olla es expuesta como significación y no solo como símbolo; no está para permanecer oculta, en la vida doméstica: está para, al igual que la mujer, hacerse visible, para tomarse el espacio público, para tener una nueva significación.

Lo que hace a la olla de la resistencia un símbolo para la OFP no está relacionado con el objeto como objeto, sino con cómo la organización lo profiere, cómo hace referencia a él, cómo lo ubica en un marco de reivindicación política a favor de la seguridad alimentaria y en contra de la muerte. La olla es el símbolo de la vida, del alimento familiar, del hogar. Esta es la significación del nuevo mito que la OFP crea alrededor de la olla de la resistencia.

En este sentido, abordar las políticas de la memoria a partir de los tres niveles de análisis propuestos por Jelin (2002) (político, simbólico e histórico) permite evidenciar las condiciones de emergencia de tales políticas, sus cambios en términos de la resignificación que las mujeres hacen de sus marcas territoriales y conmemoraciones, de las estrategias, apuestas y acciones en las que intervienen no solo otras mujeres, sino también las comunidades en las cuales ellas tienen presencia. Las políticas de la memoria constituyen una bandera con la cual la organización, en el campo de las diputas por la memoria, contrarresta las prácticas de intimidación y violencia que favorecen la impunidad y el olvido.

Las mujeres de la OFP reivindican la memoria y los derechos humanos frente a la lógica de la guerra y de los grupos armados paraestatales. Dan a su condición de mujeres-madres un nuevo sentido, se niegan a ser los rostros grises y olvidados de un conflicto presente, para asumirse como emprendedoras de la memoria, como mujeres-madres que a partir de su condición social dimensionan el conflicto desde otro lugar: el de la defensa de

la vida por quienes la paren, por quienes asumen nuevos roles y se apropian del espacio público como escenario de denuncia y visibilización de los efectos del conflicto armado en la vida familiar y doméstica de las comunidades y las mujeres.

Referencias

Aguilar, P. (2008). *Políticas de la memoria y memorias de la política*. Madrid: Alianza.

Alfonso, C. (2009, 6 de julio). Entrevista a Jackeline Rojas, líder de la OFP. Barrancabermeja.

Alfonso, C. (2010, 31 de marzo de 2010). Entrevista a Yolanda Becerra, líder de la OFP. Bogotá.

Barthes, R. (2006). *Mitologías*. Mexico: Siglo XXI.

Deleuze, G. y Guattari, F. (1994). *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Madrid: Pre-textos.

Jelin, E. (2002). *Los trabajos de la memoria*. Madrid: Siglo XXI.

Jelin, E. y Langland, V. (2003). Monumentos, memoriales y marcas territoriales. En *Monumentos, memoriales y marcas territoriales* (pp. 5-19). Madrid: Siglo XXI.

Organización Femenina Popular (OFP) (2002, julio). Nuestra casa será el templo de la solidaridad. *Periódico Mujer popular,* p. 9.

OFP (2004, julio-agosto). 33 años de resistencia. Cronología de un proceso de logros. *Periódico Mujer Popular,* p. 12.

OFP (2006a). *Sujetas políticas para la vida* (Cartilla). Barrancabermeja.

OFP (2006b, julio). 34 años de resistencia activa no violenta. *Periódico Mujer Popular* , p. 16.

Acercamiento al concepto de memoria desde la visión crítica de la democracia

*César Augusto Muñoz Marín**

El objetivo de este artículo es desarrollar una serie de argumentos históricos que permitan ahondar en la siguiente hipótesis: los actuales avances jurídicos, políticos y sociales en el reconocimiento de las víctimas no significan necesariamente un cambio estructural sobre las posturas históricas y hegemónicas que han sido características para tratar el tema. El texto, entonces, se desarrolla a través de unos antecedentes generales sobre el surgimiento del crimen de la desaparición forzada en el mundo. Por la cantidad de bibliografía que existe sobre el surgimiento de esta práctica represiva, este texto no profundiza en detalles, pero sí amplía la visión sobre la relación democracia-dictadura como una de las ideas fuerza que permiten ahondar en el desarrollo histórico que ha tenido la desaparición forzada en Colombia, en clave de los procesos de reconstrucción de memoria de las víctimas.

* Comunicador e investigador social de la Universidad Santo Tomás. Responsable del área de comunicaciones de la Asociación de Familiares de Detenidos y Desaparecidos (Asfaddes). Responsable del área de comunicación del Proyecto Justicia y Vida. Asesor externo del proyecto de investigación "Memoria: la voz de las víctimas de la desaparición forzada", adscrito a la Facultad de Comunicación de la Universidad Santo Tomás. Miembro fundador de la Fundación Relatos y Saberes por una Pedagogía de la Memoria. Correo electrónico: cesaragusmunoz@gmail.com

A modo de introducción

Es común cuando se habla de graves violaciones a los derechos humanos encontrar eufemismos que definen la acción y que niegan, enmascaran y ocultan la raíz de las problemáticas sociales. Ejemplo: en los últimos años, en Colombia se ha escuchado el calificativo "falsos positivos" para hacer referencia a las desapariciones forzadas cometidas por el ejército colombiano contra civiles, para luego presentarlos como guerrilleros muertos en combate. Este tipo de prácticas tanto de lenguaje como de acción tienen sus antecedentes en la Alemania nazi, cuando los ideólogos del Tercer Reich decidieron crear el decreto conocido eufemísticamente como "Noche y Niebla" (o Decreto NN), para hacer referencia a la organización de un sistema de desapariciones forzadas en contra de los opositores del régimen, que serían capturados durante el invierno en medio de la noche y la niebla, llevados clandestinamente a Alemania, condenados de forma secreta y finalmente desaparecidos sin dejar ningún tipo de rastro.

En los anaqueles de la historia se reconocerá este decreto como el antecedente más claro que existe sobre el delito de la desaparición forzada, el cual sería importado a América Latina como parte de la estrategia de lucha contrainsurgente que emergió en el marco de la Guerra Fría y debido al triunfo de la Revolución cubana, que hasta ese momento se había convertido en un ejemplo para otros movimientos latinoamericanos.

Todos y cada uno de los detalles de la forma como se desarrolló esta práctica represiva son bien conocidos, dado que después del tránsito de las "dictaduras" a la "democracia", en América Latina surgieron cientos de miles de relatos, textos e historias sobre la situación del pasado. Sumado a eso, la lucha de los familiares de las víctimas se convierte en un símbolo mundial de la resistencia contra el olvido.

Nada nuevo se diría si se pretendiese hacer un mero contexto histórico, puesto que las instantáneas ya son bien conocidas y casi que hacen parte de la

identidad latinoamericana. En ese sentido, este texto pretende ir un poco más allá, para reflexionar sobre la relación que existe entre dictadura y democracia, pues es común encontrar textos académicos que profundizan en el análisis de la democracia como antítesis de las dictaduras. La idea es la construcción de algunas reflexiones sobre América Latina en clave del tema principal de la investigación: la reconstrucción de la memoria desde las víctimas y la forma como se ha desarrollado este proceso en el caso colombiano.

Relación dictadura-democracia

> *Indoamérica explotada y vilipendiada, sujeta a intereses extraños a su propia historia, con profundas desigualdades sociales y económicas, bajo gobiernos timoratos al mando de autoridades que parecen extranjeras en su propio país, bajo regímenes políticos que abarcan formas de gobierno en transición, democraduras al decir de Galeano, o autocracias que tienden a acrecentar la dependencia, la pobreza y la desigualdad social.*
>
> (Umaña, 2008)

Siguiendo a Lopes (2011, p. 36), vamos a entender por "democracia" el concepto que define el régimen político de una nueva clase social, como la organización política de la sociedad capitalista. Esto significa situar en un tiempo histórico el desarrollo de la democracia como mecanismo de protección y blindaje del desarrollo del orden capitalista. Sobre este mismo tema escribe Petras (1999):

> La democracia capitalista es contingente de la hegemonía capitalista y la solidez de la propiedad capitalista. Esos son puntos básicos para entender la introducción de la democracia dentro del sistema capitalista […] El capitalismo tiene una visión instrumental de la democracia. Y depende de la naturaleza del régimen que apoyen o no apoyen las prácticas democráticas en las instituciones (p. 293).

Estas dos ideas claras sobre democracia permiten comprender, por un lado, por qué los gobiernos de países imperialistas han justificado históricamente las intervenciones militares en territorios extranjeros bajo la bandera de la democracia. Además puede entenderse la lógica de acumulación de capital desde la siguiente visión crítica:

> Al concluir el siglo XX, las cien principales empresas transnacionales del mundo contaban con activos valorados en dos millones de millones de dólares […] El informe PNUD, en 1992 señaló que el 20% más rico recibía entonces el 82,7% de los ingresos totales del mundo (Lopes, 2011, pp. 32-33).

Otros datos importantes al respecto son los siguientes:

- Casi la mitad del mundo –más de 3000 millones de personas– vive con menos de 2,50 dólares al día.
- El producto interno bruto de los 41 países más pobres es menor que la cantidad que poseen las 7 personas más ricas del mundo.
- Casi 1000 millones de personas que entraron en el siglo XXI no pueden leer un libro o firmar con su nombre.
- 1000 millones de niños viven en la pobreza (1 de cada 2 niños en el mundo).
- 640 millones de personas carecen de vivienda adecuada, 400 millones no tienen acceso al agua potable y 270 millones no tienen acceso a servicios de salud (Poverty Factas and Stats, s.f.).

¿Dictaduras vs. democracias?

Petras (1999), hablando sobre la simplicidad en los análisis que existen sobre democracia y autoritarismo, sostiene:

> El debate sobre las llamadas transiciones democráticas es muy pobre. Hemos revisado un mar de tinta y toneladas de papeles escritos. Y la conclusión que saco de ello es que hay una gran pobreza. Primero, la presentación de una dicotomía entre autoritarismo militar y democracia electoral. Esta dicotomía es una gran simplificación: que lo que no es militar, lo que es civil, cuando hay elecciones, necesariamente significa un sistema democrático (p. 287).

En el orden de este análisis y siguiendo la línea de Lopes –aunque suene contradictorio y "políticamente incorrecto" de acuerdo con los análisis contemporáneos sobre el proceso de dictaduras en Latinoamérica–, las dictaduras hacen parte del funcionamiento de la democracia capitalista. Una de las manifestaciones de la democracia es la "institucional"; cuando existen libertades políticas, de prensa, hay periodos de mayor libertad y equilibrio de fuerzas, lo que permite la expresión de diversos puntos de vista e incluso mayor equidad social.

Otra de las manifestaciones de la democracia es aquella que surge cuando un sector predominante de la sociedad siente amenazados sus intereses, en particular su derecho a la propiedad, por lo cual reacciona y trata de defenderlos aun a costa de los derechos de los demás. Son los periodos que se califican, habitualmente, como "dictaduras" (Lopes, 2011, p. 37)[1].

1 En este sentido, el conflicto colombiano es un ejemplo de la forma como en un sistema democrático se construye una infraestructura violenta para defender los intereses de unos pocos. Un ejemplo de lo anterior es ver cómo coinciden perfectamente las regiones de mayor desplazamiento forzado y lo que ha llamado el gobierno actual "la consolidación de los territorios" y "la agenda de desarrollo".

En el caso latinoamericano, es precisamente en estos periodos cuando se han desarrollado todo tipo de crímenes de lesa humanidad, entre ellos la desaparición forzada. Acá es importante reflexionar sobre la idea fuerza de la relación entre democracia y dictadura, dado que se tienden a "evangelizar" los procesos de justicia transicional, dejando por fuera los debates sobre las ideas de "igualdad" como horizonte político necesario en un orden social y económico. De esta forma se da paso abierto y hegemónico a la economía de mercado, con el argumento de la democracia liberal como promotora del progreso, y del capitalismo como el único sistema económico viable (Lopes, 2011, p. 47)[2].

Hasta este punto se preguntarán si realmente este análisis tiene alguna relación con el tema de la reconstrucción de la memoria, y la respuesta es afirmativa en tanto es precisamente en este marco en donde surgen los principales conflictos en torno a lo que ha dado en llamar Castillejo (2007) la "administración del pasado". Todo este proceso conflictivo se da en el marco del evangelio de la reconciliación, la verdad y el perdón, que no es otra cosa que la lógica conceptual y universal de la idea de justicia transicional. Garantizar la administración del pasado permitirá generar un proceso de transacción o acomodamiento justificado en algunas dádivas democráticas, como son las garantías de "verdad, justicia y reparación", que pocas veces tienen relación directa con las causas primeras y estructurales que llevaron a cometer la acción criminal; en otras palabras, la oposición a un régimen injusto.

2 Si bien es cierto que en Colombia no se dio, la figura de dictaduras de finales de la década de los sesenta, los setenta y principios de los ochenta sí es muy interesante ver cómo se han venido constituyendo procesos de transición en torno al conflicto (entrega de armas, procesos de paz, amnistía…) y la relación directa que tienen estos procesos con la formulación y aplicación de políticas relacionadas con el fortalecimiento de la economía neoliberal. Por ejemplo, a finales de los ochenta se adelantaron procesos de paz con las diferentes guerrillas, se desmovilizaron las guerrillas del M-19, el PRT, el Quintin Lame y el EPL, y se construyó una nueva carta legislativa basada en la idea de un Estado social de derecho. En esa misma línea se consolidó el proceso de apertura económica, privatización y desregulación de actividades económicas y de prestación de servicios públicos. Algunos analistas ven esta situación como una profunda contradicción política; no obstante, puede considerarse este proceso como la disposición de una serie de medidas políticas y sociales que permiten y amortiguan los efectos de decisiones económicas. Un ejemplo actual es la legislación jurídica en el marco de la justicia transicional (Ley 975, Ley de Víctimas y Restitución de Tierras, Marco Jurídico de Paz) y la firma del TLC entre Colombia y Estados Unidos.

El caso colombiano no es tan distante del contexto latinoamericano; es complementario, dado que en el marco de la democracia las manifestaciones de participación y represión no se diferencian en tiempos. El argumento de transición, entonces, carece de sentido, en la medida en que es claro que el orden democrático debe ser replanteado más allá de la posibilidad de sostener algunos derechos de participación. A continuación se expondrá esta idea fuerza a través de un contexto histórico del desarrollo que ha tenido la desaparición forzada durante las últimas tres décadas en el país. Igualmente se analizará el conflicto en relación con la administración del pasado y la reconstrucción de la memoria que ha surgido de esta manifestación represiva durante la democracia colombiana.

La desaparición forzada en Colombia

Volvamos tiempo atrás para ver cómo fueron los primeros casos de desaparición forzada en Colombia. Para esto he tomado apartes del texto *Historia de amor, lucha y resistencia,* escrito por Gloria Gómez, coordinadora de la Asociación de Familiares de Detenidos y Desaparecidos (Asfaddes):

> La desaparición forzada en Colombia comienza a aplicarse en el marco de la doctrina de la Seguridad Nacional a finales de la década de los setenta, incrementándose en la década de los ochenta como modalidad represiva y sistemática para eliminar opositores políticos, y como mecanismo de represión cuando se institucionaliza la violación de derechos humanos en Colombia […] En estas dos décadas, este crimen atroz se caracterizó por ser selectivo, previa vigilancia, seguimientos, operativos de inteligencia y ejecución por parte de organismos de seguridad del Estado sobre las víctimas (Gómez, 2007, p. 1).

En este contexto, la lucha por la memoria era directa. Los familiares de las víctimas se organizaron alrededor del dolor y la necesidad de buscar respuestas a las preguntas "¿por qué se los llevaron?", "¿quién se los llevó?"

y, sobre todo, "¿dónde están?". Este proceso fue apoyado, principalmente, por organizaciones sociales y defensoras de derechos humanos. Durante esas dos décadas, las instituciones del Estado, los gobiernos de turno y los medios de comunicación redundaron en su postura de negación del crimen. Para estas instituciones, a finales de los setenta y durante los ochenta no hubo desaparecidos. Una muestra latente de este discurso hegemónico es la legislación sobre desaparición forzada en ese periodo.

En estas dos décadas no existía ni siquiera la prohibición de la práctica de desaparecer a otro; es con la Constitución de 1991 y debido a la presión de los familiares de las víctimas como se logra el artículo 12, que prohíbe la práctica de la desaparición forzada. No obstante, vale la pena acotar que la tipificación del crimen solo sería posible doce años después con la Ley 589 de 2000. Esta breve referencia sobre el marco jurídico nacional tiene una relación directa con los procesos de reconstrucción de memoria, puesto que todos los casos de desaparición forzada de esa época fueron cometidos, en su mayoría, por agentes del Estado, o bien, no están registrados o lo están como secuestro simple, homicidio u otro delitos. Continúa el contexto desarrollado por Asfaddes:

> A finales de la década de los ochenta y principios de los noventa, la desaparición forzada pasó a ser no solo selectiva, sino que se convirtió en una práctica masiva de terror, extendiéndose a todos los sectores sociales, líderes populares, urbanos y rurales, aplicándose también a personas que por el solo hecho de habitar o transitar en zonas de grandes riquezas naturales, fuertes procesos sociales y agudo conflicto armado, se convirtieron en víctimas, engrosando las listas de desaparecidos existentes […], caracterizándose en su ejecución por ser grupos de paramilitares, que actuaban en complicidad, tolerancia y aquiescencia del Estado (Gómez, 2007, p. 2).

Era imposible callar lo que estaba sucediendo; los ríos convertidos en cementerios no eran noticias que se pudiesen pasar por alto. A los medios les tocó ir contando a cuentagotas lo que se alcanzara a decir en una página de periódico o en una nota de cuarenta segundos. Los titulares se llenaron de noticias de última hora provenientes del norte, del sur, del oriente, del occidente, del centro, de la periferia. El horror se naturalizó; la "masacre" de hoy en directo sepultó el bombazo trasnochado de la semana pasada. Creando el culpable, no era necesario guardar silencio: que se diga lo que se tenga que decir, a fin de cuentas la ecuación es simple: a mayor información, más olvido, más indiferencia y más impunidad. Como última parte del contexto realizado por Asfaddes, vale la pena señalar:

> El nuevo milenio trajo consigo la maquinaria de muerte y el desborde de la crisis humanitaria, con máxima expresión de crueldad específicamente en la desaparición forzada, siendo utilizada como práctica indiscriminada de dominio y exterminio de comunidades y poblaciones en regiones de intereses económicos y territoriales; llenando de miedo, pánico y terror a los familiares de las víctimas, que para conservar sus vidas han tenido que convertir el silencio y la mordaza, contradictoriamente, en garantía de vida, situación que ha impedido dimensionar la realidad de la tragedia de la desaparición forzada en Colombia (Gómez, 2007, pp. 2-3).

En un contexto contradictorio de polarización con los sectores sociales, negación del conflicto armado y constantes discursos mediáticos de acciones bélicas contra las guerrillas, en julio de 2005 el gobierno del expresidente Álvaro Uribe Vélez aprobó la Ley 975 o Ley de Justicia y Paz, con el argumento de desmovilizar en bloque una fuerza armada que desde el principio actuó con el completo apoyo del Estado: las Autodefensas Unidas de Colombia (AUC), y de forma individual de los guerrilleros del ELN y, las FARC que decidieran dejar las armas y "colaborar con la justicia".

Durante los últimos años, esta ley ha puesto las directrices desde el Estado sobre los conceptos de verdad, justicia, reparación, víctimas y, en este último periodo, memoria, incluyendo estratégicamente el lenguaje que ha caracterizado a los sectores sociales y a las víctimas, enmarcándolo en un contexto que Castillejo (2007) ha denominado "el evangelio de la reconciliación, la verdad y el perdón", que no es otra cosa que "la lógica conceptual y universal de la idea de justicia transicional".

Los gritos fuertes de justicia, igualdad y cambio social quedaron replegados a la tertulia privada, semiclandestina y en voz baja, porque si algo ha caracterizado a esta última década ha sido la contradicción y el miedo, que por supuesto son hermanas siamesas del perdón, la reconciliación y la paz de los verdugos.

En un gran relato-nación, los medios masivos[3] enseñaron durante estos diez años que los héroes de la patria sí existen, pero además contaron que esos héroes eran responsables de cientos de crímenes de lesa humanidad[4]. También dijeron que se habían acabado los paramilitares, pero pasados los días anunciaron que ahora las bandas criminales asesinaban y desaparecían en los territorios donde antes se llamaban "paramilitares", que la clase política que históricamente los había apoyado todavía los apoya, y en este último año están contando a cuentagotas que esas desmovilizaciones fueron una farsa, un gran evento mediático.

3 Vale la pena tener en cuenta las técnicas de manipulación mediática que propone Noam Chomsky. Estrategias de la distracción (desviar la atención del público de los problemas importantes y de los cambios decididos por élites políticas y económicas, a través de la inundación de continuas distracciones y de informaciones insignificantes) y de la gradualidad (que buscan hacer aceptar una medida inaceptable) se aplican a cuentagotas por años consecutivos. Por ejemplo, las condiciones socioeconómicas del neoliberalismo fueron impuestas entre 1980 y 1990.

4 Una investigación de largo alcance, desde el punto de vista narrativo, podría profundizar en la manera como se narra la guerra en Colombia a través de marcas y etiquetas. Desde 2006, el Ejército y la Policía Nacional decidieron llamar "Bandas Criminales Emergentes" a los grupos de paramilitares que incluso después del proceso de desmovilización quedaron operando con estructuras militares. Sin mayor reparo, los medios de comunicación acuñaron el término, hasta el punto de que las ONG que trabajan estos temas decidieron hacer un corte en sus estadísticas de violaciones de derechos humanos y permitir que este "nuevo" actor entrara en sus discursos.

También dijeron que los familiares de los desaparecidos, después de veinte años de negación, silencio cómplice e impunidad, habían tenido razón, y que con la Ley 975 y los esfuerzos de la Fiscalía Encargada de Justicia y Paz se estaban encontrando los cuerpos esparcidos por todo el territorio nacional. Se convirtió en un hábito ver y escuchar todos los días los titulares de las noticias en los periódicos, y en la radio era frecuente enterarse de cuántas fosas eran abiertas, cuantos "huesitos" fueron encontrados.

> Junto a tanta palabra hueca, se alza el silencio de los guerreros manifestado en el hecho de que la inmensa mayoría de los miles de asesinatos que se producen cada año no sean reclamados, no merezcan la pena de ser reivindicados, es decir, no tengan el más mínimo relato (Martín-Barbero, 2009).

Las personas desaparecidas se fueron convirtiendo en estadísticas de instituciones del Estado y de organizaciones no gubernamentales, que con la tragedia humana han justificado la financiación internacional, entregando cada año informes y libros que se quedan estáticos en estantes de bibliotecas, mientras el comején y el polvo acaba con esas hojas mugrientas. Los desaparecidos se convirtieron en números. ¿15.000, 20.000, 30.000? ¡Qué importa, si se lee tan rápido en el *telepromter*! En ese contexto, hoy más que nunca la ecuación es perfecta: a mayor información, más indiferencia y más impunidad.

La memoria como un derecho de los pueblos se ha convertido en una *best seller*, en un *boom* mediático, en unos casos emblemáticos: hoy se porta la manilla de la reconciliación y se es sensible al dolor de las víctimas, siempre y cuando sean testimonio de la tragedia y foto para la prensa.

De esta manera, un análisis crítico y de largo aliento sobre la reconstrucción de la memoria o la administración del pasado será fundamental siempre y cuando se convierta en motor de la búsqueda de nuevos horizontes de futuro que desarrollen las causas históricas y estructurales de los conflictos,

en tanto asunto del presente y como parte de la lucha contra un modelo injusto. Las preguntas alrededor de un proceso de recuperación de memoria oficial deben estar dirigidas hacia los silencios y olvidos que se gestan en un supuesto contexto de reconciliación nacional.

Referencias

Asociación de Familiares de Detenidos-Desaparecidos (Asfaddes) (2003). *Veinte años de historia y lucha. Asfaddes con todo el derecho.* Bogotá: Rodríguez Quito.

Castillejo, A. (2006). De asepsias, amnesias y anestesias. *Antípoda, Revista de Antropología y Arqueología, 2.* Bogotá: Universidad de los Andes.

Castillejo, A. (2007). La globalización del testimonio: historia, silencio endémico y los usos de la palabra. *Antípoda, Revista de Antropología y Arqueología, 4.* Bogotá: Universidad de los Andes.

Castillejo, A. (2008.). La violencia y la palabra: tres viñetas etnográficas sobre el recuerdo. *Revista Nómadas, 28.*

Castillejo, A. (2009). *Los archivos del dolor. Ensayos sobre la violencia y el recuerdo en la Sudáfrica contemporánea.* Bogotá: Universidad de los Andes.

Da Porta, E. (2004). Conmemoraciones mediáticas del pasado reciente en Argentina. *Astrolabio, 1.* Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba - Centro de Estudios Avanzados. Recuperado de http://www.astrolabio.unc.edu.ar/articulos/memoria/articulos/daporta.php

El Tiempo (2008). 10 años del magnicidio de Eduardo Umaña Mendoza. Recuperado de http://www.youtube.com/watch?v=4qN3mB2wD48

Fundación Contamíname (2007). Reencuentros por la identidad y la justicia contra el olvido y el silencio (archivo digital).

Global Issues (2010). Poverty facts and stats. Recuperado de http://www.globalissues.org/article/26/poverty-facts-and-stats

Gómez, G. (2007). Asfaddes: historia de amor, lucha y resistencia. Recuperado de www.asfaddes.org.

Lopes, G. (2011). *El fin de la democracia: un diálogo entre Tocqueville y Marx*. Bogotá.

Martín-Barbero, J. (Coord.) (2009). *Entre saberes desechables y saberes indispensables. Agendas de país desde la comunicación*. Bogotá: Centro de Competencia en Comunicación para América Latina.

Petras, J. (1999). *Los intelectuales y la globalización: de la retirada a la redención*. Quito: Abya-Yala.

Rincón, Ó. (2002). *Televisión, video y subjetividad*. Bogotá: Norma.

Travieso, A. (2004). Privacidad individual y la necesidad de hacer las cuentas con el pasado. Memoria, olvido y archivo. 26.ª Conferencia Internacional de Protección de Datos. Polonia: Universidad de Wroclaw.

PARTE IV
EXPERTOS

Desplazamiento forzado: potencia política de la acción psicosocial

*Claudia Tovar Guerra**

En el marco del conflicto armado colombiano, el destierro forzado se ha constituido en un fenómeno de proporciones aterradoras, hasta tal punto que Colombia es hoy el primer país con más población en situación de desplazamiento forzado. Se trata de un problema tristemente vigente en nuestro país. La Consultoría para los Derechos Humanos y el Desplazamiento (Codhes) muestra que durante la implementación de la Política de Seguridad Democrática, que rigió en los dos gobiernos del expresidente Álvaro Uribe Vélez, se expulsó al 49% del total de la población desplazada en los últimos 25 años (Codhes, 2010).

* Psicóloga, especialista en Resolución de Conflictos, magíster en Estudios Políticos y candidata a doctora en Ciencias Sociales y Humanas de la Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá. Como profesora e investigadora del Departamento de Psicología de la Universidad Javeriana ha participado en proyectos sobre violencia política y formación política, al igual que ha coordinado el trabajo de campo de estudiantes de prácticas y énfasis con poblaciones víctimas de violencia política, especialmente personas y comunidades que han sufrido el desplazamiento forzado. Actualmente lidera el grupo de investigación "Lazos Sociales y Culturas de Paz" de la misma Universidad. También ha sido consultora para organizaciones internacionales. Correo electrónico: claudiatovarguerra@gmail.com

Ser desterrado de manera violenta implica para sus víctimas una doble condición de vulneración: 1. Haber vivido en un ambiente de guerra y el consecuente impacto de la violencia, lo que supone el terror cotidiano, el silenciamiento, la legitimación de la violencia que deriva en la supresión de la solidaridad con los afectados y la imposición de una lógica maniquea en relaciones sociales (Osorio, 2004; Vega, 2002); 2. El destierro, que es desarraigo y choque cultural: *desarraigo* que cobra matices particulares en la cultura campesina, cuya relación con la tierra trasciende la simple posesión material, y *choque cultural* en el encuentro con un contexto muy distinto. A esto se suma la alta vulnerabilidad en las condiciones de huida y el estigma de la guerra.

Un conjunto importante de "profesionales psi"[1], dentro de los que se encuentran psicólogos, psiquiatras, trabajadores sociales, antropólogos y sociólogos, ha visibilizado las consecuencias emocionales y relacionales de esta situación bajo las denominaciones de "efectos psicosociales y culturales" (Camilo, 2000; Arias y Ruiz, 2000; Correa y Rueda, 2000) o "significados de la experiencia" (Sacipa, 2003; Sacipa, Tovar, Galindo y Vidales, 2009). Al mismo tiempo, los profesionales psi han asumido de suyo la tarea de contrarrestar tales efectos, para lo cual han desarrollado cuerpos técnico-conceptuales como alternativa para quienes llegan a los ambientes urbanos en busca de modos de sobrevivir y con la esperanza de algún día *volver a vivir*.

Las maneras en que los profesionales psi intervienen con las víctimas en contextos de conflicto armado vienen haciéndose bajo diversas denominaciones. Las primeras intervenciones psi con personas y comunidades víctimas de desplazamiento forzado se realizaron bajo la denominación

1 Aquí se entenderá la expresión "profesionales psi" en el sentido en que Nikolas Rose (1990) habla de las "disciplinas psi". Rose recoge esta expresión de los trabajos de Michael Foucault como una forma crítica de referirse a aquellos saberes y prácticas de disciplinas como la psicología y la psiquiatría tendentes al dominio de las almas y de las acciones humanas. Se utiliza acá como una manera genérica y autocrítica de referirse a lo que hacemos bajo las denominaciones de "salud mental" y "lo psicosocial".

"atención en salud mental". Más adelante, a partir de la misión en Colombia de Francis Deng, del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados (Acnur), se empezó a hablar de "atención psicosocial", motivados por una discusión nutrida por asesores internacionales, como Martín Beristain[2], que habían trabajado en escenarios de conflicto interno en otras partes del mundo y que asesoraron al mismo Francis Deng en la redacción de los *Principios rectores de los desplazamientos*. Más adelante, la denominación"acompañamiento psicosocial" dio un nuevo sentido a esta práctica. Junto con estas denominaciones, la intervención misma ha cambiado de manera sustantiva.

Este texto presenta las perspectivas de intervención psi frente al desplazamiento forzado en Colombia, mostrando sus alcances y limitaciones políticas. Identifica además el punto muerto de las intervenciones actuales y deja esbozada una propuesta teórica para superarlo y potenciar políticamente el trabajo psicosocial.

Enfoque de salud mental

Hasta mediados de la década de los noventa del siglo XX se daba por sentado que el desplazamiento forzado interno en Colombia era producto del fuego cruzado entre actores del conflicto y obedecía a un efecto no esperado de las hostilidades. Así lo expresa Naranjo (2001): "Los desplazamientos de población eran percibidos como algo capilar, aluvial y como un resultado, no buscado, de las operaciones militares de las fuerzas en disputa".

Por esta vía, los efectos de los desplazamientos por conflicto armado no parecían diferenciarse de los vinculados con desastres "naturales", por lo cual las primeras intervenciones en todos los ámbitos se guiaron por los

2 Médico vasco, especialista en educación para la salud. Ha trabajado con víctimas de la violencia política en Guatemala, El Salvador, Colombia, México, entre otros paises.

parámetros de la atención en desastres, cuya definición incluía los causados por humanos.

En este orden de ideas, en lo que se refiere al sufrimiento de las víctimas se reconoció que la violencia política y el desarraigo traían consigo consecuencias traumáticas, y que estas requerían de atención, para lo cual se contaba con conocimientos en psiquiatría y psicología (perspectivas de trauma). En segunda instancia, se entendió que particularmente en el caso del desplazamiento forzado era evidente que los cambios abruptos del destierro planteaban una situación de crisis vital; igualmente se contaba con toda una psicología de la crisis, que además tenía avances técnicos bien probados y documentados (perspectivas de crisis). Finalmente, la situación de muchas personas desplazadas suponía la pérdida de seres queridos, la mayoría de los cuales habían muerto de manera violenta o desaparecido sin rastro alguno, es decir, estaban en situación de duelo (perspectivas de duelo). Fue así como las perspectivas de trauma, crisis y duelo constituyeron la primera caja de herramientas para el trabajo de atención a las víctimas.

Estos abordajes se circunscribieron en un modelo médico bajo el esquema de diagnóstico (basado en síntomas), pronóstico y tratamiento (o terapia). De esta manera, la tarea consistía en identificar la sintomatología derivada de la vivencia adversa y combatirla con los métodos en salud mental ya bien probados y difundidos por más de un siglo de conocimiento psicológico y psiquiátrico.

Bajo esta mirada, el daño o el impacto negativo se ubican en la víctima impotente, cuyas capacidades individuales de afrontamiento del suceso están agotadas (Lazarus y Folkman, 1986). Es preciso tener en cuenta que estos enfoques fueron pensados *en* y *para* sociedades que no están afectadas por conflictos armados internos y que, por tanto, conciben las causas y los desencadenantes de traumas, crisis y duelos como episodios o sucesos transitorios y poco frecuentes en un estado de cosas "normal".

De esta manera, la finalidad básica de este enfoque era disminuir el malestar psíquico y ayudar al individuo a retomar la vida cotidiana. "Adaptación" y "curación" son términos que reflejan la orientación de estas intervenciones, de las que sin duda se registraron logros relacionados con la disminución manifiesta de los síntomas inventariados en la fase diagnóstica.

No obstante, resultaba recurrente una reaparición de los síntomas, a veces con más fuerza, desencadenada por una nueva amenaza o por la angustia de terminar el periodo de apoyo humanitario sin lograr las condiciones mínimas para la supervivencia de sus familias[3]. En el mejor de los casos, las personas lograban ubicarse precariamente y gozar del beneficio de reducir su tristeza, su angustia y/o su estado de alerta permanente, pero muchas veces otros aspectos relacionados con la "pérdida de la dignidad" permanecían sin ser trabajados o transformados, pues los significados sobre las razones de su vulneración permanecían en el plano de la autoculpabilización, la naturalización o la interpretación fatalista.

En este sentido, dichas intervenciones resultaban funcionales a los intereses de los actores armados, en tanto se limitaban al alivio del sufrimiento y a un llamado a los actores del conflicto a respetar el Derecho Internacional Humanitario, como única forma posible de incidencia política. Así, las intervenciones psi, bajo los modelos de tipo adaptativo, basados en el manejo del trauma individual, cumplían con la función de anestésicos que si bien disminuían el sufrimiento psicológico de las víctimas, derivaban en la individualización del problema y en el apaciguamiento acrítico de los sentimientos asociados a la indignación.

3 Sobre estos resultados no hay documentación publicada. Fui testigo de los informes de varias organizaciones operadoras de varios departamentos del país, y este espiral era constante en los reportes de síntomas recientes. La preocupación radicaba no solo en la reaparición de los síntomas, sino en la pérdida del contacto con el paciente que debía culminar su ciclo de atención humanitaria o que por razones de la pobreza y la continuidad del conflicto armado debían desplazarse una vez más, con muy pocas probabilidades de volver a recibir tratamiento.

Enfoque de atención psicosocial: hacia la dignificación con un enfoque de derechos

Frente a este panorama y en el marco de una nueva actitud reflexiva de la comunidad académica y profesional, la mirada sobre el desplazamiento forzado se amplió en un contexto de diálogo fructífero de las organizaciones interesadas en el fenómeno, lo que animó "un proceso de construcción de hipótesis que permiten reconocer en el desplazamiento una estrategia de guerra de los actores armados que tiene referentes políticos, militares y económicos" (Pérez, 2002, p. 29).

Así, la toma de conciencia de que el desplazamiento forzado era más que un resultado del fuego cruzado y se constituía como una de las estrategias de los actores armados permitió comprender cómo tales estrategias afectaban las moradas, los cuerpos y las mentes de las personas y de las comunidades, perpetuando las relaciones de dominación. De este modo, el hecho violento y su afectación emocional empiezan a verse en un contexto amplio de intereses en juego y en una dinámica en la que lo social y lo político están vinculados de manera indisoluble a las comprensiones y los sentires de las víctimas y del conjunto de la sociedad.

Es así que desde hace más o menos quince años, las reflexiones de varios profesionales psi desembocaron en una especie de consenso: apelar a la categoría "lo psicosocial" para comprender aquellos aspectos relativos a las emociones, las comprensiones de la experiencia y las acciones e interacciones que entran en juego (Martín Beristain, 2000; Castaño, 2003). Esto implicaría superar la mirada individualizante del daño emocional, evitar la patologización de la víctima y favorecer la integración de todos los fenómenos implicados a la hora de comprender el dolor de las personas y sus recursos para recuperarse.

Una perspectiva de tal etiqueta pone en evidencia efectos políticos en la manera en que lo psicosocial se manifiesta: reconoce una tendencia al

silenciamiento, al refuerzo de la desconfianza hacia los otros, a la individualización de la vivencia, a la alianza resignada con figuras de poder, a la inhibición de la expresividad, a la pasividad. Todos estos elementos neutralizan las actitudes propias de la protesta social, la autoagencia personal y colectiva y la asociatividad; en últimas, produce docilidad en la víctima. La tarea de los profesionales psi cambia por completo: se trata ahora de hacer una labor de concientización, para sembrar la semilla de la exigibilidad y la participación política activa, de la mano de la concepción de la ciudadanía de derechos.

Allí donde antes se trabajaba en la necesidad de facilitar la adaptación a nuevos contextos y fortalecer a las personas para detener la temida espiral de violencia y para estar preparados para tiempos de paz, ahora se promovería la reflexión orientada a comprensiones más contextualizadas y complejas de la propia situación, en virtud de identificar su naturaleza política y su dimensión colectiva. Esto implicó priorizar la información sobre derechos y mecanismos legales de exigencia.

Enfoque de acompañamiento psicosocial: al lado de las víctimas, desde sus iniciativas y potenciando sus propios recursos

Dentro de las reflexiones que se adelantaron alrededor de la idea de lo psicosocial, se puso en tela de juicio la posición de "expertos" de los profesionales psi, pues la experiencia develaba saberes y recursos idiosincráticos de las víctimas en los nuevos contextos, los cuales resultaban de mayor eficacia y pertinencia que los que se extrapolaban de las teorías. También se cuestionó la formación de lazos de dependencia de las personas desplazadas con las organizaciones "intervinientes".

Otro cuestionamiento se derivó de la vivencia de un alto agotamiento emocional de los profesionales psi, lo que traía consecuencias en su actitud

frente a las víctimas (irritabilidad, apatía, prejuicios, desensibilización, entre otras), que era tanto mayor cuanto más paternalista era la actitud.

Finalmente se reconoció que algunas intervenciones resultaban invasivas en tanto no consultaban la voluntad, disponibilidad y necesidades sentidas de las personas y comunidades, como también alteraban la rutina y el ambiente local, derivando consecuencias desafortunadas.

Todo esto llevó a tomar distancia de los términos "atención" e "intervención" y se comenzó a hablar de "acompañamiento", como un gesto de humildad en reacción a la omnipotencia que suele ser frecuente entre profesionales que trabajan con poblaciones vulnerables (Sacipa et ál., 2005, p. 11). Así, el acompañamiento se orientaría a que las personas y las comunidades encontraran un espacio de apertura a la propia comprensión de sí mismas como sujetos que sufrieron el desplazamiento forzado y del contexto de esta experiencia dolorosa.

> El acompañamiento psicosocial entendido de esta forma se constituye en oportunidad liberadora que hace viable el reconocimiento de los recursos psicosociales, para tramitar los sentimientos de dolor, desconfianza y miedo suscitados por la violencia política (Sacipa y Tovar, en prensa).

La propuesta de esta perspectiva coincide con la aparición de nuevos temas de interés investigativo relacionados con la capacidad de agencia (Jiménez, 2004), los recursos personales y sociales para el afrontamiento (Valderrama y Morales, 2001; Rodríguez, 2006; Latorre, 2010) y las resistencias cotidianas y organizadas (acción colectiva) (Osorio, 2001; Molina, 2005).

El punto muerto de la exigibilidad: la voluntad política del tecnócrata

Los logros de estos cambios en la estrategia de atención fueron notables: la recuperación de la autoestima y de la dignidad, el liderazgo creciente de las mujeres y los jóvenes, la capacidad para expresarse y deliberar en foros públicos, la actitud beligerante, los nuevos conocimientos en materia de derechos y de instrumentos constitucionales de exigibilidad, junto con la disminución de los síntomas de trauma, la elaboración de duelos (a partir del apoyo comunitario con enfoque cultural) y la reparación parcial de sus tejidos sociales de apoyo.

Esto implicó, en las personas, el emprendimiento de acciones individuales y colectivas consecuentes con su cambio vital y tendentes a reivindicar sus derechos. Aun así parece que el reconocimiento por parte del interlocutor y de la sociedad en su conjunto frente a esta nueva ciudadanía ejercida con tanto empeño no llegó jamás. Como lo denuncia la historiadora antioqueña Martha Inés Villa (2007):

> A la población desplazada se le exige, para ser reconocida en su condición de ciudadanía, que se organice, que consulte sobre la validez o no de vivir en este o aquel lugar, que ejerza presión reivindicativa, que aprenda a hacer y gestionar proyectos, que conozca las instituciones del Estado y sus funciones, que aprenda a usar las leyes que le favorecen, en fin, que se articule en torno al poder unificador del nombre "desplazado", que es la forma como se ha clasificado y legitimado su existencia social (p. 37).

La autora concluye que pese a que han recibido la denominación social para su reconocimiento, no se les ha dado su consecuente lugar social. Veámoslo en la voz de un hombre desplazado: "Pensábamos que iba a salir, que las cosas iban a suceder ligero, pues uno necesitando… Y ya llevamos casi dos años y nada; ellos prometen pero no cumplen" (archivo de

la investigación "Historia de Cedepaz y del desplazamiento de las personas que a conforman", Pontificia Universidad Javeriana).

Es un lugar común en los análisis, las evaluaciones y los balances de profesionales de algunas ONG y académicos señalar eufemísticamente el fracaso de la gestión organizativa (Osorio, 2001; Sacipa, 2003; Chávez, Falla y Martínez, 2006). Sacipa (2003), por ejemplo, refiriéndose a una organización comunitaria, afirma: "La gestión ha recorrido un largo camino no muy exitoso hasta ahora; han sufrido la incomprensión y varios rechazos de las instituciones del Estado" (p. 55).

Pero además del desconocimiento y del incumplimiento sistemático de compromisos adquiridos en las negociaciones, la respuesta del Estado ha incluido la persecución al liderazgo, a través de hostigamientos, asesinatos selectivos y falsas judicializaciones, lo que ha resultado en la desestimulación de la participación y de la asociatividad y en la desintegración organizativa de aquellas iniciativas que buscan la gestión de recursos económicos, la exigibilidad de derechos y la interlocución con los organismos oficiales. Un líder que narra la persecución que sufrió su organización en la ciudad de Barranquilla dice: "Después de que pasan lo de los muertos, ya yo no quise seguir de lleno en la comunidad" (archivo de la investigación "Historia de Cedepaz y del desplazamiento de las personas que a conforman", Pontificia Universidad Javeriana).

Así, pese a los avances, el resultado es casi un reporte de fracasos, pues los agotadores esfuerzos y sus riesgos resultan desproporcionados frente a sus logros parciales. En la ausencia de voluntad política, la gestión del ciudadano sujeto de derechos no es más que un grito en el vacío; es allí donde el acompañamiento psicosocial con personas y comunidades desplazadas encuentra su punto muerto.

Rutas teóricas para un acompañamiento políticamente potente

Desde un punto de vista teórico, un cambio en la concepción del desplazamiento forzado y en la inclusión de una nueva categoría para pensar los devenires de los aspectos psicosociales en las víctimas de este flagelo podría abrir el camino para potenciar políticamente el acompañamiento.

Si el desplazamiento forzado se concibe no solo como una estrategia dentro del conflicto armado, sino también como parte del flujo global de capital material y simbólico, la estrategia política de incidencia cambiará de inmediato, en la medida en que la exigibilidad en el nivel estatal y la interlocución privilegiada con los gobiernos locales y nacionales mostrarán su esterilidad. Las personas y las comunidades que sufren el desplazamiento forzado serán capaces de cambios políticos al cambiar el paradigma de la transformación política hacia perspectivas no estado-centristas de lo político, al igual que al ampliar su radio de interacción, cruzando virtualmente (y si es posible físicamente) las fronteras nacionales. Esto, que en principio parece extraño, es algo que varias comunidades en resistencia, tales como las comunidades de paz y algunas comunidades indígenas, han hecho ya en diferentes niveles y con distintos énfasis.

Ellos han potenciado el apoyo de las organizaciones internacionales, han diversificado su interlocución política con los actores que consideran relevantes y han gestionado la vida cotidiana de su comunidad sin pedir permiso. También combinan estrategias constitucionales y de exigibilidad con acciones directas para tramitar su proyecto político, que lejos de la toma del poder, es una visión de una nueva manera de vivir juntos.

Para constituirse en el sujeto de derechos que las perspectivas psicosociales les propusieron, estas personas y comunidades desplazadas requirieron de ajustes en sus maneras de sentir, entender y actuar; de la misma manera, aquellos que se resisten han hecho transformaciones, pero con

nuevos elementos que aún estamos explorando. Tales cambios constituyen la clave para que un acompañamiento psicosocial potencie su propia capacidad política.

Para realizar esta exploración, el concepto de salud mental –y los de sujeto que le subyacen, como "yo", "comportamiento", "psiquismo"– y el de los aspectos psicosociales han mostrado sus límites. Por eso, la propuesta teórica es introducir la categoría "subjetividad", que resulta de gran pertinencia por su carácter emergente, su plasticidad y su capacidad para engranar miradas que se mueven entre lo local y lo global.

Algunos investigadores ya han comenzado a acercarse, desde la subjetividad, a la comprensión de la experiencia humana implicada en la violencia política. Mi trabajo actual consiste en explorar las dimensiones políticas de la subjetividad en el contexto específico de la resistencia al desplazamiento forzado. Si bien no es posible mostrar acá los resultados preliminares de este trabajo, diré que son reconocibles una serie de configuraciones subjetivas asociadas a la resistencia pacífica en las circunstancias extremas a las que son sometidas nuestras comunidades indígenas y campesinas. En la idea de una *subjetividad para la vida* reconozco una de las semillas de la *política para la vida*, que supone la producción, conservación y cuidado de *la vida*, en el sentido en que lo propone Maldonado (2002), más allá de la *vida nuda*.

Referencias

Aguilera, A. (2010). El silencio impuesto a la recuperación de la memoria: una propuesta de atención psicológica a víctimas de violencia sociopolítica en Colombia. En Barrero Cuéllar, É. (Ed.). *Memoria, silencio y acción psicosocial* (pp. 159-178). Bogotá: Cátedra Libre Matín Baró.

Arias, F. J. (2000). Impacto psicosocial del desplazamiento forzado en jóvenes. Construyendo en Colombia nuevas formas de esperanza. En

Arias, F. (Ed.). *Efectos psicosociales y culturales del desplazamiento*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Arias, F. y Ruiz, S. (2002). Construyendo caminos con familias y comunidades afectadas por la situación de desplazamiento en Colombia. Una experiencia de trabajo psicosocial. En Arias, F. et ál. (Eds.). *Efectos psicosociales y culturales del desplazamiento* (pp. 41-63). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Bello, M. N. (2001). Niños y niñas en situación de desplazamiento en la ciudad: entre la frustración y la resistencia creativa. En *Memorias del 1.er Encuentro Interuniversitario: Derechos de la Niñez y la Juventud*. Bogotá: Unicef.

Camilo, G. A. (2002). Impacto psicológico del desplazamiento forzoso: estrategia de intervención. En Arias, F. et ál. (Eds.). *Efectos psicosociales y culturales del desplazamiento* (pp. 22-39). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Castaño, B. L. (1991). *El desplazamiento y sus consecuencias emocionales*. Bogotá: Corporación AVRE.

Castaño, B. L. (1994). *Violencia sociopolítica en Colombia. Recuperación en la salud mental de las víctimas*. Bogotá: Gente Nueva.

Castaño, B. L. (2003). A propósito de lo psicosocial en el desplazamiento. En Bello, M. N. (Ed.). *Desplazamiento forzado. Dinámicas de guerra, exclusión y desarraigo*. Bogotá: Acnur - Universidad Nacional de Colombia.

Castillejo, A. (2005). Las texturas del silencio: violencia, memoria y los límites del quehacer antropológico. *España Empiria: Revista de Metodología de Ciencias Sociales*, *9*(1), 39-59.

Castillejo, A. (2006). De asepsias, amnesias y anestesias. *Antípoda: Revista de Antropología y Arqueología, 2*(1), 54-58. Bogotá: Universidad de los Andes.

Castillejo, A. (2007). Violencia, pasado y tecnologías del recuerdo: perspectivas desde África y América Latina. *Antípoda: Revista de Antropología y Arqueología*, *4*(1), 1-300.

Castillo, A. (2004). *El desplazamiento como fenómeno socioeconómico ligado a la concentración del poder sobre la tierra*. En Bello, M. (Ed.). *Desplazamiento forzado. Dinámicas de guerra, exclusión y desarraigo.* Bogotá: Acnur - Universidad Nacional de Colombia.

Chávez, Y. A., Falla, U. y Martínez, L. A. (2006). Construcción de subjetividades en contextos de conflicto armado: representaciones sociales del retorno, la violencia y el desplazamiento forzado en población víctima de desplazamiento asentada en el municipio de Soacha. En Bello, M. (Ed.). *Investigación y desplazamiento forzado, reflexiones éticas y metodológicas* (pp. 199-210). Bogotá: Redif - Colciencias.

Consultoría para los Derechos Humanos y el Desplazamiento (Codhes) (2010). *Codhes Informa. Boletín informativo, 76*. Bogotá. Recuperado de http://www.codhes.org/index.php?option=com_docman&task=cat_view&gid=62&Itemid=50

Correa, C. y Rueda, D. (2002). La barbarie irracional de la guerra: el desplazamiento. En Arias, F. et ál. (Eds.). *Efectos psicosociales y culturales del desplazamiento* (pp. 64-77). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Daniels, A. (2005). El conflicto armado y el desplazamiento en Bolívar. De la formalidad legal a la justicia real. En Bello, M. N y Villa, M. I. (Comps.). *El desplazamiento en Colombia. Regiones, ciudades y políticas públicas* (pp. 203-232). Medellín: Red nacional de Investigación sobre Desplazamiento Forzado.

Duque, H. (2000). Mujeres en situación de desplazamiento: una experiencia de reinvención social desde la perspectiva de género. En Arias, F.

J. *Efectos psicosociales y culturales del desplazamiento*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Girón, C. y Vidales, R. (2010). El rol reparador y transformador de la memoria: de la eficacia simbólica a la acción política colectiva. En Barrero Cuéllar, É. (Ed.). *Memoria, silencio y acción psicosocial* (pp. 225-270). Bogotá: Cátedra Libre Matín Baró.

González, M. y Salas, I. (2002). *La víctima: una construcción a través del lenguaje. El caso de los desplazados por la violencia en el sudoeste antioqueño* (tesis de grado). Bogotá: Universidad de los Andes.

Grupo pro Reparación Integral (2006). *Voces de memoria y dignidad: la dimensión simbólica y cultural de la reparación integral en Colombia*. Bogotá: Arfo.

Jiménez, S. (2004). *Desplazados en la ciudad: entre el exilio interno y la búsqueda de proyecto de vida*. Cartagena: Universidad de San Buenaventura.

Latorre, E. L. (2010, enero-junio). Memoria y resiliencia. Estudio de la memoria de las víctimas del conflicto armado en el departamento del Magdalena: presentificacion, visibilizacion, catarsis y resiliencia. *Prolegómenos: Derechos y Valores*, *25*(13), 95-109.

Lazarus, R. y Folkman, S. (1986). El proceso de afrontamiento: una alternativa a las formulaciones tradicionales. En *Estrés y procesos cognitivos*. Barcelona: Martínez Roca.

Lozano, F. y Osorio, F. E. (1999). Horizontes de comprensión y acción sobre el desplazamiento de población rural en Colombia, 1995-1997. En *Un país que huye. Desplazamiento y violencia en una nación fragmentada*. Bogotá: Codhes - Unicef. Recuperado de http://www.derechos.org/nizkor/colombia/libros/despl/22.html

Maldonado, C. E. (2002). *Filosofía de la sociedad civil*. Bogotá: Siglo del Hombre.

Martín Beristain, C. (2000). Reflexiones sobre los enfoques y modelos en el trabajo psicosocial. En *Enfoques y metodologías de atención psicosocial en el contexto del conflicto sociopolítico colombiano.* Bogotá: Unión Europea - Terre des Hommes Italia.

Meertens, D. (2003). *Encrucijadas urbanas: población desplazada en Bogotá y Soacha, una mirada diferenciada por género, edad y etnia.* Bogotá: Acnur.

Molina, N. (2005). Resistencia comunitaria y transformación de conflictos. *Reflexión Política, 14*(7), 71-82.

Molina, N. (2009). Reconstrucción de memoria en historias de vida. Efectos políticos y terapéuticos. *Revista de Estudios Sociales, 36*, 64-75.

Molina, N. y Páez, D. (2010). La memoria colectiva, una ética de futuro. En Barrero Cuéllar, É. (Ed.). *Memoria, silencio y acción psicosocial* (pp. 271-290). Bogotá: Cátedra Libre Matín Baró.

Naranjo, G. (2001). El desplazamiento forzado en colombia. Reinvención de la identidad e implicaciones en las culturas locales y nacional. *Scripta Nova, Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales, 94*(1). Recuperado de http://www.ub.edu/geocrit/sn-94-37.htm#N_24

Organización Panamericana de la Salud y Organización Mundial de la Salud (2002). *Guía práctica de salud mental en situaciones de desastres.* Washington.

Osorio, F. E. (2001). Territorios, identidades y acción colectiva. Pistas en la comprensión del desplazamiento. En *Desplazamiento forzado interno en Colombia: conflicto, paz y desarrollo.* Bogotá: Acnur - Codhes.

Osorio, F. E. (2004). Recomenzar vidas, redefinir identidades: algunas reflexiones en torno a la recomposición identitaria en medio de la guerra y del desplazamiento forzado. En Bello, M. N. (Ed.). *Desplazamiento*

forzado. Dinámicas de guerra, exclusión y desarraigo (pp. 175-186). Bogotá: Acnur - Universidad Nacional de Colombia.

Pérez, L. E. (2002). Desplazamiento forzado en Colombia, 1995-1999: una aproximación empírica a las relaciones entre desplazamiento, conflicto armado y desarrollo. En Organización Internacional para las Migraciones et ál. *El desplazamiento forzado en Colombia: compromisos desde la universidad* (pp. 17-87). Bogotá.

Rodríguez Arenas, M. S. (2006). *Resiliencia: otra manera de ver la adversidad. Alternativa pedagógica para la atención de niños y niñas en situación de desplazamiento.* Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.

Rose, N. (1990). *Governing the soul. The shaping of the private self.* Londres/Nueva York: Routledge.

Sacipa, S. (2003, enero-junio). Lectura de los significados en historias del desplazamiento de una organización comunitaria por la paz. *Universitas Psychologica*, *2*8(1), 49-56.

Sacipa, S. y Tovar, C. (en prensa). Psychosocial accompaniment to victims of political violence. En Christie, D. J. (Ed.). *Encyclopedia of peace psychology.* Malden: Wiley-Blackwell.

Sacipa, S., Tovar, C. y Galindo, L. F. (2005). *Guía de orientaciones para el acompañamiento psicosocial a población en situación de desplazamiento.* Bogotá: CHF.

Sacipa, S., Tovar, C., Galindo, L. y Vidales, R. (2009). Building cultures of peace from the devastation of war. In Montero, M. y Sonn, C. C. *Psychology of liberation: theory and applications* (pp. 221-235). New York: Springer.

Salcedo, A. (2005). Memoria y reconstrucción. Desplazamiento forzoso hacia la ciudad de Bogotá de poblaciones campesinas e indígenas. En

Bello, M. N. y Villa, M. I. (Eds.). *El desplazamiento en Colombia. Regiones, ciudades y políticas públicas* (pp. 163-194). Medellín: Red nacional de Investigación sobre Desplazamiento Forzado.

Valderrama, A. y Morales, L. (2001). *Mecanismos de afrontamiento de la guerra desarrollados por la población civil vinculada al proceso de comunidades de paz del Urabá chocoano* (tesis de grado). Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.

Vega, L. F. (2002). *La construcción de subjetividad a partir del desplazamiento forzado en Colombia* (tesis de maestría). Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.

Villa, M. I. (2007, mayo). El miedo: un eje transversal del éxodo y de la lucha por la ciudadanía. *Controversia, 187.* Bogotá: Centro de Investigación y Educación Popular (Cinep).

Psicólogos, excombatientes e intervención psicosocial: desnaturalizar la violencia en Colombia

*Daniel Varela Corredor**

Entre agosto y diciembre de 2007 realicé una aproximación etnográfica al Programa de Intervención Psicosocial para la Reintegración de Excombatientes de Grupos Armados Ilegales en Colombia, dirigido por la Alta Consejería Presidencial para la Reintegración (ACR). Mi interés fue entender los sentidos implícitos de la política pública que orientaban la experiencia social de los excombatientes. Para lograrlo, revisé los marcos institucionales y jurídicos, los manuales e instrumentos de intervención, observé la labor de psicólogos intervinientes en visitas domiciliarias y talleres psicosociales y me entrevisté con algunos de estos intervinientes y con excombatientes intervenidos.

* Estudiante de la Maestría en Antropología e investigador del Centro de Estudios Sociales (CES) de la Universidad Nacional de Colombia. Miembro de los grupos "Estudios Afrocolombianos" y "Conflicto Social y Violencia". Correo electrónico: danielv_85@hotmail.com

El objetivo de este texto es dar cuenta de algunas de las formas como se explica la violencia y se percibe al excombatiente en el interior de este programa de intervención psicosocial. Me pregunto cómo esas explicaciones marcan las relaciones cotidianas entre psicólogos intervinientes y desmovilizados intervenidos; pero al tiempo, cómo la cercanía de esas relaciones le permite al psicólogo reflexionar, cuestionar y transformar los presupuestos sobre violencia y violento que plantea el programa.

Emociones y violencia en la intervención psicosocial

> ¡La labor psicosocial es la encargada de propiciar en ustedes un correcto manejo de las emociones! (Varela, 2007).

Así fue como Camilo[1], uno de los casi doscientos psicólogos contratados por el Programa de Reintegración en Colombia, explicó a un nutrido grupo de excombatientes el objetivo de los talleres psicosociales que cada ocho días, a esa hora y en ese lugar él dirigía. Acto seguido, ilustró su afirmación:

> Solo miren el caso de hace unas semanas, cuando un muchacho del programa, con una cerveza en la cabeza, se exaltó a tal grado que sin pensarlo mató a una persona. Por eso les digo que es necesario aprender a tener autocontrol de uno mismo […] Ustedes me han contado que en momentos de conflicto o choque con personas retornan sentimientos propios de la guerra: sentimientos de destruir al otro […] En momentos de tensión vuelven a salir imágenes y sentimientos del campo de batalla; cosas que se decían allá, se vuelven a decir aquí. Así, cuando tenemos cualquier problema con alguien, lo emocional nos traiciona y no nos hace conscientes de nuestros actos; entonces, actuamos de forma violenta (Varela, 2007).

1 El nombre personal del interviniente ha sido modificado por el seudónimo "Camilo" para favorecer su seguridad y por petición de él mismo. También son seudónimos los nombres de algunos desmovilizados que se nombran a continuación.

Camilo presume que la combinación en el ser excombatiente de una historia de profundo dolor propia de la guerra y el "incorrecto manejo de sus emociones" crea la tendencia a generar en ellos un desafortunado coctel que amenaza explotar de manera arbitraria. Para nuestro psicólogo, la actitud violenta del sujeto desmovilizado, expresada en su participación en la guerra, tiene que ver con el descontrol emocional interno de cada uno de ello, esto es, una tensión no resuelta entre instinto y razón que irreflexivamente los arrojó a participar de grupos armados ilegales.

Recordé entonces un capítulo de los manuales de intervención psicosocial, que la ACR produjo para apoyar la labor que Camilo y otros psicólogos adelantan. Las emociones, según este manual,

> se encuentran ubicadas en el cerebro más primitivo, denominado cerebro reptíleo, encargado de la manifestación de los instintos básicos de supervivencia. En este cerebro se encuentra el centro encargado de controlarlas, denominado la amígdala. Como las emociones son producidas por ideas, recuerdos, vivencias, deseos y pasiones y siempre vienen acompañadas por cambios corporales o del estado de ánimo, se requiere de una interacción con la corteza cerebral para lograr su control, pues es allí donde se integran las habilidades cerebrales superiores y más complejas de la mente humana […] Del correcto manejo [de las emociones] pueden derivarse habilidades como el control de impulsos, la autoconciencia, la motivación, la empatía […], y rasgos de carácter como la autodisciplina, la compasión o el altruismo, indispensables para **una sana adaptación social** [negritas agregadas] (Programa de Paz y Reconciliación, 2007, p. 79).

También recordé lo acontecido en una de las pasadas sesiones de taller psicosocial, donde Camilo propuso a los desmovilizados asistentes la actividad titulada "El juego de la vida":

> ¡El objetivo del juego es obtener el máximo puntaje posible! El grupo de desmovilizados se dividirá en cuatro grupos: A, B, C, D; en donde A jugará con C, y B jugará con D. Existen cinco jugadas, en las cuales cada grupo deberá tomar la decisión de votar "rojo" o "verde". El voto del grupo se contrastará con el voto del grupo con el cual le correspondió jugar: A con C, y B con D. Según ello, se define el puntaje que cada grupo obtuvo por cada jugada. Así, hay tres posibilidades de marcador: 1. Si ambos equipos votan "verde", ambos obtendrán +3 puntos; 2. Si ambos equipos votan "rojo", ambos obtendrán -5 puntos; 3. Si el equipo A vota "rojo" y el equipo C vota "verde", A obtendrá +5 puntos y C obtendrá -3 puntos (Varela, 2007).

Camilo dio la oportunidad a cada grupo para discutir en privado y definir una estrategia. Luego de ello dio el pitazo inicial y cada equipo comenzó a votar. El psicólogo llevaba una tabla de puntajes en el tablero, con el fin de "imprimirle mayor emoción al juego". Esta tabla ayudó a los equipos a entender mejor la compleja dinámica de marcadores y puntajes y, por tanto, a que se decidieran a ganar. Los desmovilizados habían entendido el juego como una competencia entre los equipos designados por Camilo; por ello, sus mayores decisiones de voto se orientaron por el color rojo, esperando que su contrincante votara "verde" y obtuviera así una ventaja considerable. Quizá eran conscientes del riesgo que corrían si los dos equipos votaban "rojo": ambos restarían cinco puntos a su total; sin embargo, en la sumatoria absoluta dicho marcador no los perjudicaba, pues implicaba un empate técnico: valía la pena arriesgarse y ganar. La tabla final de puntuación que mostró Camilo fue la siguiente:

Grupo	Jugada 1	Jugada 2	Jugada 3	Jugada 4	Jugada 5	Puntaje total
A	Verde	Rojo	Rojo	Rojo	Rojo	-7
B	Rojo	Rojo	Rojo	Verde	Rojo	-3
C	Verde	Verde	Rojo	Rojo	Rojo	-15
D	Verde	Verde	Rojo	Rojo	Rojo	-11

Fuente: Varela (2007)

Al término del juego, el psicólogo intervino:

> Este juego está diseñado para que cada equipo obtenga 15 puntos y entre todos sumen 60. Ustedes ni siquiera sumaron, sino que restaron -36. Yo les dije que el objetivo del juego era obtener el máximo puntaje posible, pero ustedes jugaron a que el otro obtuviera el mínimo […] ¿Qué pasa en nuestra cultura para que el A *con* B se vuelva A *contra* B? ¿Por qué no podemos controlar el instinto de competencia y detenernos a pensar qué es lo que realmente nos conviene? […] Lo que se buscaba con este juego era que se comportaran como una sociedad, en donde la jugada de cada grupo fuera pensada en beneficio de todos y no solo personal […] La emoción del juego fue lo que los hizo no tener conciencia de eso […] ¿En qué se les parece esto a la vida? […] Definitivamente es una cultura que nos envuelve a todos; les pasó a ustedes allá en la guerra, pero también les pasa aquí, y es germen de un sinnúmero de conflictos. ¿Qué implica el reto de plantearse una sociedad? Precisamente eso: construir conciencia de que cualquier cosa que hagamos debe ir en beneficio de todos y no del personal; eso es lo que en psicología llamamos "prosocialidad" (Varela, 2007).

Camilo confirmaba que tenía ante sí a unos sujetos víctimas de sus emociones, culturalmente incapaces de pensar en el bien común y comportarse como sociedad. Los desmovilizados, para el psicólogo, se encontraban presos de un instinto que, como la competencia, en el pasado los arrojó a participar en grupos armados ilegales y ahora amenazaba con irrumpir en la ciudad. Los manuales de intervención, por su lado, le ayudaban a explicar el comportamiento violento como propio de estados inferiores de evolución, marcados por la predominancia del "cerebro reptil" y sus impulsos emotivos. El que los desmovilizados lograran el control de estos impulsos –y con ello una "sana adaptación social"– era la tarea que el gobierno le había encomendado a Camilo y a otros psicólogos.

Ahora bien, ¿qué pretende este discurso de las emociones? ¿Qué implica en las relaciones entre Estado, sociedad y excombatientes? ¿Qué sentido le imprime a la intervención psicosocial y al trabajo de los psicólogos como Camilo?

"Emociones" es una de las categorías que usa el modelo de intervención psicosocial para explicar el fenómeno de la guerra en Colombia. Mediante este concepto, la Agencia Colombiana para la Reconciliación (ACR) limita las causas de la violencia a las patologías psíquicas de algunos individuos y, por consiguiente, declara que la psicología clínica es la ciencia llamada a promover una solución. Este presupuesto es problemático porque argumenta que el conflicto armado solo responde a impulsos individuales y que nada tiene que ver con la estructura de las relaciones sociales y políticas del país. Además legitima el orden social establecido y aísla al Estado colombiano de cualquier responsabilidad histórica sobre la guerra, dándole potestad para intervenir, por medio de psicólogos, la interioridad de los sujetos sociales.

Los excombatientes son marcados como sujetos sin conciencia de sus actos y peligrosos para la sociedad. En un texto anterior, Varela (2010) explora las implicaciones sociales que estas marcas traen cuando por causa de esa supuesta "inconciencia" de los actos se desprecia el conocimiento que el excombatiente ha podido acumular sobre las dinámicas, causas y coyunturas del conflicto armado. Este conocimiento se valora cuando aporta a labores de inteligencia militar y ayuda a acertar golpes estratégicos a organizaciones insurgentes, pero se hace a un lado cuando aporta a políticas de prevención y salida política a la guerra, o incluso cuando aporta al proceso de desarme, desmovilización y reintegración.

Mediante el estigma de "peligrosos", las experiencias de los excombatientes son acalladas en la esfera de la sociedad y recluidas en los espacios terapéuticos del taller psicosocial, en tanto se constituyen en relatos traumáticos de los que el sujeto debe despojarse para iniciar una nueva vida (Varela, 2010,

p. 114). El psicólogo termina siendo el único no excombatiente que en el marco del Programa Institucional tiene la oportunidad de convivir con excombatientes, escuchar varios de sus relatos y reflexionar sobre estos. Me pregunto, entonces, por las implicaciones que el discurso de las emociones trae a las relaciones entre psicólogo y desmovilizados, al igual que por el conocimiento que los psicólogos intervinientes producen al entrar en contacto cotidiano con población excombatiente.

Aquella tarde de taller en que Camilo les definió a los desmovilizados la labor psicosocial como "la encargada de propiciar […] un correcto manejo de las emociones", también les explicó algunos cambios operativos que a partir del siguiente mes se implementarían en el Programa de Reintegración. Estos cambios obedecían al traslado administrativo del programa del Ministerio del Interior a la Alta Consejería para la Reintegración (Pearl, 2007). El nuevo programa, en comparación con el anterior del Ministerio del Interior, igualaba a $400.000 pesos el valor de los apoyos monetarios mensuales para desmovilizados individuales y colectivos[2], cuando antes algunos recibían casi un millón de pesos. De igual forma, el nuevo programa condicionaba dichos apoyos a que el desmovilizado asistiera semanalmente al taller psicosocial y estuviera matriculado en programas de bachillerato y de educación para el trabajo. Estas condiciones le complicaban la vida a la población beneficiaria, pues les restringía el tiempo para emplearse.

Naturalmente, las nuevas noticias acaloraron los ánimos entre los desmovilizados. Los murmullos invadieron el salón, mientras Camilo explicaba las nuevas reglas. Juan, un desmovilizado, se puso de pie y con voz fuerte lo interrumpió: "Yo francamente no entiendo nada, a uno aquí no le cumplen los derechos que ya se ganó. ¡Que me cumplan lo que yo firmé en mi entrega!". Camilo le refutó: "Tranquilo, hombre, el programa le

2 Los desmovilizados individuales son aquellos que abandonan un grupo armado por su voluntad, sin necesidad de que el grupo se desmovilice por completo. La desmovilización colectiva está vinculada a procesos de paz y supone la desarticulación por completo de un grupo. En el programa del Ministerio, los individuales recibían mensualmente hasta casi un millón de pesos, mientras los colectivos solo trescientos mil.

va a cumplir, solo le pide que piense en su futuro y se prepare para un trabajo" (Varela, 2007).

Otro desmovilizado dijo:

> ¡Nosotros venimos del campo y allá para saber si una gallina tiene moquillo no tuvimos que ir a la Harvard! Necesitamos es que nos den nuestros proyectos productivos[3] y que nos apoyen para volver al campo, que es de lo que nosotros sabemos (Varela, 2007).

Camilo respondió:

> ¡Entonces si sabe tanto, vaya al SENA a que lo certifiquen, y entonces ahí sí pida su proyecto! (Varela, 2007).

Juan volvió a interrumpir:

> Aquí a uno no le respetan los derechos. Este programa es un fracaso. ¿Usted sabe cuántos grupos están formando los paramilitares? Allá donde estaban los cadáveres de los diputados[4] está lleno de esos grupos. Pero eso a ustedes no les importa. El que se va, se va callado (Varela, 2007).

El ambiente se tornaba tenso. Camilo se acercó a Juan, subió el tono de su voz y levantando su brazo le advirtió:

> Mire, maestro, si se quiere ir otra vez pa' la guerra, ¡váyase!, aquí nadie lo está obligando a quedarse; es su vida […] El compromiso que ustedes

3 Además del apoyo económico mensual que el desmovilizado recibe del programa, mientras se adapta a su nueva vida, el Gobierno promete al que abandone un grupo armado la inversión inicial para el establecimiento de un negocio. Esto recibe el nombre de "proyecto productivo". Debido al descalabro financiero de estos proyectos, la ACR impuso mayores restricciones para estos desembolsos e incluso definió que no todos los participantes del programa podrían aspirar a este tipo de apoyo.

4 Se refiere a los cadáveres de los diputados del Valle del Cauca, secuestrados en Cali por las Farc en el 2002 y asesinados en cautiverio en 2007.

> adquirieron aquí no fue ni con su tutor ni con el programa. Fue un compromiso con ustedes mismos y con su familia. Fue un compromiso con su futuro. Ahora, si quieren dejar eso botado por unos pinches pesos, háganlo, nosotros no podemos hacer nada, ni nos vamos a arrodillar a decirle: "¡Ay, por favor, no lo haga!" (Varela, 2007).

Gustavo, otro desmovilizado, comentó desde el otro extremo del salón: "Pero es que nosotros no estuvimos ahí por gusto. Fue por necesidad, y si la necesidad nos vuelve a llevar, pues ¿qué podemos hacer?" (Varela, 2007).

Finalmente, y para dar por terminada la sesión de taller, Camilo les dijo a todos:

> Psicosocial es un espacio para crecer; yo como tutor simplemente debo acompañarlos en ese proceso. Aparte de esto, están las actividades de orden administrativo de la ACR, y lo que más les interesa a ustedes: los pagos. Yo como tutor certifico cuál es su compromiso con el proceso, y de esa manera autorizo los pagos; pero simplemente los autorizo, no tengo la potestad para modificar las políticas. A mí no me digan nada, porque yo no puedo hacer nada, simplemente les informo (Varela, 2007).

Algunos días después Camilo me confesó que aquella tarde de taller él había sentido miedo:

> Daniel, es que no crea, todo ese resentimiento que se almacena en ellos estalla en forma de ira cuando uno menos se lo espera […] Uno nunca sabe cuando la situación esté controlada o no. Pero yo le quiero pedir disculpas a usted, porque no actué como debí haber actuado; me dejé llevar por la tensión de sentirme en peligro, por el miedo, y entonces me salí de mis casillas. Siento vergüenza también con ellos, porque de pronto fui grosero (Varela, 2007).

Me pregunté entonces por qué le avergonzaba a Camilo haberse dejado llevar por el miedo. ¿Era vergüenza de no haber sido un buen burócrata, al no alejarse de factores emocionales que limitan la neutralidad clínica de la intervención psicosocial? ¿Era vergüenza de que al haberse visto envuelto en ese miedo, en esas emociones, se dio cuenta de que se parecía más a ellos de lo que él pensaba? Finalmente me dijo:

> El miedo es una cosa muy verraca, es lo que tiene en jaque a este programa. Cada tres meses hay renuncias masivas de psicólogos, ¿y todo por qué? Porque tienen miedo, y los desmovilizados se aprovechan de esto para intimidarlo a uno.

En efecto, varios tutores habían recibido amenazas por parte de desmovilizados, presionándolos por las firmas que estos cada mes deben emitir a la ACR, para certificar la asistencia de cada participante a los talleres y a los programas de estudio. Con esto, la ACR autoriza el pago del apoyo económico. "Si ve, el miedo es lo que tranca este proceso".

Psicólogos y producción de saberes en la práctica

Varias semanas después de los sucesos narrados en el acápite anterior, Camilo se preparaba para realizar un nuevo taller psicosocial; uno de tantos a los que asistí durante mi trabajo de campo. Él tenía a su cargo dos de las localidades más grandes de Bogotá; en cada una realizaba por lo menos dos talleres semanales, buscando horarios convenientes para todos los participantes. Ese día, por compromisos extraordinarios, Camilo aplazó la sesión de taller hasta las horas de la noche. Cuando el psicólogo me llamó a informarme el cambio de hora, también me ofreció su carro para irme y devolverme. En el camino de ida, mientras conversábamos sobre mi trabajo de investigación, Camilo me comentó:

> El modelo de intervención que propone la ACR es muy psicológico. Yo soy psicólogo, pero debo advertir que los psicólogos a veces tendemos a ser muy teóricos, muy abstractos. Una cosa es la teoría y otra distinta es lo que uno ve cuando está enfrentado a la manera de pensar y comportarse de estos muchachos. Uno es el que debe aprender a entenderlos, para así llegarles. Eso a uno el manual no se lo dice (Varela, 2007).

Le pregunté entonces sobre qué tanta autonomía tenía para rediseñar o proponer nuevas metodologías en sus talleres. Camilo me contestó:

> ¡Nula! La ACR propone el modelo y lo contrata a uno simplemente para que lo ponga en práctica. Lo que pasa es que este señor Gaviria[5], quien trajo el modelo desde Medellín, tiene el capricho académico de demostrar que su propuesta sirve para toda Colombia. Pero es muy distinto como lo ve uno, que es el que está en contacto con ellos todo el tiempo. Las condiciones de Medellín son muy distintas a las de Bogotá. Allá se trataba de actuar sobre muchachos nacidos allí, en las comunas, y con desmovilizados colectivos, es decir, que no tenían el problema de inseguridad que aquí tienen los individuales. Además, muchos de los muchachos que están en Bogotá nunca antes habían pisado una ciudad (Varela, 2007).

La asistencia al taller fue significativamente baja: solo cuatro participantes se animaron a ir bajo la lluvia y el frío de la noche. Esto se prestó para que la sesión, que se proponía tocar el tema de la familia, transcurriera más como un diálogo entre los cuatro desmovilizados, Camilo y yo. El psicólogo nos preguntó, a los excombatientes y a mí, por nuestras historias familiares. Cuando Eduardo, excombatiente de las Farc proveniente de Barrancabermeja, hablaba sobre su padre, Camilo lo interrumpió: "¿A

5 Se refiere a Jorge Fernando Gaviria Vélez, psicólogo, director general del Programa Paz y Reconciliación de la Alcaldía de Medellín y actual docente y asesor de la Unidad de Reintegración Social de la ACR. Véase http://jorgegaviria.blogspot.com/2009/04/jorge-fernando-gaviria-velez.html

usted como papá qué le gustaría repetir del suyo?". Eduardo dio una respuesta que sorprendió a Camilo: "La educación, porque mi papá sí nos enseñó que nunca, nunca, nunca fuéramos a robar; que de mi hija digan 'ahí va esa puta', pero nunca 'ahí va esa ladrona'" (Varela, 2007).

"¿Usted pone a los ladrones en el último escalafón de la jerarquía social?", preguntó el psicólogo. El desmovilizado respondió: "Sí, ellos son un problema, junto con otros antisociales como los marihuaneros y los violadores". Luego, refiriéndose a los tiempos en que estuvo reclutado en la guerrilla, advirtió: "Ladrones, marihuaneros y violadores, si vuelvo a tener el poder, los vuelvo a matar". Los otros tres desmovilizados que nos acompañaban esa noche asintieron diciendo: "Sí, es que esa es la única solución" (Varela, 2007).

A Camilo le inquietaba la facilidad con que estos individuos declaraban la necesidad de eliminar a otros, y les preguntó por sus razones. Los cuatro desmovilizados, que pertenecieron tanto a ejércitos guerrilleros como paramilitares, hicieron alusión a su "ideología". Camilo interrogó sobre a qué ideología se estaban refiriendo: "A la del grupo", respondieron con naturalidad. Camilo se mostraba consternado: ninguno de los desmovilizados sentados esa noche en la mesa toleraba la idea de compartir el mundo con esa clase de individuos (ladrones, marihuaneros y violadores), a quienes culpaban de muchos de los problemas del país. No demoró en decirles: "Ustedes lo que tienen es delirio de justicieros; quieren hacer justicia por sus propias manos e ignoran los procedimientos que tiene el Estado aquí en la vida civil". Eduardo contestó: "¡Eso no es hacer justicia, es poner orden!" (Varela, 2007).

El psicólogo, entrenado en los manuales y categorías que impone el modelo de intervención para la reintegración, pudo haber pensado que lo que estaba viendo no era más que el instinto violento incontrolado que emergía de dicha clase de sujetos. ¿Qué hacer? Camilo intentó cuestionarlos desde la misma situación que como desmovilizados ellos vivían en la ciudad:

> Ustedes han sido capaces de mirar en contexto sus acciones; incluso a veces justifican su participación en la guerra por las circunstancias que entonces vivían: "que no tenían alternativa", "que la vida los condujo", "que ese era el mundo que desde pequeños les tocó vivir", y eso es algo que yo no les cuestiono. Pero, entonces, ¿serían ustedes capaces de mirar en contexto las circunstancias que ese otro ladrón, marihuanero o violador vivió para caer en ese túnel? (Varela, 2007).

A esto los desmovilizados contestaron negativamente:

> Nada justifica que uno caiga en eso. Yo no sé si fue falta de educación o el que nace malo ya está predestinado. Pero el hecho es que ellos son una plaga que hay que eliminar de la forma más efectiva. A la culebra se le mata por la cabeza, y si la culebra acá es el robo, la violación o el vicio, hay que matar ese problema de raíz; y si no lo hace el Estado, pues le toca hacerlo a los grupos armados o al que no le dé miedo. Uno ya no puede porque acá en la ciudad es complicarse la vida, pero créame que si pudiera, lo haría (Varela, 2007).

El rostro de Camilo se debatía entre la inquietud y el horror. Para él, nada justificaba sus palabras, y expresando su inconformidad con ese principio de juicio les dijo:

> Uno como psicólogo se mete a estas carreras a trabajar con dolor humano; pero uno siempre cree que a esas personas es posible transformarlas, hacer que su vida florezca. Para mí es ofuscante, espero que me entiendan, que a un ladrón haya que eliminarlo, que no tenga derecho siquiera a la oportunidad de cambiar. Así como ustedes dicen que detestan los ladrones, los marihuaneros y los violadores, en la sociedad hay personas que en este momento están diciendo "yo odio a los desmovilizados, y si veo uno lo mato". ¿Frente a eso, ustedes que tienen para decir? (Varela, 2007).

Los desmovilizados simplemente asintieron, diciendo que era cierto, y que por tal razón el haber estado en la guerra debe guardarse a manera de secreto. Pero además remarcaron una diferencia entre ellos (los desmovilizados) y los otros (los ladrones), lo que consideraban un equívoco en el racionamiento de Camilo: "Es que su error [refiriéndose a Camilo] está en pensar que ese tipo de personas todavía se pueden cambiar. Esos ya están dañados, es un vicio que tienen y nunca lo van a dejar" (Varela, 2007). Por el contrario, asumían que su vida era un ejemplo de cómo el desmovilizado sí estaba dispuesto a cambiar. Para Camilo, estas palabras solo demostraban que la transformación aún estaba pendiente.

Luego del taller, en el transcurso de regreso tuve la oportunidad de hablar con él de lo acontecido esa noche. Camilo dijo:

> De esta sesión salgo consternado. Creer que el otro es malo por naturaleza y que es necesario eliminarlo es una posición muy fascista. Sin embargo, creo que la sesión sirvió para encontrar la línea dura sobre la que hay que actuar; también creo que me mostró que a su transformación no nos hemos acercado ni a los tobillos. La prueba está en que ellos no cedieron ni poquito (Varela, 2007).

Posteriormente, quedándose pensativo y evocando algunas imágenes en su mente, me relató una experiencia de cuando le realizó la visita domiciliaria[6] a un desmovilizado de las AUC, cuya historia asociaba directamente a lo acontecido esa noche:

> Cuando entré al cuarto, lo primero que me impactó fue una bandera de Colombia extendida y en el centro las siglas AUC; además, el cuarto estaba lleno de fotos de recortes de prensa haciendo referencia al mismo grupo y algunas fotos de cuando él operaba en las filas. Todo el cuarto

6 Además de los talleres psicosociales semanales, cada psicólogo tutor debe monitorear los procesos individuales de 120 desmovilizados. Este monitoreo incluye visitas periódicas a los domicilios de residencia.

> era un homenaje a las Autodefensas Unidas de Colombia. Sin embargo, lo que más me dio certeza de que su mente no había todavía abandonado la ideología de muerte del grupo fue cuando le pregunté por las razones de la crisis depresiva en la que se encontraba sumido. El individuo al comienzo fue reacio a hablar, pero después de un tiempo de yo insistirle, llorando me contó: todo se debía a que él, antes de entrar al grupo, había sido ladrón de motocicletas, y que ahora le era imposible convivir con ese hecho. Nunca se lo había perdonado y nunca se lo iba a perdonar. A veces, decía él, sentía ganas hasta de matarse por ladrón (Varela, 2007).

Sobre esta anécdota, Camilo comentó:

> En ese momento yo no entendía nada. ¿Cómo un posible actor de las más monstruosas masacres podía sentir remordimiento tan solo por haber robado motocicletas? Sin embargo, ahora, después de esta sesión, entiendo mejor las cosas. Daniel, acuérdese que los muchachos esta noche hacían referencia a su "ideología", es decir, a la del grupo armado; la misma ideología que profesaba el muchacho que le cuento con su altar a las AUC. Este programa no se ha detenido a pensar en eso. A nadie acá se le ha ocurrido entrar a estudiar más a fondo los grupos armados por dentro y cómo estos influyen en el comportamiento de los muchachos. El programa cree que ese comportamiento violento solo tiene que ver con su perfil psicológico; pero mire, ¡también tiene que ver con su historia de paso por el grupo armado! […] ¿Cómo hacer para que los desmovilizados se den cuenta de que eso es aprendido, de que no es natural? ¿Cómo apelar a sus conciencias y a su sentido común? ¿Cómo demostrarles que cuando pequeños ellos no pensaban así? (Varela, 2007).

El desconcierto de Camilo con lo acontecido esa noche de taller, más su experiencia de visita domiciliaria a un desmovilizado de las AUC, lo llevó a

iniciar un proceso reflexivo que cuestionaba los principios conceptuales del Programa de Reintegración, lo que previamente he llamado "el discurso de las emociones". Fue evidente para él que las explicaciones de la acción violenta tenían que ver más con su paso por el grupo que con un natural instinto agresivo; que la violencia en ellos no era tan natural como la asumía el modelo de intervención psicosocial, sino que era producto de aprendizajes íntimamente relacionados con su historia en las organizaciones armadas. Con la pregunta "¿cómo hacer para que los desmovilizados se den cuenta de que la violencia es aprendida?", Camilo interpelaba a los desmovilizados pero también al programa, llamando la atención sobre la necesidad de estudiar detenidamente las formas de socialización y aprendizaje en el interior de las organizaciones armadas; en últimas, estudiar esa "ideología" a la que los desmovilizados apelaron esa noche.

El paso de creer en una "violencia natural" a creer en una "violencia aprendida" o "modelada" dentro de un grupo armado cuestiona la imagen de sujeto que el modelo de intervención de la ACR y el mismo Camilo habían previsto: la de aquel sujeto primitivo y reptil dominado por sus impulsos emocionales. Ahora para Camilo el desmovilizado era un sujeto con "sentido común" al cual apelar, y con una historia de violencia previa, marcada por formas de socialización y aprendizajes.

Referencias

Pearl, F. (2007, 22 de agosto). Grabación de la rendición de cuentas de la Presidencia de la República (debate televisado). Canal Institucional.

Programa Paz y Reconciliación (2007). *Del individuo al colectivo, de la persona a la ciudadanía: manual de intervención psicosocial para la reinserción*. Alcaldía de Medellín: Agencia de los Estados Unidos para el Desarrollo Internacional (USAID).

Varela, D. (2007, agosto-noviembre). Diarios de campo de observación etnográfica en talleres psicosociales de la ACR (documento inédito). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Varela, D. (2010). Cuando el intervenido interpela la intervención. Excombatientes de grupos armados ilegales en proceso de reintegración. En Mosquera, C., Martínez, M. y Lorente, B. (Ed.). *Intervención social, cultura y ética: un debate interdisciplinario.* Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Estrategias enunciativas y dispositivos de control discursivo del pasado: violencia y memoria en la enseñanza de las ciencias sociales en Colombia

Jorge Enrique Aponte Otálvaro

Introducción

En este texto se presentan los avances teóricos y metodológicos de una tesis de Maestría en Estudios Sociales adelantada en la Universidad Pedagógica Nacional. En esta investigación se abordaron las estrategias enunciativas sobre la memoria nacional colombiana en el discurso educativo de las ciencias sociales escolares. Para este documento se retoman los desarrollos analíticos y teóricos de dicha investigación, pretendiendo determinar las estrategias de producción enunciativa sobre las memorias de la violencia que

* Licenciado en Educación Básica con Énfasis en Ciencias Sociales de la Universidad Distrital Francisco José de Caldas. Magíster en Estudios Sociales de la Universidad Pedagógica Nacional. Docente catedrático de la Universidad Pedagógica Nacional, Licenciatura en Ciencias Sociales. Docente catedrático de la Universidad Distrital Francisco José de Caldas, Licenciatura en Pedagogía Infantil. Investigador del grupo Cyberia de la Universidad Distrital Francisco José de Caldas. Correo electrónico: jeaponteo@gmail.com

agencia la escuela, la cual es comprendida como un dispositivo de control discursivo de la memoria.

En específico se analiza el campo de saber de las ciencias sociales en el ámbito escolar y la narrativa acerca de los fenómenos de violencia política entre los años 1970 y 2000. Lo anterior partiendo de la apuesta teórica que presupone como tarea fundamental hacer explícitas las modalidades de enunciación y los regímenes de verdad que determinan las prácticas escolares en esta área del saber escolar, lo cual permitirá identificar las tecnologías de apropiación, producción y difusión de sentidos del pasado.

Memoria oficial

En los estudios de la memoria se han ostentado tres interrogantes fundamentales: quién hace memoria, qué se recuerda y cómo se elaboran las memorias. Respecto al primer cuestionamiento, se ha indagado sobre los sujetos de las memorias, las organizaciones sociales o los agentes que demandan ejercicios de memoria en medio de los traumas sociales y los conflictos sin sublimar. En relación con el qué se recuerda, los estudios de la memoria abordan los contenidos de los recuerdos, inquiriendo por las narrativas, los significados y los sentidos que toman los hechos del pasado. Finalmente, la incógnita sobre el cómo trata de comprender los mecanismos por medio de los cuales la sociedad y los sujetos elaboran sus recuerdos.

Acerca de este último interrogante se ha establecido que en las sociedades contemporáneas existen agentes e instituciones que producen, reproducen u obliteran algunos discursos del pasado. Entre ellos, los más preeminentes en la argumentación académica han sido las instituciones estatales, los medios tecnológicos de información y las disciplinas investigativas, tales como la historia y la escuela. Existen, entonces, agentes que logran mayor difusión y potencia en sus narrativas, mientras que otros son cegados en sus interpretaciones y producciones de sentido sobre el pasado. A las memorias de mayor extensión y niveles de aceptabilidad pública, los estudios de la

memoria las han denominado "memorias oficiales" (Jelin, 2002), "memorias hegemónicas" (Aguilar, 2008) o "memorias fuertes" (Traverso, 2007); y a las de menor difusión y niveles de aceptabilidad, "memorias otras", "memorias disidentes" (Gnecco, 2000) o "memorias débiles" (Traverso, 2007).

En este marco comprensivo acerca del cómo se elaboran las memorias, son escasos los análisis sobre los medios de los cuales se valen los agentes sociales para osificar determinada interpretación del pasado en los discursos cotidianos de la sociedad. Aún no se ha explorado en filigrana los procedimientos que permiten que una memoria se posicione como hegemónica. De este modo, partimos por considerar como precario el argumento que considera que las memorias fuertes logran este estatuto gracias a la fortaleza del aparato estatal o a la imposición unidireccional de los medios tecnológicos de información.

La memoria colectiva genera procedimientos de control social e institucional que la convierten en memoria oficial. En esta se encuentran determinadas sus condiciones de utilización y circulación. Al respecto, Aguilar (2006) afirma:

> Las memorias colectivas son intermitentemente revividas mediante ceremonias y ritos públicos que pretenden legitimar un presente enraizado en una tradición propia, a la vez que socializar a los nuevos ciudadanos en las tradiciones comunitarias mediante la evocación de un pasado común, generalmente glorioso (p. 6).

Para Jelin (2002), las memorias oficiales son "una versión de la historia que, junto con los símbolos patrios, monumentos y panteones de héroes nacionales, [pueden] servir como nodo central de identificación y de anclaje de la identidad nacional" (p. 40). En el análisis de este gran relato, Jelin considera que se trata del estudio de los procesos y actores que intervienen en el trabajo de construcción y formalización de la memoria de la nación.

En este proyecto se pregunta: ¿quiénes son esos actores? ¿Con quiénes se enfrentan o dialogan en ese proceso de construcción del gran relato?:

> Se trata de actores que luchan por el poder, que legitiman su posición en vínculos privilegiados con el pasado, afirmando su continuidad o su ruptura. En estos intentos, sin duda los agentes estatales tienen un papel y un peso central para establecer y elaborar la historia/memoria oficial. Se torna necesario centrar la mirada sobre conflictos y disputas en la interpretación y sentido del pasado, *y en el proceso* por el cual algunos relatos logran desplazar a otros y convertirse en hegemónicos (Jelin, 2002, p. 40).

Para Jelin, esta historia/memoria oficial tiene como propósito definir y reforzar los sentimientos de pertenencia, la cohesión social y, en general, los puntos de referencia que permiten encuadrar las memorias de un grupo en un contexto nacional. Como toda narrativa, esta memoria oficial es selectiva, en tanto opaca y oculta la acción de otros agentes que no hacen parte constitutiva de la narrativa de los héroes o del Estado. Así, esta memoria se convierte en hegemónica y, por tanto, su circulación es mayor.

Siguiendo en parte la línea conceptual planteada por Jelin, Aguilar (2008) denomina a la memoria oficial como "memoria hegemónica", comprendiéndola como las narrativas y la producción de sentido del pasado que se elabora desde los Estados, pero también como aquella que es dominante en los medios de comunicación, en los discursos cotidianos, en el arte o en la literatura. A su vez, en consonancia con lo expuesto por Jelin, Traverso (2007) propone que la configuración de una memoria oficial pasa por la definición de unas memorias fuertes y memorias débiles:

> Hay memorias oficiales alimentadas por instituciones, incluso Estados, y memorias subterráneas, escondidas o prohibidas. La visibilidad y el reconocimiento de una memoria dependen también de la fuerza de

> quienes la portan. Dicho de otra manera, hay memorias fuertes y memorias débiles (p. 48).

La fuerza de una memoria es identificada por su reconocimiento público e institucional, más que por el ejercicio que de ella realice una fuerza estatal; aspecto contrario a lo planteado por Jelin. Sin embargo, los dos autores comparten la idea de que las memorias oficiales o fuertes corren el riesgo de aplastar las memorias débiles, es decir, aquellas que no cuentan con mayor circulación.

En su estudio fenomenológico de la memoria, Ricœur (2008) retoma este tratamiento de la memoria oficial como aquella memoria colectiva que es instaurada por y desde el Estado. Asimismo señala que uno de los papeles de esta memoria oficial-estatal es el de construir la identidad colectiva o nacional. Frente a ello, Ricœur le otorga un papel fundamental a la actividad de la historia crítica, que estaría en oposición a la historia oficial, señalando que su función es develar esta memoria oficial, es decir, develar la producción de sentido que desde allí se hace, en sus olvidos, omisiones y resultados. Ricœur (1998) señala:

> Lo que está en juego en este punto es la identidad que trata de justificar la historia oficial […] Lo más difícil no es contar de otra manera o dejarse contar por otros, sino contar de otra manera los acontecimientos fundadores de nuestra propia identidad colectiva, principalmente nacional (Ricœur, 1998, p. 48).

En suma, se opta por comprender a la memoria oficial como un régimen de verdad sobre el pasado y el sentido que se le otorga, en relación con la configuración de una narrativa que en el contexto social específico está bajo los cánones de la economía política de la verdad. Esta memoria oficial tiene en mira instituir una narrativa que expresa o da cuenta del pasado de las sociedades. En estos relatos se hilan tramas que pretenden dar forma a lo

que la sociedad es, a cómo se ve a sí misma y a cómo quiere ser vista por otras colectividades. Esta forma de relacionarse con el pasado se ha asociado a una tecnología de apropiación y uso del pasado, comprendiendo los hechos pasados en el marco de un esquema de verdad yconfigurando un relato único, una narrativa común de la colectividad. La principal función de esta tecnología de la memoria será la de configurar un relato del pasado que se convierta en mito fundador de la colectividad.

Vale señalar que estas narrativas sobre el pasado están en disputa –como lo indican Traverso, Jelin y Ricœur– en un campo que no es homogéneo; por tanto, logran un estatuto más fuerte aquellas memorias que alcanzan mayor circulación en el escenario público. Por lo general, el mecanismo privilegiado por medio del cual una narrativa sobre el pasado logra imponerse sobre otra es el agenciamiento, producción y regulación que hacen las instituciones del Estado sobre dicha narrativa. Aunque, como se ha mencionado, no es el mecanismo exclusivo.

Estrategias de fijación de la memoria

En la investigación adelantada se determinaron tres estrategias de fijación, con base en los planteamientos de Lechner (1999) sobre la producción de sentidos e imaginarios de nación por medio de la memoria y la historia. La primera de ellas es la *repetición*, estrategia enunciativa por medio de la cual se realizan constantes reiteraciones de eventos pasados, formas de esquematización o saturación de imágenes que tienen por objetivo ocultar, en un solo relato homogéneo y coherente, las figuras o los detalles resaltables. Una segunda estrategia es la *sobreproyección*, en la cual se favorecen ciertas figuras o fechas simbólicas del pasado que exaltan el presente. La tercera y última estrategia de fijación es la *descontextualización*, en la cual se relacionan figuras y fechas de disímiles épocas, dejando al hecho histórico desprovisto de su propio contexto y, de este modo, transformando la figura o el acontecimiento en un mito atemporal que busca legitimar políticas del presente.

Dispositivos de control: la escuela y la enseñanza de las ciencias sociales

La memoria oficial cuenta con la escuela como procedimiento o dispositivo de control del discurso. Ha sido una apuesta teórica demostrar en esta investigación que la memoria oficial tiene en las prácticas escolares un lugar privilegiado de producción, regulación, transmisión, exclusión y control del discurso sobre el pasado de las sociedades. Sobre el rol de la escuela en este ejercicio de control discursivo vale recordar lo expuesto por Foucault (1999) cuando aseveraba:

> La educación, por más que sea de derecho, es el instrumento gracias al cual todo individuo en una sociedad como la nuestra puede acceder a no importa qué tipo de discurso; se sabe que sigue en su distribución, en lo que permite y en lo que impide, las líneas que le vienen marcadas por las distancias, las oposiciones y las luchas sociales. Todo sistema de educación es una forma política de mantener o de modificar la adecuación de los discursos, con los saberes y los poderes que implican (p. 37).

En la educación se mantiene o se transforma el discurso, se le otorgan líneas de aplicabilidad que permiten definir aquello que puede ser dicho o, en nuestro caso, que puede ser recordado. Al respecto, Jelin y Lorenz (2004) afirman:

> El espacio escolar es clave para la transmisión de conocimientos específicos, pero también se espera que lo sea para la transmisión de valores y reglas sociales. Por añadidura, también se lo ve como clave para la construcción de identidades colectivas, especialmente aquellas concentradas en torno a la idea de nación (p. 2).

Al ser la memoria una construcción social que es regulada, la escuela no solo transmite unidireccionalmente los hechos del pasado a las nuevas generaciones; por el contrario, en la escuelas confluyen diversos actores que

van desde los estudiantes y docentes, hasta las directivas, padres de familia, medios de comunicación y políticas oficiales, cada uno con interpretaciones diferentes sobre los hechos del pasado (Jelin y Lorenz, 2004).

En la escuela, la memoria nacional es construida. Su estatuto de verdad es otorgado en gran medida por los ejercicios de evocación que se realizan en los programas y en las prácticas escolares. "En el espacio escolar, la memoria tiene que ver con la constitución de un presente y un futuro […], con la construcción de vínculos sociales y con la transmisión de códigos y experiencias colectivas" (Finocchio, 1999, p. 5, citado en Lorenz, 2004, p. 97). Aunque hasta el momento se ha establecido que la escuela es un lugar de producción y control discursivo del pasado, no todos los saberes escolares que en ella confluyen operan o adquieren total relevancia. Es pródigamente compartida la idea de que la enseñanza de las ciencias sociales tiene un papel principal en la elaboración de narrativas sobre el pasado.

La enseñanza de las ciencias sociales en Colombia ha actuado como un dispositivo para la transmisión y el sustento de un relato común sobre el pasado. Esta narrativa tradicional o memoria ha perdurado durante décadas en la estructura memorística de nuestra sociedad, transmitiéndose por generaciones como un recuerdo común y expresado por medio de recursos como la reiteración, la sobreproyección y la descontextualización; procedimientos enunciativos que son latentes en los libros de texto, programas de estudio, material didáctico, planeadores escolares, revistas especializadas y cuadernos de ciencias sociales.

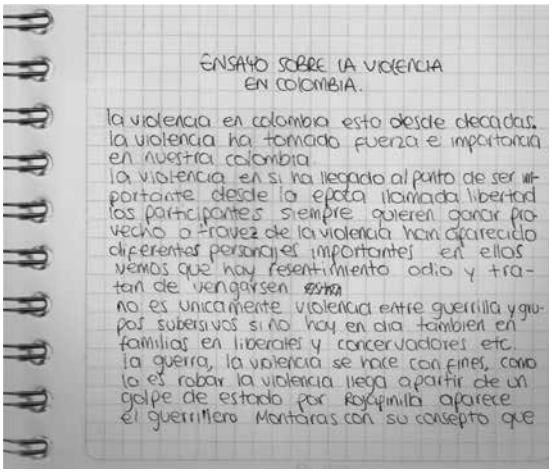
La repetición se manifiesta en la fijación de fechas conmemorativas, implantando lugares de festejo y recuerdo sobre el conflicto armado y los fenómenos de violencia política del país. Por ejemplo, en la siguiente cita extraída de un libro de texto de los años noventa se pone de manifiesto la interpretación sobre los procesos de masacre y genocidio del cual hicieron parte los asesinatos de Jaime Pardo Leal y Bernardo Jaramillo, que se relacionan con otros asesinatos de candidatos a la presidencia de esta época:

> Durante los últimos meses del gobierno de Virgilio Barco se tuvieron elecciones para elegir [sic] los miembros del Congreso, las asambleas departamentales, los concejos municipales, los alcaldes y el presidente. Igualmente, se hizo una votación entre los liberales para decidir quién debía ser el candidato de ese partido a la presidencia. Estos procesos electorales estuvieron acompañados de muchos actos de violencia. Entre agosto de 1989 y abril de 1990 fueron asesinados tres candidatos presidenciales. El primero de ellos fue el precandidato liberal Luis Carlos Galán Sarmiento, quien fue abatido durante una manifestación política en Soacha. Unos meses después, en el aeropuerto de Bogotá fue asesinado Bernardo Jaramillo Ossa, candidato de la Unión Patriótica (Ardila y Vasco, 1991, p. 131).

Otra manifestación de la estrategia de reiteración se presenta en los cuadernos de ciencias sociales. Hoy en día son más sobresalientes u abordados hechos generalizables del pasado que no permiten la fijación de una posición crítica por parte de los estudiantes, quienes asumen actividades reiterativas como la elaboración de biografías de personajes víctimas de la violencia, en las que en particular sobresale la figura de Luis Carlos Galán (ver figura 1). En uno de estos cuadernos se encuentra una actividad en la cual le proponen al estudiante realizar un ensayo sobre la violencia en Colombia. Las primeras líneas del texto del estudiante dice así:

> La violencia en Colombia está desde décadas. La violencia ha tomado fuerza e importancia en nuestra Colombia. La violencia en sí ha llegado al punto de ser importante desde la época llamada liberal. Los participantes siempre quieren ganar provecho. A través de la violencia han aparecido diferentes personajes importantes, en ellos vemos que hay resentimiento, odio y tratan de vengarse...

Figura 1. Cuaderno de ciencias sociales


ENSAYO SOBRE LA VIOLENCIA
EN COLOMBIA.

la violencia en colombia esto desde decadas.
la violencia ha tomado fuerza e importancia
en nuestra colombia
la violencia en si ha llegado al punto de ser im-
portante desde la epoca llamada libertad
los participantes siempre quieren ganar pro-
vecho o provez de la violencia han aparecido
diferentes personajes importantes en ellas
vemos que hay resentimiento odio y tra-
tan de vengarsen
no es unicamente violencia entre guerrilla y gru-
pos subersivos si no hay en dia tambien en
familias en liberales y concervadores etc.
la guerra, la violencia se hace con fines, como
lo es robar la violencia llega a partir de un
golpe de estado por Rojaspinilla aparece
el guerrillero Manuelas con su consepto que

Fuente: autor

La sobreproyección y descontextualización se hacen manifiestas en la elección de ciertas figuras y fechas que son reiteradas, pero que además son tomadas como referentes del presente. Tales son los casos del denominado "Bogotazo", el cual es definido como un hito fundacional de la violencia en el país. El modelo de este hito es la imagen de Jorge Eliécer Gaitán (figura 2), que es representado en las fotografías de siempre, omitiendo los programas políticos, el grueso del movimiento que en su momento lideró o los asesinatos previos al magnicidio de Gaitán.

Figura 2. Libro de texto de los años noventa

Fuente: autor

En este hito, otro aspecto fundamental es la representación del caos que simboliza esta fecha. La violencia está asociada al barullo o al desconcierto de los desmadres del pueblo del Bogotazo, quienes desprovistos de un líder se manifiestan anárquicamente (figura 3). De nuevo, los textos escolares, los programas de estudio y las prácticas de enseñanza de las ciencias sociales desconocen los desarrollos investigativos de la historiografía contemporánea, que revitalizan los testimonios de personas activistas y espectadores de esta época y dan cuenta de desarrollos distintos a este hecho.

Figura 3. Libro de texto de los años noventa (fotografía sobre el Bogotazo)

Cómo se inició la Violencia

La Violencia se comenzó a gestar durante la presidencia de Mariano Ospina Pérez a causa del enfrentamiento entre liberales y conservadores. Este fenómeno se inició en el campo y luego pasó a las ciudades. En estas últimas se expresó en la represión de que fue objeto el movimiento sindical que contaba con el visto bueno del partido liberal.

El gobierno de Mariano Ospina Pérez

Luego del año de gobierno de **Alberto Lleras Camargo**, llegó al poder Mariano Ospina Pérez quien impulsó un gobierno de **"Unión Nacional"**, por medio del cual quiso darles participación a los liberales en el gobierno. Sin embargo, los liberales no aceptaron y pasaron a la oposición. En consecuencia, los conservadores asumieron todo el poder e impulsaron en las regiones una recuperación de los cargos públicos que se encontraban en manos de los liberales. Esta lucha por el poder político en las regiones fue una de las principales causas de la Violencia.

En algunas regiones, el panorama de violencia fue aprovechado por latifundistas y terratenientes para apropiarse de las tierras de campesinos y colonos, a quienes asesinaron o desplazaron de sus propiedades.

Ante tal situación, la reacción de los liberales no se hizo esperar y defendieron lo que habían ganado.

Sin embargo, la respuesta del presidente Ospina Pérez frente a los innumerables hechos de violencia, fue conformar una **Policía Política**, POPOL, cuya función consistió en vigilar los sindicatos y actividades políticas de los seguidores del partido liberal. De esta forma, el gobierno tomó partido a favor de su bando, politizando los organismos de seguridad los cuales persiguieron al movimiento sindical, a los líderes populares y a los seguidores del partido liberal. Esta actitud del gobierno agudizó aun más el conflicto.

► *Mariano Ospina*

En este contexto el gaitanismo cobró fuerza, pues l
Jorge Eliécer Gaitán, quien denunció al gobierno co
servador como causante de la violencia en contra de l
liberales y recogió el inconformismo de las masas p
medio de un discurso populista, en contra de las oligu
quías y a favor de los intereses del pueblo. Así, para el a
1948, Gaitán se perfilaba como el próximo presidente.

► *Jorge Eliécer Gaitán se dirige a la multitud*

165

Fuente: autor

Estos hechos son cooptados de sus complejos escenarios históricos concretos. Así, se retoman en un afán ejemplarizante, con la pretensión de tomar lecciones morales del pasado o, como se mencionó anteriormente, despropiar el carácter o los detalles del hecho violento concreto, en función de justificar políticas del presente.

Esta producción discursiva sobre los fenómenos de violencia política en Colombia –discursos que se reproducen desde las ciencias sociales– son un ámbito de saber inmediato a la producción de sentidos sobre el pasado, ya sea por su fuerte carácter axiológico y formativo, en el cual se parte de conocer fenómenos históricos del pasado como datos ejemplarizantes; o

porque se relaciona el conocimiento del pasado con esta área, desde cierta naturalización de su rol.

Es así como las memorias silenciadas por discursos oficiales no han sido suprimidas solamente porque puedan estar fuertemente agenciadas por instituciones estatales, porque tengan a su disposición mayores recursos para su reconocimiento público o porque se haya favorecido la eliminación de los sujetos de estas memorias. A partir de lo sucintamente expuesto, se podría considerar que las memorias oficiales adquieren su estatus por los dispositivos de control discursivo (la escuela y las ciencias sociales escolares) y por las estrategias de apropiación-reproducción con los que cuenta, permitiéndole erigirse como discurso verdadero. Por esta vía, las memorias oficiales regulan el uso del pasado de las colectividades en una "economía política de la verdad" (Foucault, 1994). Es así como la memoria oficial se instituye como un régimen de verdad que define aquello que las sociedades han sido en su pasado, determinando aquello que es en el presente y en sus horizontes futuros.

Referencias

Aguilar, P. (2006). Aproximaciones teóricas y analísticas al concepto de memoria histórica: la memoria histórica de la guerra civil española, 1936-1939. Documentos de trabajo del seminario de historia contemporánea. Instituto Universitario Ortega y Gasset.

Aguilar, P. (2008). *Políticas de la memoria y memorias de la política: el caso español en perspectiva comparada*. Madrid: Alianza.

Ardila, R. y Vasco, E. (1991). *Protagonistas 5: serie de ciencias sociales integradas*. Bogotá: Norma.

Foucault, M. (1994). *Microfísica del poder*. Madrid: Planeta.

Foucault, M. (1999). *El orden del discurso*. Buenos Aires: Tusquets.

Gnecco, C. (2000). Historias hegemónicas, historias disidentes: la domesticación política de la memoria social. En: Gnecco C. y Zambrano, M. (2000). *Memorias hegemónicas, memorias disidentes, el pasado como política de la historia*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.

Jelin, E. (2002). *Los trabajos de la memoria*. Madrid: Siglo XXI.

Jelin, E. y Lorenz, F. (comps.) (2003). *Educación y memoria. La escuela elabora el pasado*. Madrid: Siglo XXI.

Lechner, N. (1999). Orden y memoria. En Sánchez, G. y Wills, M. (Comps.). *Museo, memoria y Nación*. Bogotá: Ministerio de Cultura, Ministerio de Educación, Universidad Nacional.

Reyes, C. et ál. (1996). *Sociedades, civilizaciones y culturas: ciencias sociales 9*. Bogotá: Susaeta.

Ricœur, P. (1999). *La lectura del tiempo pasado: memoria y olvido*. Madrid: Arrecife.

Ricœur, P. (2008). *La memoria, la historia, el olvido*. Argentina: Fondo de Cultura Económica.

Rueda, W. et ál. (2004). *Contextos sociales 9*. Bogotá: Santillana.

Traverso, E. (2007). *El pasado. Instrucciones de uso. Historia, memoria, política*. Barcelona: Marcial Pons.

Instituciones de memoria sobre el conflicto armado colombiano y su papel en la producción de iniciativas y constitución discursiva de sujetos*

Nathalia Martínez Mora, Orlando Silva Briceño

Introducción

El texto presenta un avance de la investigación "Instituciones y políticas de la memoria sobre el conflicto armado colombiano", desarrollada desde el mes de marzo del 2010 por el grupo de investigación Cyberia de la Universidad Distrital Francisco José de Caldas. El objetivo central de esta investigación es determinar cuáles son las iniciativas públicas oficiales

* El presente texto es resultado de una investigación financiada por el Centro de Investigaciones y Desarrollo Científico de la Universidad Distrital Francisco José de Caldas y hace parte del desarrollo de la línea de investigación en Memoria y Conflicto del Instituto para la Pedagogía, la Paz y el Conflicto Urbano (Ipazud), de la misma universidad

** Docente e investigadora de la Corporación Universitaria Minuto de Dios. Integrante del grupo de investigación Cyberia de la Universidad Distrital Francisco José de Caldas. Correo electrónico: nathaliamartinezm@gmail.com

*** Docente de la universidad Distrital Francisco José de Caldas. Director del grupo de investigación Cyberia de la misma institución. Correo electrónico: orlandosilvab@gmail.com

y no oficiales, al igual que los dispositivos y discursos que se constituyen en políticas de las memorias sobre el conflicto armado interno colombiano, promovidos por cinco instituciones públicas: la Comisión Nacional de Reparación y Reconciliación (CNRR), la Comisión de Memoria Histórica, el Movimiento Nacional de Víctimas de Crímenes de Estado (Movice), el Proyecto Colombia Nunca Más y la Asociación de Familiares de Detenidos Desaparecidos (Asfaddes).

En el documento se particularizan los hallazgos referidos a la constitución de los sujetos del conflicto armado: sujeto-víctima y sujeto de derecho, que emergieron en la documentación analizada a partir de los procesos impulsados por las instituciones de memoria y por efecto de la disputa jurídica y el reconocimiento social y político de las personas que luchan por dicho reconocimiento ante el Estado colombiano. La estructura del texto está dividida en tres apartados: en el primero se despliegan las categorías conceptuales trabajadas en la investigación, tales como "políticas de la memoria", "luchas políticas por la memoria" e "instituciones de memoria", consideradas claves analíticas para abordar el problema de investigación propuesto; el segundo apartado muestra un balance sobre la producción académica, iconográfica, documental y testimonial de estas instituciones durante el periodo 2008-2010, al igual que aborda una aproximación a los lugares políticos desde donde se agencia la memoria del conflicto en el país; el tercer apartado presenta una mirada a la constitución discursiva del sujeto del conflicto armado, mediante la múltiple producción de las instituciones de memoria.

El análisis de estos procesos se realiza tomando como marco el enfoque genealógico-arqueológico a partir de los desarrollos de Michel Foucault. Este enfoque es entendido como una ruta de investigación que brinda orientaciones teóricas y metodológicas, permitiendo construir "el mismo proceso de investigación en una dinámica de reflexividad, como una caja de herramientas singular para cada proceso, y por eso no es repetible ni replicable en otros" (Cyberia, 2009, p. 188), sin desconocer, claro está, la ampliación

y complejización de distintos campos de investigación. El trabajo analítico e investigativo se configura alrededor de la descripción de los discursos como prácticas de acontecimientos discursivos y no discursivos, mas no en su interpretación. De esta manera, el estudio que se esboza en los tres apartados del presente documento se orienta al análisis de los enunciados sobre la memoria y a su correlación con los enunciados sobre verdad, justicia y reparación, pues son estas categorías las que aparecen en un vínculo permanente con la memoria del conflicto y con la configuración discursiva de unos sujetos específicos en este contexto.

Referentes conceptuales

Las categorías conceptuales que se presentan de manera breve en este apartado son: *políticas de la memoria*, desde las orientaciones de Aguilar (2008); *luchas políticas por la memoria*, propuesta por Jelin (2002); e *instituciones de memoria*, que surge en esta investigación como una aproximación conceptual al abordaje de la memoria desde el contexto colombiano. A la luz de estas categorías se realiza la discusión en torno a la configuración y consolidación de múltiples iniciativas de memoria sobre el conflicto en Colombia, producidas y agenciadas por las organizaciones mencionadas anteriormente. Asimismo, se reflexiona sobre la puesta en juego de la constitución discursiva de sujetos del conflicto armado.

Políticas de la memoria

Para abordar la categoría "políticas de la memoria" es necesario retomar los aportes teóricos de Aguilar (2008), quien las considera como aquellas "iniciativas de carácter público destinadas a difundir o consolidar una determinada interpretación de algún acontecimiento del pasado de gran relevancia para determinados grupos sociales o políticos, o para el conjunto de un país" (p. 53); pueden ser oficiales o no oficiales y están relacionadas con los *emisores* de interpretaciones del pasado, los cuales poseen mayor acceso

a los medios de difusión (medios de comunicación, programas escolares) para transmitirlas. Entre los sujetos o instituciones que podrían estimarse "emisores" están las autoridades públicas, los partidos políticos, los líderes de opinión y las organizaciones de la sociedad civil que cuentan con la probabilidad y los medios de hacer visibles las memorias que agencian.

Para la autora, las políticas de la memoria son equiparables a la categoría "memorias dominantes" de Henry Rousso, definidas como las memorias más representadas en los medios de comunicación y que disponen de mayor transmisión. Estas memorias son distintas a las "memorias hegemónicas", entendidas como las visiones compartidas por diversos sectores de la sociedad. Un grupo puede compartir una versión generalizada y aceptada por todos sus miembros sobre algún acontecimiento, convirtiéndose en una memoria hegemónica; pero si esa institución no cuenta con las posibilidades de hacerla pública y extender esa versión, no se constituye en una política de la memoria.

El campo de la memoria ha estado atravesado por continuas discusiones y confrontaciones teóricas que configuran su singularidad y lo complejizan, como es el caso del debate entre la memoria social y la memoria histórica. La primera se refiere a los sucesos vividos por los sujetos, que parten de la experiencia del suceso; la segunda, a la interpretación de un pasado compartido de forma mayoritaria, que es transmitido por aquellos que fueron testigos. En uno u otro caso, la existencia de variedad de emisores en un contexto determinado expresan la multiplicidad de políticas de la memoria que se hallan en disputas constantes.

Luchas políticas por la memoria

En el marco de las aperturas políticas que permiten la visibilización de memorias ocultas y excluidas del escenario público, Jelin (2002) afirma que se manifiesta la aparición de luchas políticas, a través de una multiplicidad de

actores que presentan reivindicaciones, exigencias y reclamos por el reconocimiento de su versión:

> Las memorias de quienes fueron oprimidos y marginalizados –en el extremo, quienes fueron directamente afectados en su integridad física por muertes, desapariciones forzadas, torturas, exilios y encierros– surgen con una doble pretensión: la de dar la versión "verdadera" de la historia a partir de su memoria y la de reclamar justicia (p. 43).

Con ello se muestra que el sentido por el pasado, basado en la búsqueda de la justicia en el presente, permite que la memoria se articule al pedido de verdad y de justicia. Las aperturas políticas no sugieren necesariamente una posición contrapuesta entre el Estado y la sociedad; por el contrario, lo que se evidencia es la pluralidad de actores con una variedad de expectativas sobre el futuro en relación con el pasado conflictivo. Tampoco podría decirse que el Estado proporcione una visión unívoca, pues en medio de las transiciones se producen lecturas del pasado diversas, acordes con un proyecto y una expectativa política específicos.

Las luchas políticas inician con el acontecimiento violento o conflictivo, cuyo eje de disputa se centra en la interpretación que se produce sobre tal acontecimiento; asimismo, en su representación comportan cuestiones acerca del cómo debe ser transmitido y quién decidirá qué y cómo se hará. Además, en el proceso investigativo se pudo determinar que las luchas se generan también en relación con las acciones judiciales emprendidas, los reconocimientos simbólicos y las fechas, los aniversarios y las conmemoraciones. En suma, se podría decir que estas luchas se expresan alrededor del significado que se le otorga al acontecimiento conflictivo, formando parte de las estrategias e iniciativas de memoria que se propongan para generar la aceptación en el ámbito público de este sentido que se agencia.

Instituciones de memoria

En las sociedades contemporáneas, los procesos de recuperación y construcción de memorias han cobrado gran importancia en los ámbitos social, político y cultural –de manera especial en contextos que han vivido sucesos conflictivos–, como forma de afrontar un pasado que ha sido traumático en función del presente y con expectativas hacia el futuro. En el caso colombiano, estos procesos son liderados por organizaciones de la sociedad civil, asociaciones de víctimas o comisiones del sector oficial, que se convierten en instituciones de memoria en la medida en que agencian políticas de la memoria sobre el conflicto armado.

Estas instituciones, que no se limitan a una existencia material, se hallan en relación constante con los discursos, otras instituciones y los sujetos de saber. Estos sujetos ponen en juego los enunciados y las prácticas de saber sobre el conflicto armado colombiano y despliegan un orden del discurso (Foucault, 1999), pues se encargan de legitimar el orden de las leyes que rigen los discursos, de imponerles formas ritualizadas, de producirlos, controlarlos, seleccionarlos y distribuirlos, de acuerdo con procedimientos que pretenden evitar sus efectos y peligros. De esta manera, los discursos sobre el conflicto armado que son producidos por las instituciones de memoria se hallan enmarcados bajo sistemas de exclusión, estableciendo regímenes de verdad acerca de este fenómeno, es decir, determinando el saber que puede circular, fijando sus límites y las condiciones de su utilización y precisando el lugar de enunciación de los sujetos que tienen validez para pronunciar ese saber.

Las instituciones de memoria promueven y agencian las políticas de la memoria del conflicto armado mediante diversidad de estrategias, las cuales, de acuerdo con su carácter institucional, se manifiestan en leyes, proyectos, eventos académicos, comunitarios y artísticos. Con ello se construye multiplicidad de sentidos y significados sobre el pasado reciente colombiano.

Instituciones y agenciamiento de la memoria

Las acciones relacionadas con las memorias del conflicto armado interno colombiano permiten establecer lugares políticos diferentes a desde los cuales son generadas, haciéndolas coincidentes, heterogéneas, complementarias, dependientes, interdependientes unas de otras. Actualmente es posible evidenciar que la construcción de memoria sobre el conflicto armado interno colombiano ocurre esencialmente desde cuatro lugares, de acuerdo con su nivel de discusión y producción: el oficial, las organizaciones sociales, la comunidad académica y la comunidad artística. A continuación se exponen la manera en que se están agenciando e institucionalizando iniciativas de memoria desde los dos primeros lugares señalados –las propuestas estatales y las propuestas de las organizaciones sociales–, debido a su grado de desarrollo y difusión durante los últimos años en Colombia.

Proyectos estatales de construcción de memoria histórica

Las propuestas estatales de construcción de memoria sobre el conflicto armado colombiano han tenido lugar en cuatro instituciones: la primera de ellas es el Congreso de la República, que desde el 2007 adelantó la discusión del Proyecto de Ley de Víctimas (en un inicio, Ley 157 de 2007)[1], que pretende decretar medidas de atención y asistencia a la reparación integral de las víctimas del conflicto armado interno, algunas de ellas referidas a la "preservación de las memoria". En la investigación, las disposiciones de esta ley relacionadas con la memoria del conflicto son consideradas, de acuerdo con la conceptualización presentada en el primer apartado, uno de los componentes de las políticas de memoria que actualmente se adelantan en Colombia, entre otras razones, debido a las eminentes confrontaciones con varios sectores que trabajan en la construcción de memoria del

1 La Ley de Víctimas y Restitución de Tierras fue asumida por la presidencia de Juan Manuel Santos como una de sus principales banderas y terminó siendo sancionada el 10 de junio del 2011, tras varios años de discusión en el Congreso de la República.

conflicto armado colombiano, las pocas acciones que contempla esta ley en relación con la no repetición de los hechos, el desconocimiento de los derechos que ha reconocido el ámbito internacional en el tema y la falta de discriminación entre las víctimas del paramilitarismo, las víctimas de los crímenes de Estado y las víctimas de la guerrilla.

Otra de las instituciones es la Alcaldía Mayor de Bogotá, que en su Plan de Desarrollo "Bogotá positiva, para vivir mejor" y en el marco del bicentenario de la Independencia viene promoviendo la creación del Centro de Memoria, Paz y Reconciliación en Colombia, cuyo objetivo principal es la recuperación de la verdad histórica, a la vez que pretende situar la memoria en el centro de interés, favoreciendo la reparación de las víctimas del conflicto mediante acciones simbólicas, en aras de la construcción del país con expectativas hacia el futuro. El Centro de Memoria, Paz y Reconciliación es concebido como un espacio de pedagogía y reflexión sobre el pasado y el presente del país y se encuentra en una primera fase de creación a través del centro virtual (www.centromemoria.gov.co/), que está constituido por diferentes espacios[2] cuyo objetivo consiste en materializar el empeño de construir memoria a partir de las víctimas e impulsar el respeto y cumplimiento de los derechos humanos y la búsqueda de la paz. En diciembre del 2012 se inaugurará el Centro en el Parque de la Reconciliación.

Por otra parte, en conjunto con la Procuraduría General de la Nación y el Archivo Distrital, se llevó a cabo el seminario internacional "Archivos, Memoria y Derecho a la Verdad", los días 26, 27 y 28 del mes de noviembre del 2008, que contó con la participación de once especialistas en estos temas y con el apoyo del Instituto Pensar de la Universidad Javeriana. Igualmente, el Instituto Distrital de Patrimonio Cultural, entidad adscrita a la Secretaría de Cultura, Recreación y Deporte, realizó la convocatoria

2 Los espacios virtuales del centro son: Noticias, Museo virtual, Proyecto de Cartografía de la Memoria de Bogotá, Los recordamos, Pedagogía de la memoria, Emisora virtual, Iniciativas de paz, Centro de documentación, Fotografía, Audio/Video.

"Ciudad y Patrimonio 2008", en donde se encontraba un concurso referido a ciudad y memoria que tenía como principal objetivo el apoyo y fomento del desarrollo de procesos de identificación, valoración y reflexión teórica alrededor de la ciudad y la memoria (Instituto Distrital de Patrimonio Cultura, 2008).

Las otras dos instituciones son la Comisión Nacional de Reparación y Reconciliación (CNRR), que surge mediante lo dispuesto en la Ley 975 de 2005 (Ley de Justicia y Paz), artículos 50 y 51, en el marco del capítulo sobre el derecho a la reparación de las víctimas, en el que se determinan las funciones y composición de esta comisión; y la Comisión de Memoria Histórica, un equipo académico e investigativo interdisciplinario que asume las tareas designadas en el área de investigación de memoria histórica de la CNRR, coordinado por el historiador y especialista en violencia Gonzalo Sánchez Gómez. Mediante sus investigaciones, la Comisión de Memoria Histórica busca la creación de una memoria que integre distintas visiones y se convierta en el espacio de tramitación de los conflictos y las luchas que se dan por las memorias.

Asimismo, en el proyecto de creación de la Comisión de Memoria Histórica se pone de manifiesto que desde mediados del siglo XIX, en Colombia se ponderan procesos de amnistía, perdón y olvido, por lo que el proyecto se dirige hacia la problematización de la salida negociada a todos los conflictos. En esta línea, la Comisión ha realizado cinco eventos a nivel nacional (9-16 de septiembre de 2008, 13-25 de septiembre de 2009, 20-30 de septiembre de 2010, 18-25 de noviembre de 2011 y 2-17 de octubre de 2012), denominados "Semana por la Memoria". Estos contaron con una serie de actividades académicas y culturales con el objeto de presentar y difundir los informes y resultados de sus investigaciones (a la fecha se registran 16 en total), que hacen parte de algunos casos considerados emblemáticos y que vienen siendo investigados por este grupo. La Semana por la Memoria ha sido definida como "un espacio de articulación dirigido a un público diverso que incluye academia, medios de comunicación, organizaciones

sociales, de víctimas y comunidad internacional" (Comisión de Memoria Histórica, 2008); y tuvo lugar en varios sitios estratégicos de la capital, como la Biblioteca Luís Ángel Arango, la Fundación Gilberto Alzate Avendaño, el Museo Nacional y la Alcaldía Mayor de Bogotá, entre otros, al igual que en lugares del territorio nacional como Cartagena, Medellín y La Guajira.

Estas actividades también generaron gran controversia entre los asistentes y las mismas víctimas, pues la CNRR, en cabeza de la Comisión de Memoria Histórica, escogió determinados casos en los que se suponía había sido superada la mayor parte de la afectación de las víctimas; pero al contrastar con la realidad, esta situación no resultó tal como lo asumió la Comisión.

Para efectos de situar los lugares desde los cuales se produce construcción de memoria sobre el conflicto armado colombiano, se agruparon en la dimensión estatal las iniciativas que, siendo agenciadas por instituciones oficiales del Estado, promueven la reconciliación nacional como una de sus principales banderas, aun cuando se tenga en cuenta que estas no comparten los mismos lineamientos políticos y que cada una de ellas promueve diferentes procesos de construcción de memoria. En este sentido, la investigación indaga por las semejanzas, afinidades, diferencias, relaciones de dependencia, interdependencia o confrontación entre las propuestas estatales; entre ellas, las propuestas y orientaciones de las iniciativas de las organizaciones sociales.

Proyectos de construcción de memoria desde las organizaciones sociales

Con mayor recorrido que las instituciones estatales, algunas organizaciones sociales se han encargado de concentrar a las víctimas de crímenes de Estado –delitos cometidos por la fuerza pública y/o los paramilitares– y/o investigar, documentar y divulgar crímenes de lesa humanidad cometidos por el Estado colombiano. Como parte principal de sus acciones están aquellas relacionadas con la construcción de memoria, siendo la Asociación

de Familiares de los Desaparecidos (Asffades), el Movimiento de Victimas de Estado (Movice), Hijos e Hijas y el Proyecto Colombia Nunca Más (PCNM) algunas de las organizaciones con mayor trayectoria en los trabajos de la memoria.

El Movice es una organización con capítulos en varias ciudades y municipios del país. Ha realizado gran cantidad de proyectos, eventos, movilizaciones y producción de comunicados y pronunciamientos tendentes a conmemorar o divulgar actos ocurridos en medio del conflicto (por ejemplo, asesinatos y desapariciones) y reclamar verdad, justicia, reparación y, sobre todo, no repetición. Uno de sus proyectos es el Centro Cultural para la Memoria y la Dignidad, que tiene como una de sus finalidades evidenciar otras memorias sobre el conflicto que han sido marginadas, al igual que exigir justicia y reparación por los daños sufridos en el conflicto. Por tal razón, las memorias que participan en este proceso deberán estar vinculadas a "dispositivos pedagógicos, mediáticos y culturales, que desemboquen en políticas públicas encaminadas a la consolidación de una ética ciudadana" (Movice, 2007, p. 1), lo que permitirá una comprensión más amplia del fenómeno y una crítica de la violencia que azota al país.

En cuanto a los eventos, se encuentran las Audiencias Ciudadanas por la Verdad, que desde el 2006 se vienen realizando en varios lugares como San Onofre, Sucre (2006), Arauca y Buenaventura (2007) y una última en el marco del Encuentro de Víctimas. Para el 2009 se programaron cuatro audiencias en Barrancabermeja y Magdalena Medio, Medellín, Catatumbo y Córdoba.

Por otra parte, las acciones son un elemento de gran importancia en esta organización. Ellas se han visto materializadas en una serie de galerías de la memoria, orientadas, en palabras de Movice (2007),

> a promover la elaboración colectiva del duelo, a posicionar públicamente la legitimidad de la lucha contra la impunidad, a construir y

> documentar la verdad histórica y a reconstruir el sentido ético de la convivencia o construir el tejido social (p. 17).

Estas galerías cuentan a su vez con registros visuales y de audio, lo cual es una estrategia que funciona en un doble sentido: hacia el interior fortalecen los procesos organizativos y de memoria que construyen vínculos de solidaridad entre ellos; hacia el exterior, permiten visibilizar y sensibilizar a la sociedad sobre los acontecimientos conflictivos, representados como hechos de carácter público. Cabe anotar que la mayor parte de estas acciones van acompañadas de comunicados, documentos o invitaciones que justifican la realización de estas galerías y promueven la respectiva participación.

También se encuentra una tesis de maestría de Raúl Vidales Bohórquez, de la Universidad Javeriana, titulada *Análisis de la recuperación de la memoria colectiva de las víctimas de crímenes de Estado como una lucha política y como un problema para la política social*. Igualmente, Gómez, Chaparro, Antequera y Pedraza (2007), miembros del movimiento Hijos e Hijas, elaboraron el artículo "Para no olvidar: Hijos e Hijas por la memoria contra la impunidad", a fin de compartir ideas, certezas e inquietudes con respecto a la lucha política. Este se configura en un documento académico y político constituido a partir de las posturas propias y de todos los miembros de dicha organización.

En cuanto al Proyecto Colombia Nunca Más, puede indicarse que este es un proceso que comenzó gracias al aporte de varias organizaciones sociales y de derechos humanos; proceso que empezó a constituirse en los años noventa, bajo la tutela de 17 organizaciones con el ánimo de recuperar la memoria de las víctimas de la última etapa de violencia política en Colombia. Por este motivo, el mayor aporte de PCNM reside en la publicación de una gran cantidad de documentos en los que se aclaran sus posturas teóricas y políticas sobre memoria, olvido, verdad, justicia, reparación, implicaciones que tiene la impunidad tanto para las víctimas como para la sociedad en general, entre otros. Asimismo, se presentan varios textos de carácter metodológico para el tratamiento de la información de las fuentes

testimoniales, documentales y judiciales, que sirven de insumo para la base de datos en construcción sobre los crímenes de lesa humanidad. Entre estos documentos podrían citarse: "Verdad, memoria y lucha contra la impunidad, 1996-1998" (PCNM, 2004), "Criterios ético-políticos del Proyecto Colombia Nunca Más" (PCNM, 2001), "Cuaderno de referencia metodológica" (PCNM, 2001b), "Consecuencias jurídicas y políticas de la impunidad" (Giraldo, 1997) y "Memoria histórica y construcción de futuro" (Giraldo, 2004).

Desde el 2009, el Movice y el PCNM han concentrado sus acciones de movilización y de documentación en los falsos positivos, por lo cual han creado vínculos con las familias de las víctimas en sectores de Cundinamarca (concretamente Soacha), Norte de Santander y la Costa colombiana. Por su parte, Hijos e Hijas realiza eventos conmemorativos, produce comunicados y pronunciamientos y, junto con otras organizaciones, participa en movilizaciones en las que se comparten las mismas demandas. Se escogen estas tres organizaciones por cuanto comparten los lugares políticos en la construcción de memoria sobre el conflicto armado, cuentan con trayectoria reconocida en este aspecto y son las que confrontan con mayor fuerza las propuestas estatales, permitiendo un abordaje más complejo de la pregunta de investigación.

Constitución discursiva de sujetos: sujeto víctima y sujeto de derecho

Al realizar el proceso analítico de las iniciativas producidas sobre la memoria del conflicto, se pudo establecer que en los dos ámbitos políticos trabajados –el oficial y el de las organizaciones sociales– se produce la construcción discursiva del sujeto del conflicto armado. El ámbito oficial plantea la configuración de las categorías "sujeto-víctima" y "sujeto de derechos". El sujeto-víctima hace referencia a personas o colectivos que han sufrido daños por parte de los grupos armados al margen de la ley, ubicando en

la misma línea a los agentes de la fuerza pública que resulten afectados en el conflicto, haciendo énfasis particular en la nominación "víctima del conflicto".

Los sujetos de derechos a la verdad, la justicia y la reparación son aquellos que han sido escindidos, en el plano discursivo y en las prácticas judiciales ordinarias, de los demás sujetos de la sociedad en general. Se consideran sujetos de derecho, en contraprestación de la vulneración y de la falta de garantías de los derechos de todo colombiano consignados en la Constitución Política.

Por su parte, las organizaciones de víctimas construyen las categorías "víctimas de crímenes de lesa humanidad" y "víctimas de crímenes de Estado". Partiendo de lo estipulado en el Derecho Internacional Humanitario, las víctimas de los crímenes de lesa humanidad hacen alusión a aquellas prácticas sistemáticas de exterminio e intimidación, de desapariciones forzadas, asesinatos selectivos, detenciones arbitrarias perpetradas por el Estado o por estructuras armadas amparadas por este. Las víctimas de crímenes de guerra cometidos por el Estado se refieren al caso de prisioneros de guerra y a la destrucción de los bienes civiles. Las víctimas de genocidio expresan la persecución sistemática y exterminio de un grupo humano por razones étnicas o políticas.

Al igual que el lugar oficial, en las organizaciones sociales se recurre a la nominación "sujetos de derecho", aunque con una clara disconformidad: se parte del reconocimiento de dichos sujetos como testigos históricos o sectores participantes en la vida política del país, que preservan y reconstruyen las vivencias, el tejido social fracturado y las redes sociales consolidadas desde la memoria histórica.

A manera de cierre

Las instituciones de memoria, las luchas políticas por la memoria y las políticas de la memoria, expresadas en prácticas de agenciamiento, generan un proceso de producción de sujetos: sujeto-víctima y sujeto de derecho. Esto permite que los sujetos se reconozcan, se autoconstituyan socialmente o tomen un lugar reivindicativo en la exigencia de los derechos que les han sido vulnerados. Lo anterior no implica que socialmente los sujetos-víctimas sean restituidos en sus derechos –por el contrario, en muchas ocasiones son revictimizados–. Sin embargo, la autoconstitución conflictiva de ser sujeto-víctima y sujeto de derecho ha permitido que estos constituyan su condición en un lugar de dignidad.

El estudio de las luchas políticas y las múltiples relaciones que se crean entre ellas permite identificar prácticas estratégicas en la generación de versiones sobre la memoria de este proceso, como también comparar dichas versiones, estableciendo las relaciones de poder que se están instaurando en el país. Así, en este proceso investigativo se pretende avanzar en el estudio y desarrollo conceptual de la memoria en el contexto de conflicto que vive el país, ya que la mayoría de trabajos sobre la memoria han sido realizados en países con periodos posdictatoriales o posconflicto.

Finalmente, desde la presente investigación se considera que la comprensión que se logre de este fenómeno evita el olvido de estos sucesos conflictivos, permitiendo su tramitación, la inclusión de la pluralidad de relatos y visiones sobre estos, la expresión de sus diversos combates en la memoria colectiva y la comprensión de aquello que nos constituye como sociedad colombiana.

Referencias

Aguilar Fernández, P. (2008). *Políticas de la memoria y memorias de la política. El caso español en perspectiva comparada*. Madrid: Alianza.

Comisión Nacional de Reparación y Reconciliación (CNRR) (2006). Elementos para la construcción de una hoja de ruta. Recuperado de http: //www.cnrr.org.co /

Comisión Nacional de Reparación y Reconciliación (2008). Caso 1: la masacre de Trujillo. Semana por la Memoria. Recuperado de http: //www.memoriahistorica-cnrr.org.co/

Congreso de la República de Colombia (2011). Ley 1448 de 2011, por la cual se dictan medidas de atención, asistencia y reparación integral a las víctimas del conflicto armado interno y se dictan otras disposiciones. Bogotá: Ministerio de Justicia y del Derecho.

Cyberia (2009). Memoria y enseñanza de las ciencias sociales: una ruta de investigación. En Serna, A. (Comp.). *Memorias en crisoles. Propuestas teóricas, metodológicas y estratégicas para los estudios de la memoria.* Bogotá: Universidad Distrital Francisco José de Caldas.

Instituto Distrital de Patrimonio Cultural (2008). Programa Distrital de Estímulos: Convocatoria Ciudad y Patrimonio 2008. Bogotá: Alcaldía Mayor de Bogotá.

Foucault, M. (1999). *El orden del discurso.* Barcelona: Tusquets.

Giraldo, J. (1997, 26 de abril). Consecuencias jurídicas y políticas de la impunidad. Recuperado de http://www.javiergiraldo.org/spip.php?article52

Giraldo, M., J. (2004, 23 de noviembre). Memoria histórica y construcción de futuro. Recuperado de http://www.centromemoria.gov.co/archivos/javier_giraldo.pdf

Gómez, D., Chaparro, D., Antequera, J. y Pedraza, Ó. (2007). Para no olvidar: Hijos e Hijas por la memoria y contra la impunidad. *Antípoda, Revista de Antropología y Arqueología, 4*, 27-46.

Jelin, E. (2002). *Los trabajos de la memoria*. España: Siglo XXI.

Ministerio de Hacienda y Crédito Público de Colombia (2007-2008). Proyecto de Ley No. 157 de 2007 - Senado, 044 de 2008 - Cámara, por el cual se dictan medidas de protección a las víctimas de la violencia. Bogotá.

Movimiento Nacional de Víctimas de Crímenes de Estado (Movice) (2007). Centro cultural para la memoria y la dignidad [mimeo].

Proyecto Colombia Nunca Más (2001a). Criterios ético-políticos en el trabajo del Proyecto Colombia Nunca Más. Recuperado de http://www.derechos.org/nizkor/colombia/libros/nm/z7/Anexo2.html

Proyecto Colombia Nunca Más (2001b). Cuaderno de referencia metodológica. (archivo personal).

Proyecto Colombia Nunca Más (PCNM) (2004). *Verdad, memoria y lucha contra la impunidad, 1996-1998*. Bógota: Códice.

Vidales, R. (2008). *Análisis de la recuperación de la memoria colectiva de las víctimas de crímenes de Estado como una lucha política y como un problema para la política social*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana

Las ciencias sociales y la comunicación para la paz en contextos en que persiste la violencia

*Santiago Álvarez**

Recuerdo haberme encontrado por casualidad hace unos años, en una librería de Bogotá, con Jesús Antonio Bejarano, quien fue Comisionado para la Paz y murió luego trágicamente asesinado. En ese encuentro, en el que fuimos presentados por una amiga, él me dedicó un ejemplar de su libro *Una agenda para la paz*. En su obra, Bejarano trabajaba desde la teoría de la resolución de conflictos, buscando una salida política para la situación colombiana. Transcurría el gobierno de Samper; en ese entonces había un cierto optimismo acerca de la posibilidad de restablecer las conversaciones de paz con las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC). Bejarano consideraba que ese no era el momento para discutir interminablemente sobre la violencia, sino que era el momento para la acción política. Recuerdo que hizo una serie de críticas muy agudas, formuladas de

* Doctor en Antropología de la London School of Economics and Political. Actualmente forma parte del Centro de Antropología del Instituto de Desarrollo Económico y Social (IDES) y es profesor de la maestría en Antropología Social IDES de la Universidad San Martín. Correo electrónico: alvaresantiago@hotmail.com

manera particularmente simpática, hacia quienes denominaba –y en la discusión, de alguna manera me hacía sentir incluido en esa denominación– "violentólogos": personas que aparentemente desarrollan un alto saber especulativo sobre la violencia, pero que carecían de perspectivas prácticas para resolver conflictos violentos.

De esto quiero hablar: de las dificultades y desconexiones entre las investigaciones sobre la violencia y las actividades prácticas tendentes a resolver conflictos. Tenemos, por un lado, políticas que buscan –y a veces logran– llegar a acuerdos que permitan resolver puntos de partida básicos para la convivencia. Tenemos, por otra parte, personas que intentan comunicar mensajes sobre la violencia, procurando modificar hábitos o crear alarma sobre tal o cual problemática; incluso contamos con investigadores que trabajan en una esfera más especulativa, sin casi relación con lo pragmático, para quienes la violencia parece ser importante en cuanto tema a pesquisar, más que en cuanto tema a develar o resolver.

Teniendo en cuenta estas dispersiones, me interesa no solo reflexionar sobre el pensar y el comprender la violencia, sino también sobre cómo crear canales que permitan utilizar ese conocimiento para transformar la realidad. Los investigadores sociales tenemos una aguda tendencia a hacer las cosas más complejas y, por tanto, más difíciles. ¿Sirve tener una perspectiva más compleja? Voy a tratar de dar algunos ejemplos de por qué sirve el análisis sobre la violencia –y, particularmente, de por qué sirve complejizarlo– en una estrategia comunicacional de cambio.

La relación entre aplicación práctica y estudio especulativo

Para desarrollar mi punto de vista, tal vez sea una buena idea empezar dando un breve ejemplo de otra realidad social y política, en este caso de Argentina. Realicé un estudio en mi país, a fines de los años noventa, sobre representaciones de la criminalidad en la justicia argentina ante lo que se

denominaba la "nueva ola" de violencia criminal. Este estudio recababa información sobre lo que pensaban los actores de la justicia, incluyendo en ella no solo a jueces o fiscales, sino también a abogados de matrícula. En el trabajo emergía una constante referencia, por parte de los actores de la justicia, al hecho de que para los medios y para el ciudadano común cuando se hablaba de inseguridad o violencia, se hacía alusión fundamentalmente a la violencia denominada "de caño" (la violencia por robo a mano armada), a la violación y al homicidio (Álvarez, 2002). Esos delitos configuraban el centro de lo que los medios de comunicación denominaban "inseguridad".

En un trabajo publicado en la misma compilación en la que aparecieron los resultados parciales de mi investigación, Pablo Bonaldi estudiaba "Muertes violentas en la Argentina de 1980 a 1999". Él entendía por muertes violentas "al conjunto de defunciones producidas por accidentes de tránsito, suicidios, homicidios u otro tipo de accidentes" (Bonaldi, 2002, p. 277). En 1999, en Argentina se habían producido 2431 suicidios, 1930 homicidios, 4651 muertes en accidentes de tránsito y 7000 en accidentes de otro tipo (Bonaldi, 2002). Podemos observar, entonces, cómo la inseguridad causada por accidentes, en particular por accidentes de tránsito, era casi absolutamente dejada de lado por los comunicadores sociales de los principales medios de comunicación, y no era tampoco percibida como uno de los problemas centrales de inseguridad por el ciudadano común, si bien los accidentes de tránsito eran causantes de casi tres veces más muertes que los homicidios dolosos.

Además, no había una política nacional tendente a dar respuesta al problema de la accidentalidad (la hubo más adelante, aunque siempre ocupando un espacio mediático menor). Como anécdota personal, habiendo regresado al país después de un largo periodo en el exterior, me costaba entender que personas que despotricaban constantemente sobre el aumento de la criminalidad dejasen que sus hijos menores de seis años viajasen en los asientos de los automóviles sin ponerles el cinturón de seguridad. Puede verse en este simple ejemplo cómo un estudio científico nos invita

a replantear nuestras ideas sobre los problemas que urge resolver y, en el caso de una estrategia comunicacional, a corregir el objetivo hacia dónde debemos apuntar.

Conexión entre distintos tipos de violencia, complejidad y cultura

Como para discutir el fenómeno de la violencia desde las ciencias sociales es necesario precisar qué queremos decir con tal noción, adoptaré una mínima definición transcultural de violencia, a saber: "una resistida producción de mal físico" ("a contestable rendering of physicalhurt", Riches, 1988, p. 28). O, en el mismo sentido, la definición de Marvin (1988): "Toda acción humana que supone la deliberada inflicción de daño hacia otros" (p. 121). Haré uso de estas definiciones porque, por un lado, considero que son lo suficientemente amplias para incluir casos tales como insultos verbales y acosos en la esfera doméstica; por otro lado, porque estas concepciones imponen algunos límites sobre lo que debe ser considerado violento. Así, no haré uso del concepto "violencia" para describir toda acción social que implique contacto físico o comunicación verbal. Esta estrategia no abarca al concepto bourdiano de violencia simbólica, que describe formas de violencia no ejercidas directamente mediante la fuerza física, sino a través de la imposición, por parte de los sujetos dominantes a los sujetos dominados, de una cosmovisión de roles sociales específicos, de categorías cognitivas y de estructuras mentales.

Señalé anteriormente, de forma breve, un caso argentino con la intención de introducirnos en la discusión sobre la relación entre investigación social, utilidad política y comunicación social. Desarrollaré ahora más extensamente la realidad colombiana, tratando de dar una respuesta, en nombre de los "violentólogos", a Bejarano, por lo que me centraré en tomar mi trabajo de campo en Colombia como eje para desarrollar mis ideas.

El pueblo de Nómeque –así denominaré a la comunidad en donde realicé mi estudio– se veía afectado por diferentes expresiones de violencia externa e interna. Varias familias campesinas estaban enfrentadas en venganzas de sangre, en las que ideales agresivos de masculinidad encontraban su trágica expresión. Por otra parte, una palpable violencia doméstica revelaba un conflicto por el control del hogar y probaba la existencia de tensiones expresadas en abusos físicos o verbales dirigidos contra las mujeres y los niños. Además de esto, diversos actores sociales –la guerrilla, los narcotraficantes, las fuerzas armadas– luchaban violentamente por el control de la región.

Durante mi trabajo de campo, varios miembros de la comunidad, situados por voluntad o por azar en medio de estos conflictos, fueron asesinados. Estas diferentes manifestaciones de violencia estaban conectadas, y sus actores a menudo cumplían en ellas múltiples roles sociales. En mi tesis he tratado de separar conscientemente estas situaciones por motivos analíticos, pero en la práctica se encontraban interrelacionadas y se retroalimentaban. Por ello, es importante explorar de qué manera los distintos tipos de violencia estaban interrelacionados y se influenciaban mutuamente.

Patronazgo-madrazgo

Siguiendo con mi idea inicial de hacer más complejo el discurso, quisiera hacer referencia al hecho de que en Nómeque era posible observar tensiones o valores antagónicos entre ideas de individualismo y solidaridad campesina, y entre jerarquía e igualitarismo. El análisis de los conflictos dentro de la familia y de sus valores y representaciones me ayudó a entender la violencia interna, lo que a su vez fue una clave para comprender la relación entre las fuerzas externas y la comunidad. En mi tesis doctoral procuré explicar cómo una representación de la familia devenía una representación política.

Como vemos, un análisis de una comunidad en toda su diversidad no se trata de una mirada direccionada solo hacia las relaciones políticas, ni de una

mirada centrada únicamente en las relaciones familiares: la relación entre ellas nos zambulle en un intercambio intrincado y complejo. Encontré en la comunidad un conjunto de valores que consideré hegemónico y que expresaba ideas de superioridad masculina y jerarquía; sin embargo, descubrí también resistencia a este conjunto dominante, una resistencia basada en ideas de igualdad y solidaridad. En particular, procuré mostrar el modo en que ideas extremas de masculinidad están relacionadas con la política y el poder.

Utilicé el término "patronazgo" para referirme a un sistema de valores y prácticas que estaba relacionado con una forma particular de sociedad patriarcal y que articulaba la conexión entre lo político y las representaciones acerca de la masculinidad. El concepto de patronazgo deriva de la palabra española "patrón", que hace referencia al antiguo sistema de haciendas dominado por esa poderosa figura del patrón (Mintz y Wolf, 1957). Él, con dudosos derechos sobre la tierra, explotó la fuerza de trabajo campesina para desmontar amplias extensiones. Para hacerlo, se sirvió a la vez de la fuerza y la seducción, la violencia y la ambigüedad. El vínculo de los campesinos con sus patrones era de obligación, a causa del poder superior que ejercían estos últimos; por tanto, más allá de lo ritualizada que estuviese, la relación escondía siempre un velado conflicto.

Si analizamos la historia particular del Sumapaz, nos encontramos con que los campesinos resistieron al sistema de haciendas y se rebelaron contra sus patrones; así lograron finalmente ocupar y dividir la tierra de las grandes haciendas. El ocaso del perimido sistema (el tiempo me impide desarrollar este punto de un modo que no sea brutalmente sintético) no eliminó, sin embargo, las ideas y valores relacionados con él. En el momento en que realicé mi trabajo de campo pude ver esos mismos valores reflejados en el intento de los narcotraficantes de convertirse en los nuevos patrones, a través de la reconstrucción exitosa de las jerarquías existentes. En la interpretación que realicé de las fuentes culturales del surgimiento de los narcotraficantes como nueva clase consideraba que la recreación de estas relaciones

jerárquicas entre patrones y clientes tenía raíces en valores campesinos. Analizaba, entonces, ideas y estereotipos acerca de los roles femeninos y masculinos en relación con sus prácticas concretas. Mi intención era mostrar cómo el sistema de valores del patronazgo influenciaba directamente la organización de la comunidad e implicaba la aceptación de un orden jerárquico. Estas ideas jerárquicas tenían raíces profundas en la historia de la región, particularmente en el orden hispánico colonial, en la figura del conquistador y, como ya señalé, en el antiguo régimen de haciendas.

Consideré que el concepto "patronazgo" definía una particular versión del sistema patriarcal y estaba relacionado con un tipo específico de organización familiar. Idealmente, este tipo estaba dominado por una figura masculina poderosa y central que ejercía control sobre mujeres (con la posibilidad de tener más de una compañera sexual permanente), sobre una numerosa prole (legítima e ilegítima) y, además, sobre hombres subordinados a ella. Este hombre era amo y señor de la propiedad familiar, especialmente la tierra, ejerciendo poder sobre un territorio específico (Reinhardt, 1988). No obstante, en Nómeque, los intentos de los hombres de actuar este rol y de imponer su poder eran solo parcialmente exitosos.

Algunos colegas me sugirieron el uso de los términos "macho" o "machismo" para referirme a este conjunto dominante de valores y prácticas (Lewis, 1970). Desde mi punto de vista, encontré que estos términos eran demasiado vagos y ambiguos para el propósito de mi estudio: ambos habían sido usados en exceso por autores envueltos de manera activa en debates políticamente correctos, para describir modelos extremos de estereotipos masculinos, particularmente en el Mediterráneo y en Latinoamérica. Como Stevens (1973) hizo notar hace más de veinte años, "machismo" es "un término familiar para especialistas en el área, [que] ha pasado al vocabulario del gran público, donde ha sufrido el mismo tipo de deformación semántica que el weberiano término 'carisma'" (p. 90; Melhus y Stolen, 2008).

El uso de los conceptos "macho" o "machismo" implicaba poner el foco en el estudio de ideologías de género, lo cual oscurecía una comprensión más general del problema, compuesto por una suma de complejos elementos sociales y culturales. El concepto "machismo" aislaba elementos de sexo y género, mientras que yo estaba especialmente interesado en la articulación de estos elementos con lo político. Los términos "cacique" y "caciquismo" eran también limitados. Estos conceptos, al contrario que el de machismo, estaban limitados esta vez a lo político, particularmente a una expresión de representación política percibida como anómala, oscureciendo, en este caso, la importancia de los elementos sexuales y de género (Cruz Artacho, 1994; Pitt-Rivers, 1954).

Por otra parte, el concepto "honor" había sido utilizado para describir no solo un conjunto de valores, sino además para poner en relación esos valores "al nivel de la conducta" (Peristiany y Pitt Rivers, 1992), dando cuenta así de amplios aspectos de las sociedades mediterráneas. Había considerado la utilización del concepto "honor" en vez del concepto "patronazgo"; sin embargo, la idea de pureza femenina asociada al concepto de honor en las sociedades mediterráneas no me parecía central en la vida de la comunidad analizada, ni siquiera en los casos de *vendettas* entre familias (para una comparación, véase: Gutiérrez de Pineda, 1962). Usar el concepto de honor para describir un conjunto de valores de la comunidad sería erróneo si previamente no se analizan las diferencias entre las etnografías mediterráneas y la comunidad de Nómeque. Moore (1988), haciendo referencia al concepto de honor en el mundo árabe musulmán, dice: "El honor familiar depende del modo más crítico de la modesta, casta y discreta conducta sexual de hijas, hermanas y esposas" (pp. 106-107). Consideraba que este no era de ningún modo el caso de la comunidad de Nómeque; sin embargo, coincidiendo con los casos mediterráneos, nos encontrábamos con una sociedad en la que existía un fuerte despliegue y *performance* de un ideal de masculinidad. El choque entre dos *performances* masculinas compitiendo a menudo culmina en violencia.

El concepto dominante de patronazgo existía en contraste con una fragmentada y desorganizada "alianza" de valores y prácticas que si bien no constituía un sistema completo, sí se oponía al sistema hegemónico. Llamé "madrazgo" a estas ideas y prácticas dispersas de resistencia La noción de madrazgo hacía referencia a un conjunto de valores de resistencia y a un tipo de organización familiar de los hogares que vivían en la pobreza y que estaban basados en la matrifocalidad.

Tampoco hice uso del término "matriarquía", por el abuso que se había hecho de este. Como muchos autores ya han remarcado, este abuso comenzó probablemente con la interpretación que Engels hizo de los textos de Morgan (Kuper, 1988). Por otra parte, el término "matriarquía" hace referencia a una sociedad dominada por las mujeres. "Madrazgo", en cambio, podría ser sintetizado muy esquemáticamente como una alianza entre hombres frustrados y mujeres que se quedaron a cargo de sus hogares. Las familias matrifocales eran bastante comunes en Nómeque. El término "matrifocalidad" es utilizado para describir situaciones en las que las mujeres desempeñan un rol dominante psicológica o económicamente en sus hogares, incluso en los casos en que los hombres residen en ellos (Chant, 1996). En la comunidad analizada, el rol dominante femenino contrastaba con una masculinidad agresiva expresada por los hombres que abandonaban la casa y vivían afuera. Los valores que en el madrazgo estaban adheridos a la matrifocalidad acentuaban la preocupación de las madres por sus hijos y por la administración del hogar. La matrifocalidad se encontraba en la base de la comunidad, especialmente entre sus miembros más pobres.

En mi tesis señalaba la presencia de valores de resistencia y solidaridad en la lucha campesina por la tierra. Me preocupaba el proceso de eliminación del sistema de haciendas y la división de la tierra en lotes individuales. ¿Cómo es que valores de igualdad y solidaridad fueron aceptados por hombres agresivos e individualistas? Los grupos matrifocales se encontraban sobre todo en la base de la sociedad; los valores de madrazgo estaban presentes en toda la comunidad. Discutí, además, diferentes enfoques teóricos

de la matrifocalidad, particularmente en su relación con la pobreza y con el inestable y conflictivo carácter que frecuentemente es atribuido a este tipo de estructura familiar (Lewis, 1970, 1977; Valentine, 1968; Barros, 1994).

Violencia de género

Moore (1994) dice:

> Los discursos sobre sexualidad y género construyen a las mujeres y a los hombres como a diferentes tipos de personas […] El hecho interesante acerca de estas construcciones es que solo tienen una muy tangencial relación con las conductas, cualidades, atributos e imágenes de sí mismos de mujeres y hombres individuales (p. 138).

La masculinidad es un proceso complejo de construcción personal en relación con el otro, lo que significa al mismo tiempo confrontar representaciones culturales, no siempre homogéneas, de lo que un hombre debe ser (Wade, 1994). Si bien no siempre es claramente percibido de esta manera por los actores que nos ocupan, en Nómeque la violencia y la agresión eran algunos de los elementos más relevantes del complejo proceso de construcción de masculinidad. Así, pude observar un conflicto constante en la unidad familiar: los maridos se veían envueltos en una agresiva disputa por el poder contra sus esposas, suegras e incluso contra sus propios hijos.

Permítanme ilustrarlo con un ejemplo: la familia de Karina era un caso de familia matrifocal en conflicto y con padres ausentes. Karina era una chica de catorce años, la mayor de tres hijos. Su padre dejó la casa luego de una discusión en la que le pegó duramente a su mujer. Karina me comentó: "Mi padre solía pegar a mi madre. Una vez traté de separarlos y mi padre me tiró por las escaleras. Desde entonces tengo un pie lastimado y no camino bien". El hermano más grande defendió a su madre y peleó físicamente con su padre. Los hijos mayores a menudo se oponen a sus padres, apoyando a sus madres y compitiendo así por el rol masculino en el hogar.

Nola Reinhardt describe estas relaciones conflictivas entre el hijo mayor y su padre o padrastro, señalando que este conflicto también explica una de las motivaciones de la migración hacia las ciudades.

En el caso de Karina, luego del incidente mencionado los chicos cuidaron de su madre y no permitieron que el padre retornara a la casa. La madre no se quería separar de él por causa de los chicos, pero finalmente se decidió a hacerlo. El padre de Karina se mudó a otro pueblo, donde comenzó una nueva relación con una mujer más joven, con la que tuvo un hijo. Más adelante también abandonó a esta mujer, para establecer una nueva relación: "Sé que ahora tiene otra china". El padre de Karina no considera como deber proveer a su familia con dinero. Argumenta que se vio obligado a irse y que entonces la culpa era de su mujer. Volvió una vez y dijo que pagaría de ser aceptado de nuevo en la casa.

Violencia entre familias

Durante mi trabajo de campo, varias venganzas de sangre tuvieron lugar en el pueblo o en sus alrededores. Las *vendettas* se originaban en familias –con sus propios y particulares conflictos internos– que se enfrentaban con una familia enemiga para dirimir problemas relacionados con tierras, mujeres o dinero. Fals Borda (1962) enumera las fuentes de conflicto entre campesinos que él encontró en su estudio de El Saucío: "Envidia, celos, avaricia y el no pago de deudas son motivos de conflicto y agresión con enemigos externos que también producen la cohesión de la familia" (p. 211).

Cuando una venganza comenzaba, el único interés de cada familia era la aniquilación de la otra, esto es, el asesinato de todos los varones adultos de la familia enemiga. Cada varón que quedaba vivo era una amenaza potencial para la supervivencia de la otra familia, porque siempre podía tratar de vengarse. Los asesinos pretendían "no dejar ni semilla": eliminar a esa familia de la faz de la tierra (Hobsbawm, 1982).

Las venganzas tomaban su tiempo y los campesinos las preparaban con mucho cuidado. Como hacía notar Fals Borda (1955), "los campesinos no se vengan inmediatamente. Paciente, laboriosamente trabajan para esta [venganza]" (p. 209). Podían incluso pasar años antes de que se presentara una oportunidad para la *vendetta*.

Narcos

Los perfiles de los narcotraficantes estaban relacionados con los valores y prácticas que yo denominaba "patronazgo"; más aún, intenté demostrar que los narcos deseaban encarnar y actuar sobre este sistema específico de representaciones y prácticas, que aparecen ilustradas también en canciones y filmes mexicanos adoptados y adaptados por la comunidad.

¿Por qué los narcos en vez de ser condenados socialmente, encarnaban un ideal para la mayoría de los campesinos de la región? Una respuesta posible a esta pregunta estaría dada mostrando la forma en que, a través de sus actividades sociales y económicas, especialmente a través de su consumo conspicuo, los narcos reconstruían exitosamente un sistema jerárquico en una comunidad que había derrotado a los hacendados.

Los narcos de la comunidad analizada fueron campesinos pobres que obtuvieron poder y riqueza a través de la violencia. En mi tesis los definía, siguiendo a Blok (1974), como "violentos empresarios campesinos". En una comunidad inestable y no estratificada, con relaciones fluidas de poder, la violencia aparecía como un modo de establecer dominio y poder entre personas anteriormente consideradas iguales. Es interesante notar que el poder y respeto obtenido por los narcos provenía de sus propios méritos, mas no de su herencia. Es a través de la violencia como el narco construía un negocio y una red de relaciones sociales y, en definitiva, su poder.

Violencia política

La identificación política de las familias estaba también relacionada con y condicionada por las amistades y enemistades familiares. La política y la venganza pueden estar unidas, especialmente en momentos de gran desorden político. El Estado colombiano y su sistema de seguridad y justicia quedaban fuera de estas acciones, y su intervención era sumamente limitada. En general, la gente no pedía la intervención del Estado para la resolución de sus asuntos, pues estos se decidían privadamente entre las familias en cuestión.

Por su parte, la guerrilla expresaba valores de solidaridad campesina frente a la amenaza del mundo externo, protegiendo a los más pobres tanto del Estado colombiano como de las fuerzas económicas que amenazaban su existencia.

En la comunidad de Nómeque, el Estado-nación debía luchar por el monopolio del orden social frente a otros actores sociales. No era percibido como un ente unificado, sino que la gente tenía percepciones fragmentarias de él. Existían concepciones independientes y específicas de la policía, el ejército y el sistema educativo, todas vistas como instituciones diversas y separadas. El Estado y sus instituciones tenían entonces una identidad transitoria, fragmentaria y no totalizadora en el discurso de la comunidad, lo que permitía competir a otras legalidades y a otros discursos (Pitt-Rivers, 1954).

Conclusiones

Para la comprensión de la violencia política se hace necesario pesquisar sobre la estructura social y las prácticas y representaciones culturales de la comunidad analizada. Si hablamos de violencia no podemos circunscribirla al campo específico y analíticamente separado de la política. La violencia se articula en discursos y prácticas performativas de masculinidad, jerarquía y poder.

Las tensiones existentes dentro de la familia nos mostraban una lucha por el control del lugar. Las madres, especialmente en los estratos poblacionales más pobres, se situaban en el centro de la vida familiar (Whiteford, 1976). Una mujer exitosa conseguía ejercer un control efectivo sobre su marido, sus hijas e hijos y sus parientes políticos. En las familias más pudientes o en aquellas que poseían mayor educación formal, la participación paterna era más frecuente. Coincidiendo en este caso con lo que sugieren otras etnografías, la matrifocalidad aparecía relacionada con pobreza y con violencia doméstica (Stolcke, 1981; Lewis, 1977; Valentine, 1968).

Beber alcohol con los amigos y vivir fuera de la casa eran elementos importantes en la vida de los hombres; era también una forma de crear lazos de amistad y solidaridad entre ellos. El consumo de alcohol estaba directamente ligado a la violencia doméstica y a la agresión (Harvey y Grow, 1994; Babb, 1989). Al mismo tiempo, agresión y competición eran dos elementos centrales en la construcción social de la masculinidad. Fuertes tensiones entre los sexos son percibidas como consecuencia del contraste entre los valores de madrazgo y patronazgo. Las relaciones entre madres y yernos tienden a ser muy tensas, en una sorda lucha por el dominio del hogar, disputado en algunos casos con abierta agresión (Gutiérrez de Pineda, 1968).

En Nómeque existían tensiones dentro de la familia, por lo cual estas conclusiones intentan registrar la conexión entre los conflictos internos y la violencia externa que impregnan a la comunidad. Se trataría de una violencia permanente con un ciclo que se reproduce.

Las venganzas de sangre expresaban profundos conflictos entre y dentro de las familias campesinas, y se originaban a partir de disputas sobre los límites de las propiedades, el dinero o las mujeres (Fals Borda, 1955). Por otro lado, las *vendettas* eran la consecuencia de la distribución arbitraria de la tierra luego de la rebelión agraria y mostraban que aún no se había constituido una nueva jerarquía establecida. La división de la tierra en lotes individuales y la falta de una organización central implicaron el uso de la violencia

como forma de definición de los conflictos entre familias. Por otro lado, las *vendettas* significaban un intento de constituir nuevas jerarquías: surgían en un espacio igualitario, pero buscaban imponer la autoridad y la superioridad de una de las facciones envueltas. Las *vendettas* eran la consecuencia de la violencia y agresión masculinas en el proceso de intentar ser "verdaderos hombres"; podríamos decir que eran intentos frustrados de ser patrones de hacienda. Incluso después de la rebelión agraria, los campesinos pobres continuaron compitiendo entre sí y sus valores de solidaridad e igualdad no sirvieron para terminar con la violencia.

Además, las *vendettas* reforzaban la solidaridad entre parientes: las relaciones hacia adentro de la familia se fortalecían y las relaciones hacia fuera de ella se debilitaban. Cuando el miembro de una familia era asesinado, esta trataba de matar todo miembro masculino posible de la otra. Al matar a los miembros masculinos, se reducían las posibilidades de futuras venganzas (Hobsbawm, 1983, p. 270). En la mayoría de los casos, la familia extendida era el grupo mínimo que expresaba solidaridad y participaba activamente en la venganza, a causa de una acción cometida contra uno de sus miembros (Black-Michaud, 1975; Fals Borda, 1955). Sin embargo, en algunos casos particulares ni siquiera la solidaridad familiar podía detener la competencia entre hombres, y esta podía producir divisiones en el seno de la misma familia.

Las familias envueltas en *vendettas* solían tener problemas con sus vecinos y establecían una relación de odio con sus enemigos (Reichel-Dolmatoff, 1961). Estos grupos, que estaban generalmente compuestos por un importante número de hermanos varones o primos hermanos varones, eran temidos por la comunidad, ya que presentaban una estructura interna de marcada conflictividad. A través de la venganza, estos problemas internos pasaban a segundo plano. Eran los hogares con conflictos intestinos los que participaban de la violencia entre linajes; así, las relaciones con otras familias en muchos casos se trasladaban a la disputa política, conectándose de este modo lo interno con lo externo. Las *vendettas* eran la llave para entender

la relación entre la comunidad y las fuerzas externas. Existía un *in crescendo* desde las venganzas familiares a la competencia política, y la ideología familiar era transformada en ideología política. Lo central es entender que si hablamos de violencia no podemos circunscribirla al ámbito específico y analíticamente separado de la política.

Este ejemplo en particular nos hace ver, por un lado, que la autonomía de la política es relativa y, por otro lado, que la resolución de un problema en la esfera política puede ser una resolución parcial. De hecho, muchos acuerdos de paz, como por ejemplo el de El Salvador, que elogiaba Bejarano, resolvieron la violencia política, pero no impidieron la generalización de una violencia delictiva con niveles altísimos de homicidios. Esto nos remite a la pregunta sobre cómo crear canales que conecten la investigación y la práctica, sin sentirnos abrumados por la complejidad de un problema que se presenta como una hidra con mil cabezas. No tengo una respuesta terminante, pero considero que se tiene que intentar comprender la existencia de elementos articulados subyacentes al problema central, al igual que preparar una respuesta que los contemple. En el caso que hemos desarrollado con mayor detalle, la violencia se articula en discursos de masculinidad, jerarquía y poder, y es solo una comprensión de tales relaciones y clivajes lo que nos permitirá comunicar un discurso que busque construir una paz duradera.

Referencias

Álvarez, S. (2002). La distancia en el discurso profesional de la justicia argentina: la representación de la criminalidad en la justicia penal ante la "nueva ola" de violencia delictiva. En Gayol, S. y Kessler, G. (comps.). *Violencias, delitos y justicias en la Argentina*. Buenos Aires: Manantial - Universidad de General Sarmiento.

Babb, F. E. (1989). *Between field and cooking pot: the political economy of market women in Perú*. Austin: Texas University Press.

Barros, R., Fox, L. & Mendonca, R. (1994). *Female headed households. Poverty, and the welfare of children in urban Brazil*. Washington: The World Bank Policy Research Department.

Black-Michaud, J. (1975). *Feuding societies*. Oxford: Basil Blackwell.

Block, A. (1975). *The mafia of a Sicilian village, 1860-1960. A study of violent peasant entrepreneurs*. London/New York: Harper and Row.

Bonaldi, P. (2002). Evolución de las muertes violentas en la Argentina, 1980-1999. En Gayol, S. y Kessler, G. (comps.). *Violencias, delitos y justicias en la Argentina*. Buenos Aires: Manantial - Universidad de General Sarmiento.

Chant, S. (1996). *Women-headed households, diversity and dynamics in the developing world*. Londres: Macmillan Press.

Cruz Artacho, S. (1994). *Caciques y campesinos. Poder político, modernización agraria y conflictividad rural en Granada, 1890-1923*. Córdoba: Ediciones Libertarias.

Evans-Pritchard, E. E. (1977). *Los Nuer*. Barcelona: Anagrama.

Fals Borda, O. (1962). *Peasant society in the Colombian Andes: a sociological study of Saucío*. Gainesville: University of Florida Press.

Gutiérrez de Pineda, V. (1962). *La familia en Colombia. Estudio antropológico*. Bogotá: Estudios Sociológicos Latinoamericanos.

Gutiérrez de Pineda, V. (1975). *Familia y cultura en Colombia*. Bogotá: Colcultura.

Gutiérrez de Pineda, V. (1976). *Estructura, función y cambio de la familia en Colombia*. Bogotá: Asociación Colombiana de Facultades de Medicina.

Harvey, P. & Gow, P. (1994). Introduction. En *Sex and violence. Issues in representation and experience*. Londres: Routledge.

Hobsbawm, E. (1982). La anatomía de la violencia en Colombia. En *Rebeldes primitivos*. Barcelona: Ariel.

Kuper, A. (1988). *The invention of primitive society. Transformations of an illusion*. London: Routledge

Lewis, O. (1961). *The children of Sánchez*. New York: Random House.

Lewis, O. (1977). *Antropología de la pobreza*. México: Fondo de Cultura Económica.

Marvin, G. (1988). Honor, integridad y el problema de la violencia en la corrida de toros en España. En Riches, D. (Ed.). *El fenómeno de la violencia*. Madrid: Pirámide.

*Melhuus, M. y Stølen, K. A. (*2008). *Machos, putas, santas. El poder del imaginario en América Latina*. Buenos Aires: Antropofagia**.**

Mintz, S. & Wolf, E. (1957). Haciendas and plantations in Middle America and the Antilles. *Social and Economic Studies, 6*, 380-412.

Moore, H. (1994). The problem of explaining violence. En Harvey, P. & Gow, P. (Ed.). *Sex and violence. Issues in representation and experience*. Nueva York: Routledge.

Moore, H. (1988). *Feminism and anthropology*. Cambridge: Polity Press.

Peristiany, J. G. & Pitt-Rivers, J. (1992). *Honor and grace in anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press.

Pitt Rivers, J. (1954). *The People of the Sierra*. Chicago: University of Chicago Press.

Reichel Dolmatoff, G. & Reichel Dolmatoff, A. (1961). *People of Aritama. The cultural personality of a Colombian mestizo village*. Chicago: The University of Chicago Press.

Reinhart, N. (1988). *Our daily bread*. Berkeley University of California Press.

Riches, D. (1988). *El fenómeno de la violencia*. Madrid: Pirámide.

Stevens, E. P. (1973). Marianismo: the other face of machismo in Latin America. En Pescatello, A. (Ed.). *Female and male in Latin America*. Londres: University of Pittsburgh Press.

Stolcke, V. (1981). Women's labours: the naturalisation of social inequality and women's subordination. En Young, K., Wolkowitz, C. & Mccullagh, R. (Ed.). *Of marriage and the market: women's subordination in international perspective*. London: CSE Books.

Stølen, K. A. (1991). Gender, sexuality and violence in Ecuador. En *Gender, culture, and power in developing countries*. Oslo: Centre for Development and Environment.

Valentine, C. A. (1968). *Culture and poverty*. Chicago: University of Chicago Press.

Wade, P. (1994). Man the hunter, gender and violence in music and drinking contexts in Colombia. En *Sex and violence. Issues in representation and experience*. Londres: Routledge.

Whiteford, M. (1976). *The forgotten ones. Colombian countrymen in an urban setting*. Gainesville: The University Press of Florida.

PARTE V
IDENTIDADES

Testimonio, silencios y disputas: la desaparición de Kimy Pernía Domicó

*Fredy Leonardo Reyes Albarracín**

Introducción

En el año 1992, con la conformación de la empresa Urrá, S.A., se dio inicio a uno de los proyectos energéticos más ambiciosos en Colombia: la construcción de la Hidroeléctrica Urrá. La conformación de la empresa fue un movimiento estratégico por parte del gobierno del presidente César Gaviria Trujillo, tendente a acelerar un proceso que se remonta al año 1971, cuando arrancan los primeros estudios de factibilidad de la obra[1].

* Candidato Ph.D. en Ciencias Sociales del Instituto de Desarrollo Económico y Social (IDES) y de la Universidad Nacional General Sarmiento (UNGS), Argentina. Magíster en Literatura de la Pontificia Universidad Javeriana y comunicador social por la Universidad Central, Colombia. Coordinador del Énfasis de Comunicación-Educación de la Facultad de Comunicación Social de la Universidad Santo Tomás y coordinador del Grupo de Memoria de la División de Ciencias Sociales.

1 Despuntando el año 1971, la desaparecida Corporación Eléctrica del Caribe contrató un estudio de factibilidad para proyectar la construcción de una hidroeléctrica generadora de 300.000 vatios de energía. El estudio de factibilidad Urrá I y Urrá II se presentó en 1977, lo que llevó al gobierno de la época (Julio César Turbay Ayala) a declarar el área de ejecución de "utilidad pública". Poco después se estableció un convenio con la empresa rusa V.O. Energomachexport para efectuar el diseño, suministro y montaje del equipo hidroeléctrico. De igual forma, para 1982, el gobierno de Belisario Betancourt Cuartas firmó el contrato con la empresa sueca Skanska Conciviles para el inicio de las obras civiles.

Seis meses después de creada Urrá S.A., el desaparecido Instituto Nacional de Recursos Naturales (Inderena) otorgó la licencia ambiental para la construcción del proyecto Urrá I, iniciándose las obras civiles el 22 de julio de 1993.

El impacto directo de la construcción de la hidroeléctrica tuvo al pueblo aborigen emberá katío[2] como principal protagonista, toda vez que el 13 de enero de 1996 se desvió el cauce del río Sinú para poder construir la presa. Los impactos negativos continuaron para los aborígenes en el 1999 –año en que culminaron la ejecución de las obras civiles–, cuando el Ministerio de Medio Ambiente otorgó una nueva licencia ambiental, esta vez autorizando el llenado del embalse para que entrara en operación la Central Hidroeléctrica Urrá I. Efectivamente, para comienzos del 2000 (15 de febrero), la hidroeléctrica se puso en funcionamiento. A lo largo de este periodo, las protestas en torno a la construcción de la represa fueron intensas, teniendo en cuenta las múltiples consecuencias identificadas y estudiadas por las organizaciones sociales, ambientales y aborígenes. Las consecuencias se pueden categorizar en cuatro grandes tópicos:

1. Tanto la desviación del río Sinú como la inundación de poco más de 400 hectáreas de bosque generaron un desastre ecológico, representado en la descomposición de más de 7000 hectáreas de biomasas y la alteración de los ciclos de las especies piscícolas, entre ellas el bocachico, principal fuente proteínica para el pueblo emberá katío. Aunque la empresa implantó proyectos para la cría de peces en estanque, los resultados fracasaron por la resistencia cultural que el

2 Los emberá katío son uno de los 87 pueblos aborígenes colombianos reconocidos por el Ministerio del Interior y de Justicia. Se extienden a lo largo de la costa pacífica y la región noroccidental colombiana, y forman parte del grupo êbêra, también integrado por los pueblos emberá y emberá chamí. Los afectados por la construcción de la represa están representados por unas 2400 personas –alrededor de 450 familias– que habitan la parte alta de la cuenca del río Sinú, en un área estimada en 103.517 hectáreas que conforman el gran resguardo Êbêra Katío del Alto Sinú, territorio que también forma parte del Parque Nacional del Paramillo, donde confluyen los ríos Esmeralda (Kuranzadó), Verde (Iwagadó) y Cruz Grande (Kiparadó). La recolección de frutos, la cacería, la pesca y el desarrollo de una agricultura itinerante, propia de las características ambientales que posee una selva tropical húmeda, configuran sus principales actividades económicas. El consumo de pescado constituye su principal fuente de abastecimiento alimenticio.

aborigen tiene frente a una práctica que no forma parte de sus usos y costumbres.

2. La inundación del territorio incluyó sitios sagrados, lugares rituales, referentes simbólicos, escenarios de encuentro espiritual, provocando un impacto en las prácticas y representaciones sociales de los emberá katío. Ese impactó no solo está en el trastoque que se experimenta en la relación espiritual propia de su cosmogonía, sino también en la irrupción de una serie de valores propios de la economía de mercado que erosionan "la tradición, la vejez y el conocimiento ancestral".

3. Como parte de la estrategia adelantada por la empresa Urrá, S.A., en los procesos de discusión con los emberá katío –consistente en deslegitimar la autoridad infundida en los representantes aborígenes en las mesas de negociación– se fomentó una fragmentación organizativa que hoy se traduce en cuatro cabildos, cada uno buscando reivindicar unos mismos derechos, soslayando el hecho de que están enfrentando a un mismo agente. Cabe resaltar que aunque tradicionalmente los emberá se han caracterizado por un carácter político difuso, al momento de estallar el conflicto había solo un cabildo.

4. Quizá uno de los efectos más traumáticos derivados de la construcción de Urrá I esté en el paulatino incremento de la violencia contra los líderes de los emberá katío. De acuerdo con los datos registrados por los cabildos mayores del río Sinú y Verde, las desapariciones, asesinatos, masacres y desplazamientos se constituyeron en las principales acciones en los territorios desde que comenzó el conflicto[3].

3 Para ejemplificar la gravedad del asunto, quisiera referir algunos de los acontecimientos más relevantes que precedieron la desaparición de Kimy Pernía Domicó. El miércoles 6 de marzo de 2001 fue secuestrado y posteriormente asesinado por las Autodefensas el dirigente José Ángel Domicó, jejené o alguacil mayor del río Sinú, ocurrido a media cuadra del cabildo del río Verde y el río Sinú. La indignación se apoderó de los emberá katío, quienes tuvieron que movilizarse desde el resguardo hasta Tierralta, para presionar la entrega del cuerpo del dirigente. La violencia continuó el domingo 1º de abril, cuando fue asesinado por las FARC el líder Betín Bailarín de la comunidad de Kakaradó, cuyo cuerpo fue abandonado en el cerro Widó, prohibiendo a su familia recuperar el cadáver. El miércoles 2 de mayo, una comisión humanitaria, integrada por representantes de la Defensoría del Pueblo y de la Oficina de Naciones Unidas, viajó a Zambudó por el inminente desplazamiento de la comunidad ante los cruentos

> Mi nombre es Kimy Pernía Domicó y soy un miembro de la gente indígena emberá katío. Estoy aquí hoy como testigo y como víctima de un megaproyecto que ha tenido un impacto desastroso en mi comunidad.

Con estas palabras el dirigente indígena abrió su discurso el 16 de noviembre de 1999 ante la Comisión Permanente sobre Asuntos Extranjeros y Comercio Internacional, en Ottawa (Canadá), donde expuso en detalle el impacto negativo que para su pueblo produjo la construcción de la hidroeléctrica, así como las irregularidades cometidas por las autoridades locales y nacionales, que nunca contemplaron a los aborígenes en la construcción de la obra[4]. Tres años antes había liderado el Do Wamburá (Adiós Río) la primera gran movilización indígena contra la construcción de la hidroeléctrica, que congregó a más de mil personas y permitió iniciar un proceso de negociación con el Gobierno y la empresa Urrá, S.A.[5]

Recuerdo que la última vez que tuve la oportunidad de compartir con Kimy Pernía Domicó me habló de sus hijos, de cómo era Begidó –su comunidad natal–, de su relación con su abuelo Yarí –jaibaná o guía espiritual de la bellísima región del Alto Sinú–. Caminamos bajo un inusitado sol de Viernes Santo de 2001 por una concurrida avenida de la ciudad de Bogotá. Tres

enfrentamientos entre grupos insurgentes y de Autodefensas. Simultáneamente, las FARC citaron a los delegados de los cabildos a una reunión en río Esmeralda; citación que no fue atendida y provocó un fuerte rechazo en el interior de la organización. El sábado 19 de mayo, 400 hombres de las Autodefensas, con apoyo aéreo, incursionaron a la comunidad de Kiparadó, reteniendo a 8 indígenas. Cuatro días después, miércoles 23, las FARC perpetraron una masacre que cobró la vida de 10 campesinos de la comunidad de Zambundó, provocando un desplazamiento masivo de indígenas y campesinos de las comunidades de Nejodó, Koredó y Kapupudó hacia el casco urbano de Tierralta. Un día después, las FARC volvieron a perpetrar una masacre de 24 campesinos en la vereda Palestina, ubicada en las riberas de los ríos Tigre y Manso. Un día antes de la detención de Kimy, las Autodefensas ubicaron dos retenes militares sobre el río Sinú y detuvieron varias canoas indígenas que se dirigían a una reunión extraordinaria de gobernadores indígenas que se celebraba en la comunidad de Begidó. Las Autodefensas lanzaron una amenaza de muerte a todo aquel que intentara movilizarse por el río.

4 Cabe recordar que el Estado incorporó, a través de la Ley 21 de 1991, el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) sobre Pueblos Indígenas y tribales, el cual obliga a consultar con las comunidades aborígenes cuando en sus territorios ancestrales puedan resultar afectados por el desarrollo de un megaproyecto.

5 La negociación tuvo como antecedente la Sentencia T-652 de 1998 de la Corte Constitucional, que reconoció en el fallo judicial tutelar los derechos fundamentales a la supervivencia, a la integridad étnica, cultural, social y económica, a la participación y al debido proceso del pueblo emberá katío del Alto Sinú. En tal sentido, el tribunal ordenó a la empresa Urrá, S.A., indemnizar al pueblo aborigen con un subsidio alimentario y de transporte para todos los miembros, durante veinte años. También ordenó adelantar un proceso de consulta y concertación, previo al llenado y operación del embalse, que contemplara los impactos económicos, sociales, culturales y ambientales.

días después partió para la ciudad de Québec (Canadá), a fin de participar como representante de su pueblo en el Foro de Derechos Humanos de la Cumbre de los Pueblos; evento paralelo a la Cumbre de Libre Cambio para las Américas. Allí planteó la grave situación humanitaria que el pueblo emberá katío estaba viviendo por cuenta de la presión ejercida por los actores armados. También habló de las implicaciones que tendría el Área de Libre Comercio de las Américas (ALCA) para los pueblos aborígenes de la región. A mediados del mes de mayo regresó a Colombia, y a pesar de la advertencia para que temporalmente no regresara a Tierralta, él insistió en viajar, empeñándose, como siempre fue su costumbre, en estar en el ojo del huracán.

Sostienen los comunicados de los cabildos mayores que ese sábado 2 de junio de 2001 Kimy se encontraba a dos cuadras de la sede de estos cabildos, cuando fue detenido por tres hombres armados que lo forzaron a montarse a una motocicleta, mientras él gritaba con todas sus fuerzas: "Me cogieron, me llevan secuestrado". La prensa, por su parte, también recogió la versión de testigos que afirmaron que el indígena hizo un último esfuerzo por tratar de escaparse antes de que la motocicleta de color blanco se perdiera por la carretera que de Tierralta conduce a la ciudad de Montería, capital de la provincia. Pero, según los testigos, le pusieron un arma en la cabeza y lo volvieron a dominar.

Con la entrada en vigencia de la Ley 975 de 2005 (Ley de Justicia y Paz) –que busca, por un lado, propiciar procesos de paz a través de la desmovilización individual o colectiva a la vida civil de los grupos paramilitares y, por otro, garantizar los derechos de las víctimas a la justicia, a la verdad y a la reparación–, Salvatore Mancuso, comandante de las Autodefensas Unidas de Colombia (AUC), rindió versión libre ante los fiscales de Justicia y Paz de la ciudad de Medellín el 16 de enero de 2007, confesando más de 30 crímenes atroces perpetrados. Además de indicar que sus acciones contaron con el apoyo y colaboración de los organismos de inteligencia y de las fuerzas del Estado, el comandante también aceptó su autoría en el

secuestro, desaparición y asesinato de Kimy Pernía Domicó. De acuerdo con el testimonio judicial, la orden fue dada por el también comandante Carlos Castaño Gil. Relató que después de ser torturado y asesinado, los restos del dirigente emberá katío fueron enterrados en cercanías al municipio de Tierralta y, posteriormente, desenterrados y arrojados al río Sinú. La confesión, no obstante, no ofreció mayores indicios respecto a un aspecto que, a mi modo de ver, resulta fundamental en lo acontecido con Kimy a mediados de 2001: el tiempo transcurrido entre el momento de la desaparición y el momento de la muerte[6].

¿Vivo o muerto?

El 15 de julio de 2001, el periódico regional *El Meridiano de Córdoba* publicó en páginas interiores una noticia con el título "Kimy está vivo", haciendo referencia a lo dicho durante una conferencia de prensa concedida por los dirigentes indígenas del ámbito nacional en la sede de la Defensoría del Pueblo. En la rueda de prensa, el dirigente Abadio Green sostuvo que Kimy había sido secuestrado por las Autodefensas Unidas de Colombia (AUC), que tenía conocimiento de que se hallaba en una finca cercana al municipio de Tierralta y, finalmente, que estaba vivo. Dicha certeza, de acuerdo con el registro periodístico, estaba fundamentada en la información recopilada por los propios indígenas que habitaban la zona; la nota periodística mencionaba además que los indígenas basaban su afirmación en

6 Para la realización del presente análisis, me declaro deudor de los argumentos expuestos por Michael Pollak, Luisa Passerini y Alessandro Portelli. El primero reivindica la historia oral como método que, apoyado en la memoria, posibilita la producción de representaciones que desplazarían el trabajo de reconstituir lo real: "Si la memoria está construida socialmente, es obvio que toda la documentación también lo está. Para mí, no hay diferencia fundamental entre fuente escrita y fuente oral. La crítica de las fuentes, tal como todo historiador aprende a hacer, debe, a mi juicio, ser aplicada a todos los tipos de fuentes. Desde este punto de vista, la fuente oral es exactamente comparable a la fuente escrita. Ni siquiera la fuente escrita puede ser tomada tal y como se presenta" (Pollak, 2006, p. 42). Por su parte, Passerini (1991, p. 147) reconoce que la tarea en el campo historiográfico implica aceptar que las subjetividades propias de las fuentes orales también tienen una historia que es cambiante y cuyos sentidos son el resultados de luchas y disputas. Finalmente, Portelli (1996) señala que las fuentes orales no siempre son fiables para la reconstrucción rigurosa de un acontecimiento, lo cual no las torna inválidas o descartables, pues sirven para "ir más allá de la materialidad visible de los acontecimientos, atravesando los hechos para descubrir sus significados" (p. 6).

lo dicho por sus médicos tradicionales (jaibanás), quienes aseguraban que el dirigente aborigen estaba vivo. En ese marco, la dirigencia indígena pedía:

> Estamos en disposición de poder conversar con los secuestradores y llegar a unos acuerdos humanitarios, porque no es posible una espera de tanto tiempo. Los familiares de Kimy lo exigen y las comunidades indígenas de Colombia lo exigimos, y estamos esperando cualquier noticia, para poder conversar (*El Meridiano de Córdoba,* 2001, p. 4A).

Atrás habían quedado dos situaciones complejas respecto a la desaparición de Kimy, que indican la manera como los organismos gubernamentales buscaron inscribir el acontecimiento. Por un lado, el 9 de junio de 2001 el periódico *El Tiempo* reprodujo las palabras del coronel Henry Caicedo, comandante departamental de policía, quien mediante un comunicado oficial justificó la desaparición, aduciendo que Kimy tenía vínculos con el narcotráfico. La fuerte respuesta por parte de las organizaciones sociales e indígenas tanto en el ámbito nacional como internacional obligó al funcionario a retractarse. La rectificación también se hizo a través del periódico:

> Al momento de enfocar mis expresiones en torno al secuestro de Kimy Pernía Domicó no pretendí enlodar el nombre del afectado ni muchos menos fue mi intención justificar este acto delincuencial, que no posee el más mínimo de apoyo de ninguna entidad del gobierno y mucho menos de mis consideraciones. En tal virtud, es el momento de resarcir cualquier mala interpretación que bien pude darle a las investigaciones que hasta ahora se adelantan a efectos de devolver la libertad al ciudadano secuestrado (2001, p. 13A).

El segundo episodio estuvo relacionado con el Decreto 00472 del 13 de junio de 2001, expedido por la Gobernación de Córdoba, el cual prohibió el acceso a una marcha que las organizaciones indígenas realizaban en protesta por la desaparición de Kimy y que debía culminar en la ciudad de

Montería. De acuerdo con la medida, la marcha no era posible, pues en la ciudad se estaba celebrando la 41.ª Feria Nacional Ganadera; ello obligó a que la Defensoría del Pueblo interpusiera una acción judicial para hacer respetar el derecho del pueblo emberá katío a la protesta.

La interpretación dada por las organizaciones indígenas a la negativa fue consignada en los comunicados con una afirmación contundente: "A los gobiernos nacional y departamental le importaban más las vacas que la seguridad de las 84 etnias". Los comunicados de los cabildos mayores del río Sinú y Verde también construyen desde un principio un sentido heroico en torno a la figura de Kimy, mostrándolo como un hombre que tuvo que superar la adversidad generada por las reglas del *kampunía* (hombre blanco). La figura de héroe adquiere en los comunicados su mayor dimensión cuando Kimy asume el liderazgo de las protestas contra la empresa Urrá, S.A., fijándose, además, una oposición entre los indígenas y entidades gubernamentales, que apoyadas en la fuerza pública, desconocen sus derechos y amenazan su condición como pueblo aborigen. Ahora bien, ¿por qué los dirigentes indígenas armaron una rueda de prensa para decir que Kimy aún estaba vivo?

Nueve años después de la desaparición de Kimy tuve la oportunidad de acceder a una entrevista concedida por Martha Cecilia Domicó, hija del dirigente. En la conversación se quiso precisar lo relacionado con la muerte de su padre. También interesó tratar de establecer el tiempo transcurrido entre la retención de Kimy y el momento en que circuló el rumor de su asesinato:

> — ¿Sabe si Kimy está vivo?
>
> — No, a él lo mataron a los pocos días de su retención; es más, cuando hicimos la marcha (junio de 2001) ya él estaba muerto, ya que a él lo cogieron para torturarlo, para sacarle una información. ¿Cuál? No sé, ya que él prefirió morir antes de decir algo.

— ¿Cuándo supo de la muerte de Kimy?

— A los pocos días de su retención, alguna gente del cabildo se reunió con los paramilitares, y ellos dijeron que a mi papá ya lo habían matado.

— ¿Cuántos días pasaron desde la retención y hasta que se conociera que Kimy estaba muerto?

— No me acuerdo, pero fue antes de la marcha.

— ¿Tiene conocimiento de cómo murió?

— Sí, a él lo torturaron con corriente, le sacaron los ojos y lo fueron cortando con motosierra por partes; por último, le cortaron la lengua. A mi papá lo cortaron en cuatro pedazos, incluso dicen que se le comieron algunos de sus órganos.

— ¿Cómo lo supo?

— Porque a mi papá lo cogió alias "el Paisa" y alias "Giovanni", ambos participaron en su muerte; uno de ellos, antes de morir, me dijo todo lo que le habían hecho, y que no lo esperara más; incluso me dijo que a él no lo arrojaron al río como dijo Mancuso, sino que sigue enterrado por los lados de la finca Pailas, pero ¿allá quién sube?

— ¿Le informaron por qué lo hicieron?

— Según "el Paisa", eso fue orden directa de Mancuso, ya que él consideraba a mi papá como colaborador de la guerrilla; además, él decía que mi papá había traído mucha plata de Canadá para esa gente.

Si me atengo al testimonio ofrecido por Martha Cecilia Domicó, el rumor sobre la muerte de Kimy se suscitó antes de que se realizara la marcha,

la cual se produjo quince días después de la retención. De igual forma, el testimonio señala que el rumor tuvo como base la reunión sostenida por miembros de los cabildos mayores con los comandantes paramilitares. Este punto es importante, porque la versión coincide con un comunicado emitido por los cabildos mayores, fechado el 2 de agosto de 2001, que reseña el agravamiento de la situación humanitaria entre los emberá katíos tras la desaparición de Kimy.

El comunicado habla de una entrevista que algunos líderes aborígenes sostuvieron con tres comandantes paramilitares en cercanías del municipio de Tierralta. Dos aspectos resultan llamativos en la forma como se cuentan los hechos: primero, la narración recoge literalmente las palabras de los paramilitares en el encuentro que estos tuvieron con los aborígenes; es decir, el sentido del encuentro se construye desde la perspectiva de unos perpetradores que justifican sus acciones a través de señalamientos que ubican a algunos aborígenes como auxiliadores de la insurgencia; segundo, la narración posibilita evidenciar una disputa política en el interior de los cabildos mayores, reflejada en el tratamiento informativo que recibió la desaparición de Kimy. Es sobre este segundo punto que quiero ahondar.

Otorgándole la voz a los paramilitares, el primer párrafo del documento enuncia:

> Kimy lo tuvieron vivo durante 10 días, y cuando comenzó la movilización indígena en Tierralta decidieron matarlo, cortándolo a pedacitos. La cabeza la partieron con un hacha. Al final su cuerpo cupo en un pequeño hueco cavado en la tierra.

Más adelante se hace una mayor precisión en torno a la fecha de la muerte, planteado que esta se produjo

> el 13 de junio de 2001, cuando el gobernador del departamento prohibió la marcha indígena a Montería y cuando llegaron las delegaciones

> de la Misión Humanitaria de Búsqueda. Dijeron que por cada denuncia […] iban cortando un pedacito del cuerpo […] La cabeza se la cortaron con un hacha y el cuerpo despedazado cupo en un pequeño hueco en la tierra.

De igual forma, el encuentro ratificó los motivos de la desaparición:

> Sobre Kimy y Simón –otro emblemático líder katío– dijeron que con las masacres de campesinos en Zambudó (23 de mayo) y del río Manso (28 de mayo) ya habían decidido llevarse a Simón y Kimy. Primero a Simón porque le habían advertido que no subiera remesas para la Asamblea Extraordinaria de Gobernadores Indígenas que se hizo en la comunidad de Begidó el 1 y 2 de junio, y la llevó. Es de anotar que aquella advertencia sí se la hicieron a Simón, pues personalmente vino Lino del cabildo y bajó esa razón. Otra anotación: recuérdese que los paras mantuvieron un retén en el río Sinú del 1 al 5 de junio, impidiendo que alguien bajara de Begidó. Entonces estaban esperando a que Simón bajara de la zona para llevárselo, pero en esas apareció Kimy (que venía del Congreso Indígena del Pacífico y de reunirse con Primeras Naciones del Canadá en Medellín) y entonces decidieron cogerlo a él.

Luego de enunciar la muerte de Kimy, la narración da un giro y tiende un manto de duda sobre lo dicho por los paramilitares, sugiriendo que "las Autodefensas no le han dicho ni a la Cruz Roja ni a la Defensoría del Pueblo que Kimy haya muerto", lo cual implicaría oficializar la muerte. En tal sentido, el documento finaliza solicitando prudencia sobre la información consignada, lo cual resulta contradictorio en relación con lo planteado en los párrafos precedentes.

A mi modo de ver, el comunicado que enuncia la muerte de Kimy devela la fuerte fragmentación organizativa que se vive en el interior del pueblo

emberá katío; fragmentación que desborda el conflicto que se desprende de la construcción de Urrá, aceptando la versión indígena que ubica a la represa como factor de conflictividad. ¿Por qué resaltar en un comunicado la voz que justifica las acciones de quienes han sido sus principales victimarios? ¿Por qué no construir otro sentido a lo manifestado por quienes asistieron a la reunión? ¿Por qué, desde las voces de los paramilitares, el comunicado señala nombres que convierten a los mencionados en objetivo militar? ¿Por qué anunciar la muerte de Kimy si esta no contaba con una prueba material que confirmara la versión? ¿Por qué los dirigentes indígenas organizaron una rueda de prensa para deslegitimar los rumores que daban cuenta de la muerte de Kimy?

Silencios deliberados

En la desaparición de Kimy Pernía Domicó hay dos particularidades que, a mi modo de ver, caracterizan al acontecimiento: por un lado, los silencios que emergieron desde el mismo momento en que se produjo la retención, anclados a lo que representó Kimy como dirigente en el interior de la organización aborigen; por otro lado, los usos otorgados a las memorias que se construyeron en torno a la figura del indígena.

Sobre el primer aspecto, la desaparición de Kimy está matizada por unos silencios que se han venido reforzando con el paso de los años. Ahora bien, a la reticencia de hablar por parte de aquellos que estuvieron con el dirigente –tanto en el plano familiar/personal como en el marco organizativo– respecto a los motivos que pudieron propiciar su desaparición por parte del paramilitarismo, hay que agregar que esos silencios también se registran y densifican desde los sentidos que se configuran en un discurso organizativo (regional y nacional), lo que convirtió a Kimy en "héroe" y "víctima" frente a unos actores –grupos armados legales e ilegales, Estado y empresa Urrá– que amenazaban la integridad y supervivencia de los emberá katíos.

Revisando los comunicados de prensa tanto del orden regional como nacional, se evidencia la construcción de un "nosotros inclusivo"[7] que, además de ubicar estratégicamente a los actores que amenazan a los aborígenes, busca proyectar un sentido de unidad interna, imprescindible para no sucumbir ante las presiones externas. Lo interesante es que ese sentido que envuelve un acuerdo respecto a qué recordar y qué olvidar, también suprime las contradicciones internas de los cabildos mayores emberá katíos.

En ese contexto, se recuerda a Kimy como el dirigente indígena que –siguiendo la tradición de su padre, el cacique "Manuelito"– salió del resguardo para encabezar la lucha contra un modelo de desarrollo, encarnado en la construcción de la represa Urrá, que condena a los aborígenes a la desaparición. Se proyecta, entonces, la imagen de "héroe" que con sus actos desafió a la institucionalidad representada por el Ministerio de Medio Ambiente y la empresa Urrá, S.A. Kimy Pernía Domicó se convirtió en emblema de un movimiento que logró que su causa fuera estudiada y fallada a favor por el máximo tribunal de justicia en Colombia: la Corte Constitucional.

La imagen de "héroe" se compagina con la imagen de "víctima" que el discurso organizativo construyó tras su desaparición. Como en el caso de otros líderes populares desaparecidos y asesinados, Kimy es proyectado como víctima de las presiones de los distintos actores armados; también como víctima de un modelo económico que al ubicar los recursos naturales como fuente de capital[8], destruye los entornos de las comunidades campesinas y

7 Hago referencia a la categoría empleada por Benveniste en la teoría de la enunciación.

8 Aunque no forme parte de las representaciones y sentidos que se desprenden de los discursos organizativos, sobre el particular cabe resaltar el análisis de Polanyi (2002) en torno a la tierra y a los recursos naturales como "mercancías ficticias". El autor indica que la tierra no solo forma parte de la naturaleza, sino que además está ligada a las instituciones humanas: "La tierra y la mano de obra no están separadas; el trabajo forma parte de la vida, la tierra sigue siendo parte de la naturaleza, la vida y la naturaleza forman un todo articulado. La tierra se liga así a las organizaciones del parentesco, la vecindad, el oficio y el credo; con la tribu y el templo, la aldea, el gremio y la iglesia" (p. 265). Este principio, no obstante, se rompe cuando en la economía liberal se separa al hombre, a la tierra y a la organización social, configurando la utopía del mercado autorregulado.

tribales; y, finalmente, la figura de Kimy, imbricada en el sentido de unidad comunal, se proyecta como víctima del abandono sistemático del Estado.

Reitero que los sentidos de "héroe" y "víctima" en torno a la figura de Kimy no solo enfatizan una unidad interna que se extiende desde la organización regional hasta las organizaciones nacionales indígenas, sino que también eliminan cualquier resquicio de contradicción en el interior de los cabildos mayores emberá katío. Estos sentidos se van a complementar con otra narrativa también presente en los comunicados y discursos organizativos, que se comenzó a gestar desde el momento en que la administración del presidente Álvaro Uribe Vélez decidió extraditar a los comandantes paramilitares a los Estados Unidos: la "verdad" también fue extraditada. Asumir esta posición posibilitaría cerrar el acontecimiento, puesto que aquel que podía ofrecer pistas sobre el porqué de la desaparición de Kimy, el comandante Salvatore Mancuso, ya no está y se niega a colaborar con la justicia colombiana. Su testimonio se limitó a ratificar que Kimy estaba muerto y que su cuerpo fue arrojado a las aguas del río Sinú.

No obstante, y explorando otra ruta de análisis, también es factible pensar que la extradición del comandante Mancuso puede propiciar escenarios para que afloren recuerdos y narraciones que en el pasado fueron reprimidos o silenciados ante el temor personificado por el jefe paramilitar. No obstante, el comandante ya no está y los silencios siguen presentes. ¿Cuáles son los motivos para que el silencio siga caracterizando el acontecimiento?

A mi modo de ver, los silencios están signados por las implicaciones políticas que tendría el narrar quiénes, desde los propios cabildos mayores, pudieron beneficiarse indirectamente con la desaparición de Kimy[9]. Ello

9 Todorov (2008) señala que no todos los recuerdos del pasado son admirables, lo que implica preguntarse tanto por los sentidos que se le otorgan al recuerdo como por los usos que en el espacio público se le otorgan a esos sentidos. En ese contexto, distingue entre una *lectura literal* y una *lectura ejemplar* del acontecimiento recuperado. En la primera, el acontecimiento recordado se produce en asociaciones de directa contigüidad que no conducen a ningún punto que no sea el mismo acontecimiento, "extendiendo las consecuencias del trauma inicial a todos los instantes de la existencia" (Todorov, 2008, p. 50). En ese caso, la memoria será un ejercicio de literalidad que permanece intransitiva. Por el contrario, cuando el acontecimiento recordado se utiliza en una clave que trasciende el

queda claramente reflejado en la entrevista concedida por Martha Domicó. Su temor ya no es frente a los perpetradores, quienes, además, fueron los que revelaron la suerte corrida por su padre tras la desaparición.

Parafraseando a Pollak (2006), es preferible guardar silencio para no caer en "malentendidos" que puedan comprometer, en el presente o en el futuro, a personas y procesos que involucrarían a una de las organizaciones más representativas del movimiento indígena colombiano. De ahí la importancia respecto a lo que Pollak (2006, p. 24) denomina la "función de lo no-dicho", es decir, la manera como los recuerdos prohibidos pasan por estructuras de comunicación informal. En la actualidad, el acontecimiento se puede abordar desde el/los rumor/es que no se deja/n registrar. Esta condición de no registro es literalmente una garantía de vida para cualquier testimoniante.

Respecto a la segunda característica que domina el acontecimiento –los usos que se otorgan a la memoria de Kimy Pernía Domicó– habría que agregar dos sentidos más que se distancian del significado "héroe-víctima" otorgado por las organizaciones indígenas y que ponen de manifiesto las disputas políticas por la memoria. El primero de ellos se desprende del testimonio judicial ofrecido por el comandante Salvatore Mancuso en el marco de la Ley de Justicia y Paz, quien reconoce la autoría en la desaparición y muerte de Kimy por orden del extinto comandante Carlos Castaño Gil, pero también catalogó a Kimy Pernía Domicó como auxiliador y colaborador de la insurgencia de las FARC. Este sentido resulta problemático, pues la Ley de Justicia y Paz, enmarcada en los principios de verdad, justicia y

qué ocurrió, el cómo ocurrió y a quiénes involucró, se exploran situaciones nuevas que envuelven a otros agentes y a otras perspectivas. Explica Todorov (2008): "La operación es doble: por un parte, como un trabajo de psicoanálisis o un duelo, neutralizo el dolor causado por el recuerdo, controlándolo y marginándolo; pero, por otra parte –y es entonces cuando nuestra conducta deja de ser privada y entra en la esfera pública–, abro ese recuerdo a la analogía y a la generalización, construyo un *exemplum* y extraigo una lección. El pasado se convierte por tanto en principio de acción del presente. En este caso, las asociaciones que acuden a mi mente dependen de la semejanza y no de la contigüidad, y más que asegurar mi propia identidad, intento buscar explicaciones a mis analogías" (pp. 51-52). El uso literal de la memoria encapsula el acontecimiento pasado en el presente, pero el uso ejemplar permite que ese pasado se proyecte en un presente que debe garantizar, ante todo, justicia.

reparación, está pensada para que desde el escenario judicial los perpetradores confiesen los delitos cometidos. Las versiones ante los fiscales de justicia y paz se constituyen en especie de "rituales jurídicos" en los que la confesión supone arrepentimiento (Theidon, 2006, p. 179). Cuando el testimonio judicial reconoce los delitos de desaparición y asesinato, pero cataloga a Kimy como auxiliador de un grupo insurgente, es claro que se busca contar con una justificación que legitima el acto, en la medida en que el desaparecido/asesinado deja de ser "víctima" para constituirse en "objetivo militar". Bajo la condición de "objetivo militar", su desaparición y muerte es explicable en el marco de un conflicto armado.

El segundo sentido se desprende de los comunicados oficiales emitidos por las instituciones gubernamentales, especialmente por el Ministerio de Medio Ambiente, donde Kimy, como representante y proyección del pueblo aborigen emberá katío, se constituye en obstáculo para el desarrollo económico del país. Este discurso parte de dos premisas: por un lado, que los megaproyectos son trascendentales para el desarrollo regional y nacional; por otro, que en la realización de estos megaproyectos debe primar el interés general, supuestamente representado por todos los colombianos, sobre el interés particular, representado por el pueblo aborigen. En ese orden de ideas, el discurso institucional señala que el desarrollo de un país no puede estancarse por el "respeto" a unos territorios ancestrales, sobre todo cuando el pueblo aborigen goza de una indemnización económica que garantizaría resarcimiento de los impactos provocados por la construcción de la represa.

Finalmente, si pensamos en la desaparición de Kimy Pernía Domicó como un acontecimiento que no está cerrado, es factible pensar en una memoria activa imbricada con intencionalidades sociales, políticas y culturales de un pueblo que re-significa la experiencia pasada para otorgar unos sentidos que reivindiquen las demandas del presente. No obstante, aún falta ahondar sobre esas fracturas internas que se desprenden de un acontecimiento que, por ahora, se percibe desde el silencio.

Referencias

Castillejo, A. (2009). *Los archivos del dolor. Ensayos sobre la violencia y el recuerdo en la Sudáfrica contemporánea*. Bogotá: Universidad de los Andes.

Del Pino, P. (2003). Uchuraccay: memoria y representación de la violencia política en los Andes. En Del Pino, P. y Jelin, E. (comps.). *Luchas locales, comunidades e identidades*. Buenos Aires: Siglo XXI.

El Meridiano de Córdoba (2001). "Kimy está vivo".

El Tiempo (2001). Oficial reconoce no tener pruebas para señalamiento. Recuperado de http://www.eltiempo.com/archivo/documento/MAM-441651

Jelin, E. (2002). *Los trabajos de la memoria*. Madrid: Siglo XXI.

Passerini, L. (1991). Ideología del trabajo y actitudes de la clase trabajadora hacia el fascismo. En Schwarzstein, D. (Ed.). *La historia oral*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.

Polanyi, K. (2002). *La gran transformación. Los orígenes políticos y económicos de nuestro tiempo*. México: Fondo de Cultura Económica.

Pollak, M. (2006). *Memoria, olvido, silencio. La producción social de identidades frente a situaciones límite*. La Plata: Al Margen.

Portelli, A. (1994). El tiempo de mi vida: las funciones del tiempo en la historia oral. En Aceves, J. (Ed.). *Historia oral*. México: Instituto Mora.

Portelli, A. (1998). O massacre de Civitella Val di Chiana (Toscana, 29 de junho de 1944): mito e política, luto e senso comum. Em Moraes Ferreira, M. y Amado, J. (Eds.). *Usos y abusos da história oral*. Rio de Janeiro: Fundação Getulio Vargas.

Theidon, K. (2006). Los encapuchados: enfrentando el pasado del Perú. En Kaufman, S. y Jelin, E. (comps.). *Subjetividad y figuras de la memoria*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Todorov, T. (2000). *Los abusos de la memoria*. Barcelona: Paidós.

Kitek Kiwe: florecer en un nuevo territorio

Memoria y Plan de Vida en una comunidad desplazada por la violencia

*Carlos Andrés Oviedo Ospina**

> Construimos nuevas casas con tejas rojas donde las cigüeñas construyen sus nidos y con las puertas abiertas a nuestros invitados. Le agradecemos a la tierra que nos alimenta, al sol que nos calienta y a los campos que nos recuerdan los verdes pastos en casa. Con dolor, con tristeza y alegría recordemos a nuestro país cuando contemos historias a nuestros hijos, que comienzan como todas las historias: "Había una vez una tierra…". Esas historias nunca terminan.
> (Emir Kusturica, 1995)

Empezaré aludiendo a una premisa alrededor de la cual percibo consenso en los debates sobre memoria y violencia como el que nos convoca: la

* Antropólogo de la Universidad del Cauca. Forma parte del grupo de investigación Antropos, adscrito al Departamento de Antropología de la misma institución. El trabajo aquí expuesto fue realizado en el marco del programa Jóvenes Investigadores e Innovadores "Virginia Gutierrez de Pineda". Correo electrónico: carlosoviedo5@hotmail.com

memoria social, ese dispositivo de referencialidad temporal que reside en prácticas colectivas y que permite que el pasado se perciba de una manera particular (Gnecco, 2000, p. 171), debe ser analizada a la luz del estado de cosas presente, y a menudo puede estar más relacionada con las expectativas compartidas para el futuro, que con los acontecimientos mismos que se quieren recordar.

En este texto reflexiono acerca del Plan de Vida de la comunidad indígena desplazada por la violencia del Alto Naya, reubicada en el municipio de Timbío (Cauca), como un ejercicio de memoria social que no solo organiza los eventos que no se quieren repetir –como los relacionados con la violencia y el destierro–, sino que también presenta nuevos sentidos en la aprehensión que se hace del pasado. Empezaré por mostrar cómo ha sido el proceso de elaboración del Plan de Vida, sus principios fundamentales y cómo se ha instaurado en la cotidianidad de esta comunidad y, en especial, en las relaciones que establece con instituciones del Estado, organismos de cooperación y académicos.

Plan de Vida

Algunos autores (Gow, 1998; Rojas, 2002) sostienen que la Constitución de 1991 es clave en la motivación que han tenido los pueblos indígenas para formular sus planes de vida, pues estableció la conformación de las entidades territoriales indígenas (artículo 329), y dentro de las funciones de los consejos de los territorios indígenas indicó "diseñar las políticas y los planes y programas de desarrollo económico y social dentro de su territorio, en armonía con el Plan Nacional de Desarrollo" (artículo 330).

Sin embargo, Rojas (2002) también aclara que "los pueblos indígenas han tenido su proyecto de vida y sus estrategias de relacionarse con la sociedad mayoritaria. Prueba palpable de ello es su propia existencia y la

interpelación permanente que nos hacen para que no entorpezcamos su desarrollo"[1]. Probablemente, entre estas estrategias se encuentre la reflexión alrededor de los interrogantes que los líderes indígenas del Cauca; interrogantes que han acompañado la elaboración del Plan de Vida del cabildo Kitek Kiwe y que se consideran fundamentales para este proceso, a saber: ¿quiénes somos?, ¿de dónde venimos?, ¿dónde estamos?, ¿para dónde vamos?, los cuales sirgieron en el mismo momento en que se planteó conformar las organizaciones indígenas. Estos interrogantes hacen alusión especial a los encuentros de Tacueyó y Toribío en 1980, en los que participó el reconocido líder Álvaro Ulcué; interrogantes que culminaron con la elaboración del Proyecto Nasa. "Si estas preguntas están claras, se puede enfrentar cualquier cosa, porque ellas son las que mantienen en movimiento la espiral de la memoria", agrega uno de estos líderes.

Estas dos visiones acerca del origen de los planes de vida remiten fundamentalmente a la diferencia entre el plan de vida como documento escrito, homólogo de los planes de desarrollo de los municipios, pero con un enfoque que lo hace diferencial, pues contiene la visión particular de los pueblos indígenas. El plan de vida se constituye como un proceso social arraigado en cada una de las actividades que se realizan de manera colectiva, en procura de la pervivencia como pueblo indígena. El primero es un documento a menudo auspiciado en su formulación por instituciones del Estado u organizaciones de cooperación internacional, que reposa en las oficinas gubernamentales o en los archivadores de los cabildos. Estos planes, como anota Gow (1998),

> pueden servir a una variedad de propósitos: son prueba de cierto nivel de capacidad y madurez institucional, visión a largo plazo, de que se

1 Esto escriben en su Plan de Vida los mayores de los pueblos Uitoto, Tikuna, Bora y Cocama de la Amazonía: "El Plan de Vida indígena ya se había trabajado desde el comienzo del mundo, ya estaba definido, porque nuestros abuelos tenían el manejo de todo el mundo. Los pueblos indígenas siempre tuvimos Plan de Vida porque estábamos mejor relacionados y en armonía con la madre naturaleza y con Dios, el cual nos dejó todo organizado y ordenado para todos los seres".

> tiene en cuenta el futuro y cómo se afrontará, y establece justificaciones para conseguir apoyo financiero (p. 75).

El plan de vida como un proceso social, en palabras del líder indígena Feliciano Valencia,

> no es un documento; más que eso es la memoria de los pueblos […] Hay que ser cuidadosos porque hay planes de vida que piensan más en aspectos técnicos y en lo económico, y esto es delicado porque puede desorientar los principios […] Si las preguntas fundamentales están claras, se puede enfrentar cualquier cosa. La identidad está reflejada en la memoria, que es la que permite no desorientarnos en los principios del plan.

Pensar la vida: ¿en el texto o en la vida misma?

Para el caso de Kitek Kiwe, el Plan de Vida es menos un documento terminado que un proceso dinámico que se inició en el 2004, cuando indígenas y campesinos desplazados del Alto Naya conformaron el cabildo en el predio donde fueron reubicados: en Timbío, Cauca. El compromiso con la recuperación de valores culturales se evidencia desde el principio con el nombre, en nasa yuwe, que dieron al cabildo: *Kitek Kiwe*, que quiere decir "tierra floreciente", demostrando no solo el resurgimiento de los valores comunales, sino también una revitalización de la conciencia histórica.

Allí establecieron los principios fundamentales del Plan de Vida: unidad, territorio, rescate cultural, autonomía, espiritualidad y reciprocidad. Actualmente, el cabildo trabaja en la elaboración de un documento escrito que pueda ser presentado como el "Plan de Vida", pues su existencia facilitaría el establecimiento de proyectos y agendas conjuntas con las organizaciones indígenas regionales y con organismos de otra naturaleza, como las ONG. El documento "Plan de Vida" de Kitek Kiwe va recopilando las

actividades en curso y los proyectos relacionados con cada uno de los principios fundamentales. Está integrado por fragmentos dispersos de actividades coordinadas por el cabildo y enclavadas en la cotidianidad, por informes de proyectos productivos y por trabajos realizados por investigadores académicos, los cuales son editados e interpretados por autores individuales miembros del cabildo, quienes van dando forma al documento y le añaden su visión personal acerca del desarrollo y la planificación en la comunidad. En este sentido, podría decirse que es mucho más rico el contenido del "Plan de Vida" como proceso social, que reside en las asambleas, reuniones con instituciones del Estado, ciertas ONG, periodistas, académicos, trabajos comunitarios, rituales de armonización, entre otros, donde se manifiesta, de forma oral y práctica, la memoria y la proyección de la comunidad.

Figura 1. Ritual de refrescamiento con plantas sagradas hecho por un mayor de Kitek Kiwe (La Laguna, abril de 2009)

Fuente: autor

La "recuperación" de rituales y la identificación de sitios sagrados se realizan en el marco del plan de vida como una forma de apropiación del territorio donde fue reubicada parte de la comunidad desplazada del Alto Naya.

Así, por ejemplo, la elaboración de un proyecto productivo o granja integral que reúna, en el territorio de La Laguna, cultivos para comercializar, para el autoconsumo y que contribuya a "recuperar" productos tradicionales dinamiza el principio del Plan de Vida referente a la economía. Los proyectos que se llevan a cabo de manera conjunta con universidades –por ejemplo, el rescate de la vivienda tradicional nasa– también deben articularse con los trabajos realizados por el cabildo en esta misma área. El plan fija los límites y áreas dentro de los cuales deben desenvolverse las investigaciones y, en general, los proyectos ejecutados en el interior de la comunidad, de modo tal que los esfuerzos, independiente de dónde provengan, se articulen en una misma agenda.

Desde el Centro Educativo Elíaz Troches, con actividades como la cátedra Plan de Vida, los niños y jóvenes, a partir de las siglas DQP, recuerdan reflexionar acerca de las preguntas "¿de dónde vengo?", "¿quién soy?" y "¿para dónde voy?". Plantean sus proyectos personales en función de la pertenencia a la comunidad y al cabildo Kitek Kiwe. También la enseñanza del nasa yuwe y el mantenimiento de una parcela o tul con plantas medicinales se inscriben en el principio fundamental de "rescate cultural".

Desde la reubicación en el 2004, e incluso desde los albergues temporales en Santander de Quilichao y Toez (Caloto), donde permanecieron los desplazados antes de llegar a Timbío, la idea de conformar un centro educativo basado en la "educación propia" y en los valores del pueblo nasa ha contribuido a dinamizar el proceso organizativo de la comunidad y a establecer los principios fundamentales para el plan de vida.

Figura 2. Niños de Kitek Kiwe en la 9.ª Conmemoración de la Masacre (Popayán, abril de 2010)

Fuente: Janeth Cabrera (2010)

El espacio que hoy ocupa la escuela en Kitek Kiwe también es un importante punto de encuentro para los comuneros. Mucho de la vida social de la comunidad transcurre en las aulas y sus alrededores. En una de estas se exhiben actualmente algunas carteleras que exponen de manera gráfica lo que ha sido el proceso organizativo y se recuerdan elementos importantes para dar respuesta a los interrogantes fundamentales del Plan de Vida. En la escuela se muestran de forma episódica determinados aspectos del pasado colectivo. En un primer segmento titulado "Territorio de origen" se aprecian fotografías de las montañas del Alto Naya y se hace alusión a la riqueza en biodiversidad, la convivencia con comunidades afros y campesinas, la presencia de grupos armados y los cultivos de coca para su procesamiento y tráfico.

En un segundo segmento denominado "Desterritorialización", ilustrado con fotografías de los jefes paramilitares que llevaron a cabo la masacre, se muestran también los albergues temporales y se alude a la injusticia con

que se mantienen los hechos de violencia que obligaron al desplazamiento en abril de 2001.

En tercer lugar, con el título "Reterritorialización" no solo se muestra la llegada a La Laguna, predio donde fueron reubicados, sino también la decisión por organizarse alrededor de los valores del pueblo nasa, como el respeto, la autoridad, la armonía con el territorio y el trabajo comunitario. Se muestran, además, fotografías de sus líderes y mayores en diferentes espacios organizativos dentro y fuera del territorio Kitek Kiwe.

Finalmente, con el título "Plan de Vida" y con los símbolos del pueblo nasa –como el bastón de mando de la guardia indígena y el escudo del cabildo– se pueden leer también algunos de los objetivos dinamizadores del Plan de Vida, a partir de los cuales se emprenden actividades para conseguirlos, tales como acceso a servicios, vivienda digna, proyecto educativo, proyectos productivos, apropiación territorial y constitución del resguardo.

La exposición de estos cuatro momentos y contenidos en la historia de la comunidad es llevada frecuentemente a diferentes espacios, a través de distintas expresiones discursivas como las intervenciones de los líderes del cabildo en asambleas, congresos y eventos de víctimas; también en entrevistas con periodistas e investigadores que llegan a Kitek Kiwe. Los niños del centro educativo también ponen en escena estos momentos, a través de dramatizaciones que se presentan en los actos conmemorativos (Jimeno, Castillo y Varela, 2009) convocados por otras organizaciones como algunas ONG de derechos humanos e instituciones del Estado. Este tipo de actos también evidencian la transición de los hechos de violencia, masacre y memoria personal a la memoria histórica, pues representa la apropiación por parte de las nuevas generaciones de un pasado en el que no fueron protagonistas (Jelin y Sempol, 2006, p. 9), porque para el 2001 muchos eran niños de brazos o no habían nacido.

Figura 3. Niños de Kitek Kiwe hacen dramatización de la masacre del Naya (abril de 2008)

Fuente: autor (2008)

En palabras de los cabildantes de Kitek Kiwe, la expulsión del Naya por acción de paramilitares frustró, ante todo, un proyecto de vida. Sin embargo, el proceso organizativo emprendido por quienes fueron desplazados y decidieron no retornar y exigir la reubicación dio origen a un nuevo proceso basado en la identidad étnica (palabra clave entre las comunidades indígenas) y a la exigencia de verdad, justicia y reparación hacia el Estado. El Plan de Vida no solo organiza y expresa los sueños de las comunidades, sino que también vuelve su mirada hacia el pasado y enfrenta los episodios de violencia, trayéndolos al presente.

El Plan de Vida como modelo para la reparación

Una de las razones por las que en el cabildo Kitek Kiwe se ha hablado últimamente acerca de la necesidad de plasmar su Plan de Vida en un documento que pueda ser presentado a las instituciones del Estado y a algunas ONG y organizaciones indígenas es la posibilidad de obtener a través de

estas los recursos necesarios para llevar a cabo sus proyectos productivos y acceder a los servicios básicos de los que carecen. La eventual reparación integral en el marco de la Ley de Víctimas promovida por el actual gobierno nacional, la ejecución de los planes de salvaguarda contemplados en el Auto 004 de la Corte Constitucional y la integración, a través de sus proyectos comunitarios, del cabildo Kitek Kiwe a la Asociación de Cabildos Indígenas del Norte del Cauca (ACIN) ha generado bastantes expectativas y ha motivado a los líderes a plasmar en un documento mucho de lo que expresan los comuneros de forma oral en reuniones, asambleas, conmemoraciones y entrevistas acerca de su identidad, su memoria, sus principios fundamentales para la pervivencia y sus visiones de desarrollo como comunidad indígena nasa.

Además de recibir asesorías y capacitaciones por parte de experimentados líderes de las organizaciones indígenas del Cauca acerca de cómo construir el documento del Plan de Vida, el cabildo Kitek Kiwe también se ha encargado de llevar los interrogantes fundamentales para construir los planes de vida de otras comunidades indígenas como los cabildos del Alto Naya, que también fueron víctimas de la entrada de los paramilitares en el 2001 y que continúan resistiendo a la presión de los grupos armados que ejercen control sobre esa región. También los han persuadido de la importancia de reflexionar sobre la planificación y el desarrollo desde la visión propia, como un proceso necesario a la hora de establecer diálogos con el Estado acerca de la reparación en tanto víctimas de la violencia.

De hecho, en el tercer punto del pliego de exigencias de las víctimas del Naya hacia el Estado en materia de justicia y reparación, leído en la 10.ª Conmemoración de la Masacre llevada a cabo en Timba (Cauca) el pasado 11 de abril de 2012, las víctimas representadas en sus organizaciones reclamaron "inversión social para los territorios del Naya y Kitek Kiwe, desde los planes de vida de las comunidades indígenas, afrodescendientes y campesinas". Esto no solo motivó a cada uno de los cabildos indígenas, consejos comunitarios y juntas de acción comunal a iniciar la formulación

de sus planes de vida, sino que también motivó a pensar en la posibilidad de formular a largo plazo un plan de vida que recogiera la visión de los diferentes grupos que habitan la región del Naya.

Muchas de las expectativas generadas alrededor de una posible reparación a través del plan de vida como documento orientador están relacionadas con la satisfacción de las necesidades básicas, pues aunque el Estado entregó 46 viviendas, estas carecen de los servicios de acueducto, alcantarillado y energía eléctrica. Asimismo, existe preocupación por el acceso a la educación superior y por la inversión en proyectos productivos.

Como se pregunta el antropólogo David Gow, quien ha investigado la planificación y la visión de desarrollo entre indígenas del Cauca, a propósito de la reubicación y restablecimiento de tres comunidades nasa reasentadas después de los desastres causados por el terremoto en Paéz (Cauca) en 1994:

> ¿Qué sucede si aquellos desplazados son víctimas de la violencia estructural que se manifiesta a sí misma en una profunda inequidad de opciones de vida que se va agravando; en corrupción, arbitrariedad e impunidad; en la permanencia de de la exclusión económica y social; en la falta de acceso a información, educación, salud y necesidades básicas mínimas? (Gow, 2010, p. 77).

Como lo reconocen algunos de los comuneros de Kitek Kiwe, el desplazamiento fue un evento traumático que les obligó a organizarse y plantearse objetivos que permitieran su pervivencia como comunidad. El proceso de denuncia que han llevado a cabo en los últimos años a través de sus organizaciones les ha permitido ganar visibilidad ante el Estado y organizaciones de diferente naturaleza, para restablecerse no solo en tanto víctimas de la violencia, sino también como sectores de la población que habitan los márgenes de la institucionalidad del Estado.

En el proceso de desplazamiento y reasentamiento, los refugiados se vieron forzados a reexaminar algunos interrogantes culturales y filosóficos fundamentales y a recurrir a la cultura para adaptarse a las condiciones cambiantes (Gow, 2010, p. 78). En este sentido, el trauma del desplazamiento también fue la oportunidad de pensarse como comunidad y congregarse alrededor, no solo de los valores culturales nasa, sino también de los valores de algunos campesinos y comerciantes que habitaban en la región del Naya.

Violencias superpuestas

Tres eventos son reiterativos en las conmemoraciones de la masacre, en las entrevistas con investigadores y en las aulas del centro educativo. El primero es el evento histórico que ha tenido quizá el efecto más traumático en los nativos de América: la invasión europea. En general, es algo que las comunidades indígenas de Colombia recuerdan y conmemoran como símbolo de despojo y sometimiento y como el principio del proyecto hegemónico por arrebatarles sus tierras. Es un evento especialmente citado por los líderes del Consejo Regional de Indígenas del Cauca y la Asociación de Cabildos de Indígenas del Norte del Cauca, en sus discursos en congresos, asambleas y marchas de protesta, al dirigirse al resto de la población nacional para explicar los motivos de sus movilizaciones. La conmemoración del quinto centenario de la llegada de los conquistadores europeos a principios de la década del noventa fue para muchos analistas el despertar del movimiento indígena latinoamericano, marcando un punto nodal en la cuestión indígena y la lucha por el reconocimiento de sus derechos.

El segundo evento se refiere al desplazamiento al que fueron forzados los indígenas nasa del nororiente del Cauca durante las décadas de los cincuenta y sesenta, por motivo de la expropiación de tierras y la persecución por parte de la policía conservadora. Una época que aparece reseñada en la historia de Colombia simplemente como "la Violencia", pero que expulsó y dejó sin tierra a familias indígenas de los municipios de Caldono y Corinto,

las cuales tuvieron que migrar a las tierras del Naya en los límites con el departamento del Valle, para colonizar y fundar poblados, resguardándose así de la persecución política. Así lo relata el profesor Leandro Güetio en su texto "Nuestro Plan de Vida y el proyecto económico de las multinacionales en la región del Alto Naya", leído en la 7.ª Conmemoración de la Masacre del Naya:

> Nuestros padres, en la época de la violencia de los años 45 y 50, tuvieron que esconderse en las montañas de la región del Naya, en defensa de la vida de todos nosotros; tuvieron que esconderse como si hubiéramos cometido un grave delito. Allí tuvimos que construir ranchos con hoja de palma y comenzar a sembrar comida: plátano, yuca, pasto, árboles frutales, coca para mambear, y así no sentir el cansancio ni hambre; el trabajo rendía más y criamos ganadito: vacas, caballos, muchos animales (Timba, Buenos Aires, Cauca, 18 de abril de 2008).

El tercer momento fue la arremetida de la violencia paramilitar, conocido públicamente como "la masacre del Naya", y que para las víctimas no solo refiere al asesinato de más de cincuenta personas en abril del 2001, sino a todos los atropellos y humillaciones causados por los paramilitares en su paso por la región del Naya. Refiere el desplazamiento de más de 2500 personas y las amenazas de que fueron víctimas los líderes de las organizaciones comunitarias de la región.

El discurso del cabildo Kitek Kiwe establece un paralelo entre estos tres hechos asociados a la violencia, al asesinato de indígenas y al desplazamiento, y encuentra en estos la necesidad de exigir justicia al Estado y a la sociedad a través de su organización:

> En el Naya nos mandan una gente para el municipio de Timbío, prácticamente desarraigándonos de nuestro territorio, pero nosotros aún seguimos, porque tenemos el ombligo de nuestros hijos en el Naya, nosotros tenemos las raíces en el Naya, nosotros aún nos estamos

> recuperando del rompimiento del tejido social que le hicieron estos asesinos de las AUC el 11 de abril de 2001, cuando quisieron romper nuestro proceso en el Naya. [Este] rompió y estuvo tambaleando, pero gracias a Dios nuevamente estamos vivitos y coleando, como se dice, y peleándole al Estado unos derechos, los cuales nos pertenecen como ciudadanos colombianos que somos, así seamos indígenas, pero realmente tenemos los derechos que tiene cualquier ciudadano, así sea blanco, mestizo; como sea, nosotros como indígenas tenemos derechos, aún más porque son unos derechos ancestrales. Por eso, el 12 de octubre nosotros no lo celebramos, nosotros lo rechazamos, porque cuando llegaron los españoles hicieron la masacre más grande del mundo, nos mataron millones de indígenas, aún nos quieres acabar, pero nosotros estamos coleando, como se dice… (Gobernador de Kitek Kiwe, 2008).

De esta forma, el desplazamiento del 2001 adquiere profundidad histórica al encadenar hechos que muestran que la colectividad a la que pertenecen había vivido procesos similares en el pasado (Salcedo, 2008). En esta misma dirección Arendt (1995) escribe:

> La historia aparece cada vez que ocurre un acontecimiento lo suficientemente importante para iluminar su pasado. Entonces la masa caótica de sucesos pasados emerge como un relato que puede ser contado, porque tiene comienzo y un final. Lo que el acontecimiento iluminador revela es un comienzo en el pasado que hasta el momento estaba oculto; a los ojos del historiador, el acontecimiento iluminador no puede sino aparecer como el final de este comienzo recientemente descubierto (p. 41).

Los hechos del 2001 aparecen en la memoria de los cabildantes de Kitek Kiwe como el acontecimiento que ilumina el pasado, presentando elementos para su lectura, dado que otras violencias y otros desplazamientos han sido parte de ese pasado y han definido el presente (Castillejo, 2007). El acontecimiento descubre toda una "experiencia de violencias superpuestas" que

ha marcado la historia moderna de los pueblos indígenas. Espinosa (2007) conceptualiza esta experiencia como un "continuo del genocidio"que

> permite aproximar la *institucionalización* de formas de violencia que se han convertido en patrones estructurales de poder y que, hasta hoy, están inmersos en prácticas habituales y cotidianas de marcación, jerarquía, estigmatización, control y agresión –esta última a veces indirecta y subterránea– contra ciertos grupos humanos (p. 57).

Parte de esa estigmatización consistió en el señalamiento de las comunidades y organizaciones del Naya como miembros o colaboradores de las guerrillas, por parte de los paramilitares que llevaron a cabo la masacre y obligaron a las comunidades a salir de la región. Para Sheper-Hughes (citado en Espinosa, 2007), desvalorizar ciertos seres humanos y sus modos de vida es una de las formas en las que se lleva a cabo el genocidio; a la postre, ello funciona como justificación de una eventual eliminación. La experiencia de violencias de las comunidades del Naya y su incorporación en el ejercicio de la memoria colectiva cobra importancia, pues abre la posibilidad de cuestionar esta tecnología de poder y las prácticas de violencia que conforman el sustrato de los dispositivos biopolíticos de institucionalización del Estado moderno (Espinosa, 2007, p. 56). Desde esta perspectiva, la movilización de la memoria colectiva por parte de los cabildantes de Kitek Kiwe es ante todo un arma contra el olvido forzado del establecimiento y una inspiración para llevar a cabo su Plan de Vida como proyecto colectivo en el que la *historia* orienta y motiva a la acción.

Al *continuum* del genocidio se le antepone un *continuum* de resistencia que ha permitido a las comunidades indígenas mantenerse en el tiempo por medio de cada uno de los entramados de su vida colectiva. Organización, memoria e identidad se movilizan como valores que buscan revertir las relaciones de represión y violencia; valores que buscan contribuir a la construcción

de una sociedad que *recuerda* y hace justicia ante la represión y sistemática eliminación de la diferencia.

Referencias

Arendt, H. (1995). *De la historia a la acción*. Barcelona: Paidós.

Castillejo, A. (2007). La globalización del testimonio: historia, silencio endémico y los usos de la palabra. *Antípoda, 4*, 76-99.

Espinosa, M. (2007). Memoria cultural y el continuo del genocidio: lo indígena en Colombia. *Antípoda, 5*, 53-73.

Gnecco, C. (2000). Historias hegemónicas, historias disidentes: la domesticación política de la memoria social. En Gnecco, C. y Zambrano, M. (Eds.). *Historias hegemónicas, historias disidentes: la domesticación política de la memoria* (pp. 171-194). Bogotá: Universidad del Cauca.

Gow, D. (1998). ¿Pueden los subalternos planificar? Etnicidad y desarrollo en Cauca, Colombia. En Sotomayor, M. L. (Ed.). *Modernidad, identidad y desarrollo: construcción de sociedad y recreación cultural en contextos de modernización* (pp. 185-224). Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología.

Gow, D. (2010). *Replanteando el desarrollo: modernidad indígena e imaginación moral*. Bogotá: Universidad del Rosario.

Kusturica, E. (Dir.) (1995). *Underground*. 320 minutos.

Jelin, E. y Sempol, D. (2006). Introducción. En Jelin, E. y Sempol, D. (Eds.). *El pasado en el futuro: los movimientos juveniles* (pp. 9-20). Buenos Aires: Siglo XXI.

Jimeno, M., Castillo, Á. y Varela, D. (2009). A los siete años de la masacre del Naya: la perspectiva de las víctimas. Recuperado de http://www.humanas.unal.edu.co/colantropos/documentos/AnuarioAntropologicoJimenoVarela.pdf

Rojas, T. (2002). Plan de Vida. En Serje, M., Suaza, M. y Pineda, R. (Eds.). *Palabras para desarmar. Una aproximación crítica al vocabulario del reconocimiento cultural en Colombia* (pp. 341-351). Bogotá: Ministerio de Cultura - Instituto Colombiano de Antropología e Historia.

Salcedo, A. (2008). Defendiendo territorios desde el exilio: desplazamiento y reconstrucción en Colombia contemporánea. *Revista Colombiana de Antropología*, *2*(44), 309-335.

Chontales, *neohippies* y guerras oníricas: memoria y conflicto en la re-etnicidad del pueblo-nación muisca chibcha

*Pablo Felipe Gómez-Montañez**

La etnicidad y el conflicto étnico son temas que adquirieron relevancia mundial a partir de varias transiciones políticas hacia la conformación de diferentes Estados-naciones. En el caso nuestro, la Constitución Política de 1991 definió a Colombia como un Estado-nación multicultural y pluriétnico, lo cual marcó una diferencia en los procesos de reivindicación cultural y política por parte de los grupos indígenas del país. Esto permitió, entre otras cosas, la organización de movimientos y grupos indígenas que se consideraban inexistentes, lo que también se conoce como la "reactivación de identidades étnicas" (Smith, 1996). Como ejemplos de lo anterior,

* Candidato a doctor en Antropología Social de la Universidad de los Andes y magíster en Antropología Social de la misma universidad. Comunicador Social de la Pontificia Universidad Javeriana. Integrante del Comité de Estudios sobre la Violencia, la Subjetividad y la Memoria y del Grupo de Investigación de Memoria de la Universidad Santo Tomás. En esta última institución trabaja como docente-investigador en la Facultad de Comunicación Social para la Paz. Desde 2001 trabaja en temas de etnicidad, memoria y conflictos etnopolíticos con comunidades indígenas muiscas de Bogotá, Cundinamarca y Boyacá. Correo electrónico: pablogomez@usantotomas.edu.co

en Colombia se encuentran los procesos organizativos de los kankuamos (Gross, 2000; Angelini, 2010), los pastos (Rappaport, 2005), los yanaconas (Zambrano, 1992) y los muiscas (Correa, 2002; Fiquitiva, 2003; Restrepo, 2005; Martínez, 2009).

Los muiscas son una etnia importante en la historia del país que varios sectores oficiales del Estado, la sociedad y la academia consideran como desaparecida, a la vez que valoran a sus descendientes como completamente mestizos y asimilados a la vida moderna. Desde la década del noventa, comunidades de Suba, Bosa, Chía, Cota y Sesquilé, en la Sabana de Bogotá, han logrado organizarse para ser reconocidas ante el Estado como cabildos indígenas, aunque el proceso de re-etnicidad muisca comenzó con un proceso cultural y político dos décadas antes. Desde los primeros años de la década del setenta surgió una variedad de grupos conformados por miembros que se autorreconocen como muiscas, algunos de ellos sin cumplir con los criterios y parámetros oficiales que el Estado tiene para definir la condición étnica colectiva e individual. Es el caso del pueblo-nación muisca chibcha (Gómez-Montañez, 2009).

A partir de la iniciativa de este movimiento indígena de conformar una gran asociación indígena que integrara la totalidad de procesos particulares de organización étnica, se han generado debates y confrontaciones en tres puntos: en primera medida, algunos grupos asumen la propuesta como homogeneizadora y, de cierta manera, irrespetuosa con la autonomía de tales procesos; en segunda medida, la iniciativa ha colocado a varios líderes en un campo de luchas ante otros grupos étnicos y ante parcialidades oficiales por su representatividad como autoridades indígenas; en tercera medida, el debate ha dejado ver la heterogeneidad de versiones y formas sobre las cuales se fundamenta la memoria y la identidad muisca, enfrentando a diferentes miembros de grupos entre sí, tanto por su condición de "verdaderos" o "falsos" muiscas como por acciones leídas mutuamente como inconmensurables.

En suma, la variedad ideológica, la multiplicidad de niveles y estructuras de organización social, así como los diferentes procesos de reconocimiento étnico, han conformado una red de transacciones y reciprocidades que devienen en dinámicas de inclusión/exclusión, en procesos de colaboración, negociación y marginalización y en expresiones de violencia simbólica a nivel individual y colectivo. Con lo anterior, la etnia muisca no puede ser definida como una identidad homogénea y cerrada, sino abierta y en continua transformación. De ahí que en esta ocasión desee presentar un futuro trabajo de investigación, el cual se pregunta: ¿cómo se reconfiguran los procesos etnopolíticos muiscas a partir de los conflictos que emergen por el agenciamiento de la memoria y la identidad étnica? Pero dicho proyecto no parte de cero. Las secciones y líneas argumentativas de esta presentación surgen de un trabajo de campo realizado desde el 2007 con el pueblonación muisca chibcha.

Con la anterior afirmación me uno a la posición de varios académicos que abordan la etnicidad, la memoria y el conflicto étnico como campos dinámicos, procesuales, interlocutivos y construccionistas basados en las circunstancias históricas y las situaciones individuales (Barth, 1969; Smith, 1996; Hutchinson y Smith, 1996; Guibernau y Rex, 1997; Grimson, 2000; Schmidt y Schröder, 2001; Chirot y Seligman, 2002; Fenton, 2005; Mitzval, 2005; Castillo, 2007; Bazurco, 2006; Hobsbawm y Ranger, 2008). Por otro lado, también me uno a la visión de Bourdieu (1989), para quien lo social se define como un espacio de poder simbólico, donde la violencia puede presentarse cuando los agentes que se ubican en el conjunto de relaciones del campo social y de poder (como un grupo étnico) administran su capital cultural y simbólico para transformar su posición en este. De esta manera, la violencia se entiende como un elemento estructural que trasciende el plano físico, para insertarse en procesos de lucha en la conformación simbólica del espacio social (Bourdieu, 1989).

Pero la memoria, en este contexto, también es un campo conflictivo (Candau, 2002; Mitzval, 2005), cuya lucha es determinada por las tensiones

existentes entre diferentes formas de recordar y agenciar el pasado. Las siguientes secciones desarrollarán tres formas diferentes que propongo para comprender la relación entre la memoria y el conflicto, en el marco de la reactivación de identidades étnicas muiscas: la *memoria del conflicto*, el *conflicto de la memoria* y el *conflicto como memoria*.

La memoria del conflicto

Los actuales grupos étnicos fundamentan su existencia como resultado de múltiples luchas frente a una gran amenaza, generalmente representada en el sistema colonial y su transición histórica y política hacia el Estado-nación. En este caso, la memoria colectiva del grupo, en un nivel muy general, busca conformar y sustentarse al mismo tiempo con un metarrelato que narra la historia de cómo una cultura indígena, vista a sí misma como víctima gallarda, vivió un proceso de sumisión, asimilación, resistencia y reivindicación.

El chontal es un personaje al que se remiten constantemente los *chyquys* o autoridades espirituales del pueblo-nación muisca chibcha para hablar del renacer muisca. Según ellos, con la llegada de los españoles, los indios en general se dividieron en dos: los ladinos y los chontales[1]. Los ladinos fueron aquellos que se doblegaron ante el blanco, asumiendo su religión y costumbres. El chontal, en cambio, es presentado como el indígena heroico que enfrentó y resistió al europeo y, para salvar el legado ancestral de su pueblo, en algunos casos huyó a tierras altas (los páramos) para mantener sus usos y costumbres en medio de los cambios sociales y culturales de la época. El término "chontal" es usado por fray Pedro Simón en su relato sobre las enseñanzas y prédicas del cacique Nompanem (Correa, 2004), según las cuales los chontales apoyaban e incentivaban a los demás a no olvidarlas como legado de sus ancestros sagrados:

1 La definición del "chontal" la he tomado de mis notas del diario de campo y ha sido corroborada con algunos *chyquys*.

> Aconsejarles cosas contra la razón, a quienes dicen los chontales le ayudan los ladinos, exhortándolos que no dejen las costumbres de sus antepasados […], donde se ve cuan pernicioso es andar estos ladinos entre ellos (Correa, 2004, p. 358).

El término "ladino" es usado constantemente por los *chyquys* para referirse a la persona que mantiene "dormida" su memoria indígena. En mi experiencia con este movimiento indígena pude notar también la importancia del rol de varias comunidades étnicas y de sus líderes en el proceso de reactivación étnica de lo muisca. Según los *chyquys*, cuando llegó el conquistador y realizó su trabajo de extirpación de idolatrías y de ladinización, los chontales entregaron a varios "pueblos hermanos" sus herramientas sagradas para que las guardaran y, llegado el momento del "despertar", las devolvieran a sus dueños, los muiscas. Por esta razón, los *chyquys*, aunque aceptan que el uso actual de ciertos elementos como el tabaco, la coca, el ambil, el rapé, el poporo, el tutusoma y otros se debe, entre otras cuestiones, a la influencia de etnias como la huitoto, la arhuaca, la tubú, la cofán y otras, también afirman que esas herramientas "ya eran de ellos" (Gómez-Montañez, 2010, pp. 113-115). Lo que algunos sectores sociales y culturales mayoritarios ven como un ensamblaje y sincretismo, los *chyquys* lo ven como el curso normal de una transacción y pacto realizado siglos atrás.

Tomando las versiones que sobre la historia tienen los *chyquys*, la memoria del conflicto consiste en que el grupo étnico debe integrar teleológicamente su memoria colectiva al relato del colonialismo y a los procesos de resistencia indígena del chontal. Los líderes se interpretan a sí mismos como chontales, que al estar recuperando los elementos entregados siglos atrás, contribuyen a la expiación de las culpas del ladino colonizado y asimilado por el colonialismo. En este proceso reinventan repertorios de medicina espiritual y agencian un capital simbólico, adquirido en parte por el imaginario que desde la mirada occidental se tiene de otras etnias como las de la selva amazónica y de la Sierra Nevada de Santa Marta, para transformar

su posición en el mapa étnico de relaciones de poder simbólico. Pero este proceso estratégico tiene su propia historia.

Los proyectos nacionales posindependentistas en Latinoamérica se basaron en la reivindicación del criollismo y trataron, aunque fallidamente, de negar y superar la condición cultural e histórica de los grupos populares (Anderson, 2007). El caso de Colombia no fue la excepción. Por eso se afirma que las actuales luchas indígenas hicieron que el problema de la re-imaginación de la identidad étnica trascendiera el fundamento de "clase" para fundamentarse en la "identidad cultural". Esto es lo que Castillo (2007) considera ha sido el insumo de estos agentes respecto a la inclusión en la lucha por el reconocimiento. Llama "capacidad estratégica y performativa" a esa que deviene del "uso político de la identidad"; es decir, estos grupos usan la misma condición de subalternos que les otorgó el proyecto de Estado para incluirse como actores políticos. La alternativa que define para tales grupos deja ver el carácter político de la memoria y de la identidad étnica:

> Con comunidades sometidas a un proceso de siglos de aculturación en el que muchas perdieron la lengua, este movimiento indígena tiene que reinventar sus raíces, hurgar en la memoria colectiva en búsqueda de sus instituciones perdidas o a punto de desaparecer, re-fabricar sus héroes, recuperar formas comunitarias de solidaridad, exhumar símbolos, en fin, reinventar la historia para exigir otro lugar en la sociedad del futuro (Castillo, 2005, p. 24).

Gross (2000) define el concepto de "reivindicación autogestionaria" como una voluntad de recuperar, defender o extender una autonomía relativa en materia económica, social, política o cultural. Según él, el proceso etnopolítico comenzó con la re-etnización, cuyo fin era ganar pleitos de tierras, aunque posteriormente, en espacios educativos e investigativos, comenzó la preocupación por la recuperación cultural. Como ejemplo, retoma el

caso kankuamo, cuando entre agosto y septiembre de 1993 se realizó en Natagaima el IV Congreso Indígena Nacional de la Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC), en el cual se anunció y oficializó la resurrección de este grupo, con lo cual se conformaba la cuarta nación de la Sierra, junto con arhuacos (ikas), kogis (kaggaba) y arsarios (wiwa). En este tipo de casos, en el que podemos vincular a los muiscas, yanaconas y pastos, los grupos étnicos tienen una doble tarea política: integrarse como ciudadanos del Estado (como todo indígena) y para ello, luchar fuertemente contra la estigmatización de su aculturación, asimilación y mestizaje; es decir, la demostración del mantenimiento de unos rasgos culturales diferenciadores se vuelve un fin calculado e instrumental. Pero para Gross (2000), otro caso es el de grupos cuya identidad está menos sujeta a constatación, como los arhuacos, kogis, wayuus, guambianos y paeces. En estos casos,

> la identidad se compone ampliamente del conjunto de las prácticas sociales y de las representaciones clásicamente puestas en marcha por quienes, desde el interior o desde el exterior, reivindican la especificidad de las culturas indígenas (relación privilegiada con la naturaleza y con el territorio, principio de reciprocidad, y todo un conjunto de ítems culturales objetivamente comprensibles como el idioma, el vestido, etc.) (Gross, 2000, pp. 69-70).

Siguiendo a Fenton (2005), lo importante del estudio de la memoria e identidad indígena no es solo la manera como los grupos étnicos inventan sus tradiciones e identidades, sino cómo y en qué momento las usan para la movilización y los procesos de cambios de posición en el campo sociopolítico. Para finalizar este apartado, cito dos oraciones enunciadas por uno de los *chyquys* muiscas a dos líderes de otras etnias. Cuando un líder huitoto pronunció en un encuentro indígena en la maloka del Jardín Botánico de Bogotá que los muiscas "comían, se vestían y vivían como blancos", el muisca le respondió: "Es que eso fue lo que quedó después de la colonización […] Nosotros pusimos el pecho y por eso ustedes pudieron resistir".

En otra ocasión, el mismo *chyquy*, en un acto aparentemente sencillo pero relevante a nivel de poderes simbólicos, le dijo a un mamo arhuaco: "Acá también tenemos mayores, no somos ningunos hermanitos menores"[2].

El conflicto de la memoria

La memoria, en tanto "memoria compartida", conforma uno de los elementos fundamentales en la definición de un grupo étnico (Smith, 1996). Pero diferentes versiones del pasado hacen que dicha memoria no sea tan compartida, y el conflicto parece dirigirse a establecer no solo quién tiene la versión oficial, sino además quién está legítimamente autorizado a recordar y a identificarse con dicha memoria colectiva. En pocas palabras, esta dimensión del conflicto relaciona directamente la memoria y la identidad étnica.

La memoria colectiva, entendida como las concepciones, transmisiones y usos del pasado por parte de grupos sociales, ha sido pensada primordialmente desde el enfoque de Halbawchs (2004) sobre los marcos sociales de la memoria. En la teoría clásica de la memoria, la preocupación era por la *conservación* antes que por la *evocación*. Pero en cuanto a los marcos, no hay que entenderlos simplemente como la suma de los recuerdos individuales, ni tomar la memoria como algo existente per se. Estos más bien son "los instrumentos que la memoria colectiva utiliza para reconstruir una imagen del pasado acorde con cada época y en sintonía con los pensamientos dominantes de la sociedad" (Halbawchs, 2004, p. 10); es decir, el principal aporte de la memoria, desde esta perspectiva, es configurarse como un ejercicio del presente que permite tomar acciones hacia el futuro.

Sin embargo, cuando relacionamos esta concepción de memoria con el problema de las identidades, nos encontramos con una cuestión: como

2 Ambos testimonios fueron registrados en mi diario de campo, con fecha de marzo 10 de 2011, en Suba, Bogotá. "Hermanitos menores" es la expresión usada por los mamos o autoridades religiosas de las etnias de la Sierra Nevada de Santa Marta para referirse a todo ser humano que no pertenezca a dicho territorio.

Halbawchs, de cierto modo, retoma algunas ideas durkheimianas sobre la cohesión social del pensamiento, estas formas de memorias y sus respectivos marcos se asumen como provenientes de identidades colectivas ya formadas y autocontenidas. En palabras de Mitzval (2005), desde el enfoque de Halbawchs, "la identidad colectiva precede la memoria; por tanto, la identidad social determina el contenido de la memoria colectiva" (p. 52). Pero en esta propuesta parto de la concepción de Grimson (2000), para quien las identidades también son frutos de la negociación y de las circunstancias históricas. Por eso es pertinente tener en cuenta que así como las tradiciones pueden ser inventadas (Hobsbawm y Ranger, 2008), estas mismas implican un componente político.

En cuanto a la identidad étnica, desde una mirada construccionista (Barth, 1969), el conflicto étnico puede comenzar desde los procesos cognitivos, operacionales y experienciales que definen la similitud y la diferencia (Schmidth, 2001), es decir, el *adentro* y el *afuera* del grupo étnico o, por lo menos, quién debe mantenerse al margen. Por su lado, Bazurco (2006) define como "etnicidad marginal" a aquella "en la que el valor simbólico de sus contenidos étnicos ha sido devaluado y con ellos el poder de sus declaraciones de identidad" (p. 165). Esta se produce y ha sido abordada principalmente en dos niveles: es aplicable a aquellos pueblos en los que a partir de su propia historia, de sus estrategias de reproducción social y material y de la relación de su memoria con el modo de representación dominante han sido desplazados semántica y políticamente, tanto a los márgenes de la sociedad mayoritaria como a los de la misma indianidad; es decir, en un primer nivel de marginalidad, los grupos étnicos ven al Estado como el "otro" contra el cual luchar por su etnicidad; y, en segundo nivel, la lucha es por el reconocimiento de su condición étnica por parte de otros grupos.

A partir de mi experiencia como investigador, me uno a esta mirada de Bazurco, pero propongo un tercer nivel de "etnicidad marginal": aquel que se presenta no en los bordes y fronteras de lo indígena y lo no-indígena, sino desde la membresía a un grupo étnico particular. En nuestro caso, la

marginalidad se produce en medio de procesos que definen quién es muisca y quién no lo es, desde aquellos mismos que se autorreconocen como tal.

A continuación deseo mostrar un fragmento de una etnografía realizada en el marco de la internet, que forma parte del último capítulo de mi anterior publicación (Gómez-Montañez, 2010). Como parte de un proyecto que el pueblo-nación muisca chibcha gestionó ante ciertas entidades del Distrito Capital con énfasis en la resignificación de territorios desde el pensamiento muisca, se realizaron algunos clips documentales en video a partir de registros tomados durante mi trabajo de campo, los cuales fueron insumos para la conformación de un canal en Youtube. Uno de los videos es sobre los círculos de palabra que se realizan constantemente en el aula ambiental Parque Mirador de los Nevados en la localidad de Suba, Bogotá. Nos centraremos en este segundo clip.

En resumen, este clip describe una pequeña reunión en la que un abuelo o mayor conocedor de la comunidad comparte su palabra frente a los asistentes, mientras algunas mujeres mayores preparan el fuego y la comida, o *convite*. La rutina va acompañada por la ofrenda de la chicha, la rociada de tabaco líquido a los niños y cánticos en lengua recuperada o muyscubumal final del encuentro grupal[3].

Andrewcabiativa, un comentarista cuyo *nickname* parece ser tomado desde un apellido nativo del altiplano (Cabiatiba), pone en duda la identidad étnica de algunos participantes del encuentro, en la medida en que critica fuertemente algunos elementos vistos en la *performancia*. Este usuario no duda en denominar a todos los participantes del performance audiovisual como *hippies*. En otro aparte, el mismo usuario escribió:

> Nosotros que si somos verdaderos muiskas no somos tan fachos. pero alla ellos. yo en la universidad de visto mucho como eso, hay indigenistas

3 El clip está disponible en http://www.youtube.com/watch?v=3Bw1D-XjTnI. La reflexión de su desarrollo puede ser constatada por cualquier usuario-lector.

> pro embera que se creen mas embera que los propios embera o depende la cultura con la que se engomen[4].

Heesen y Yopasa, otro interlocutor, comparte el punto de vista de Andrewcabiativa, aunque enfatiza su desacuerdo con el "oportunismo" de quienes ven en la identidad étnica un elemento netamente teatral y capitalizable a nivel simbólico:

> Estoy de acuerdo […] ya cualquierea es arahuaco, ya cualquiera es embera o de cualquier etnia no? entonces segun usted nos toca bajar la cabeza y extinguirnos? pues no vams a seguir como desde la conquista resistiendo., no tenemos por que andar pendiendo tiempo con neo-hippies oportunistas.

Pero es otro usuario, Dharmapunk86, quien reivindica a su manera las nuevas formas de la identidad étnica. Su discurso no apela al apellido ni al atuendo, sino a lo intangible y estratégicamente más complejo de poner en duda: el "pensamiento indígena". Este usuario confronta a Andrewcabiativa para lograr que sus criterios sean incluidos en el debate de las identidades muiscas. Revisemos su comentario:

> El ser muisca es estar en conexion con padre sabiduria y madre amor no se necesita tener rasgos fisicos indigenas sino conexion espiritual con el cosmos y las estrellas no necesitamos ke uds nos reconoscan como muiscas lo somos y punto y si kieren pelear lo haran solitos porke nosotros estamos en lo nuestro que es el pensar bonito el sentir bonito actuar bonito... llenese ud de mala energia si kiere no es nuestro problea cada uno gatea a su manera.

4 Decidí transcribir literalmente los comentarios, incluyendo errores de ortografía, puntuación y sintaxis, teniendo en cuenta que ese lenguaje hace parte de la nueva forma de "conversar" *online*.

"Cada uno gatea a su manera". Esa expresión parece sintetizar la segunda relación que hemos propuesto entre la memoria y el conflicto, en el marco de la reactivación de la identidad étnica. Esta consiste en la manera como cada sujeto (individual o colectivo) vincula sus memorias particulares con el metarrelato de la memoria muisca expuesto en nuestra sección anterior. Desde una mirada experiencial del conflicto y la violencia simbólica, cada persona que se autorreconoce como muisca entra en un campo de luchas por sustentar la ancestralidad que legitima su derecho a recordar, ocupando el rol de doliente o de heredero legítimo de ese pasado. De esa manera, el derecho a memorizar está relacionado directamente con el derecho a la membresía del grupo.

El conflicto como memoria

En la tercera relación entre la memoria y el conflicto étnico, las soluciones de este último devienen en transacciones y reciprocidades, positivas y negativas, que permiten al grupo y a los individuos reinventar sus instituciones y repertorios rituales para administrar y solucionar sus conflictos. De esta manera, en el "despertar muisca" no solo se reactivan los mitos, tradiciones y creencias, sino además formas y prácticas de guerra y violencia simbólica. Surgen así los *consejos de mayores* y los *círculos de palabras* como escenarios de denuncia, debate, diálogo y acuerdos imaginados por los líderes muiscas como métodos indígenas de negociación y toma de decisiones. Además emergen batallas en el campo simbólico y onírico que refuerzan las representaciones sociales sobre el indígena y su magia.

Desde hace diez meses, cuando reanudé mi trabajo de campo con el pueblo-nación muisca chibcha, muchas cosas habían cambiado. Algunos *chyquys* se habían separado del movimiento y las rencillas se tornaban aún más complejas, pues no solo hay disputas por la interpretación del discurso espiritual de la re-etnicidad muisca, sino que además los conflictos están atravesados por distintos intereses políticos, administrativos y burocráticos. Algunos líderes se acusan mutuamente de no cumplir los principios éticos del llamado

"despertar muisca". Expresiones como "contratitis", "estar embolatado", "perder el camino", "a qué juegan", "neohippies" y otras alimentaron el repertorio de mis últimos registros de conversaciones informales.

Comencé a registrar sistemáticamente los historiales de *chats* con varias personas en disputa y quise encontrarme con diferentes líderes y agrupaciones, para proponerles mi plan de trabajo investigativo en el marco de mi doctorado en antropología. Un día, en medio de mi etnografía virtual, tuve la siguiente conversación con Édgar[5], reconocido como *taita* o conocedor de lo curativo y espiritual por varias personas muiscas y de otras etnias indígenas:

> — Yo: me llama mucho la atención la desunión... cuál es el conflicto con la Nación?
>
> — Édgar: la magia negra el mal uso de la herramienta… la gente emferma…
>
> — Yo: y por qué hay esa guerra? por qué no la unión para el despertar muisca?
>
> — Édgar: poderes manipulacion proyectos… nosotros no le jugamos a eso… no somos ni pertenecemos a la nacion nuestros procesos llevan mas de 20 años y siempre an sido de car alas comunidades.

No recuerdo con exactitud cuándo fue la última vez que me encontré a Édgar, pero sí que en esa ocasión me había contado de un infarto que sufrió. Según él, "fue atacado" y su mal cardiaco fue producto de una "contienda mágica", llamada también "trabajito". Pude confrontar su versión con la del "sospechoso" perpetrador del ataque, con quien me encontré casualmente el mismo día de mi charla virtual con Édgar. En esta ocasión lo llamaré Gonzalo.

5 El nombre ha sido cambiado por seguridad de mi interlocutor.

Gonzalo dijo que una noche Édgar lo atacó con varias flechas, en un sueño. Esquivó todas, menos una que alcanzó a perforar el frente de su garganta. La quebró y con la misma punta que lo hirió, lanzó un ataque al corazón de Édgar. Según este último, Édgar andaba diciendo que "¡cuáles abuelos!", que Gonzalo no era ningún abuelo. Entonces Édgar tenía que ser "llamado al orden". Pero en su versión, contraria a la de Édgar, afirmó que "se defendió". Agregó esa misma tarde que si "él hubiera querido, habría atacado fuerte", pero que después "tendría que pagar sus consecuencias". No voy a entrar en detalles, pero mi segundo interlocutor corroboró que hubo una batalla entre ambos que se llevó a cabo en un sueño nocturno.

En esta batalla no hubo muertos, pero sí un juego de lenguajes o "gramática social" (Wittgenstein, citado en Pearce y Littlejohn, 1997). Para Wittgenstein, las conductas o comportamientos ocurren dentro de un contexto estructurado y se conectan dentro de formas específicas de vida (citado por Pearce y Littlejohn, 1997, p. 53). Siguiendo las propuestas de interpretación cultural de Geertz (1987), esta guerra es una manera en que algunas comunidades indígenas se interpretan a sí mismas, es decir, interpretan su mundo configurado por relaciones de diferente orden.

El "despertar muisca" se hace posible, como se afirmó en el primer aparte de este escrito, mediante cierto intercambio de dones en el que varios grupos étnicos contribuyen, a través de algunas herramientas sagradas, al autorreconocimiento como indígenas muiscas de quienes conforman una comunidad que ha decidido hacerse notar socialmente como recuperada y existente. Pero el intercambio como práctica no siempre conlleva un acuerdo; también produce y/o reconfigura conflictos que, irónicamente, vivifican aún más estas redes de transacciones. Tal intercambio de dones implica no solo la unión, sino la separación, la exclusión y la diferencia.

De esta manera, decidí estudiar el proceso de "dar" y "recibir", es decir, de "ser obligado a devolver, en cuanto se ha recibido", de la forma ambivalente en que Mauss (1971) pudo definir sus finalidades y consecuencias frente

al intercambio de dones. Para Mauss, las personas que están involucradas en la red de contratos y devoluciones son personas morales: clanes, tribus, familias que se enfrentan y se oponen. A esto propone llamarlo un "sistema de prestaciones totales".

Ya vimos que la manera como se interpretan los muiscas actuales en su "despertar" es, entre otras, bajo la forma de un sistema de prestaciones que comenzó siglos atrás cuando los chontales entregaron a sus hermanos de la selva y de la Sierra algunos dones, con el compromiso de ser devueltos más adelante para garantizar el rescate de lo muisca. Pero esa visión romántica y positiva contrasta con una serie de enfrentamientos y oposiciones que se manifiestan, al tiempo que la curación y la solidaridad, con la enfermedad, la guerra onírica y la exclusión.

De ahí que ese sistema de transacciones no genere solo relaciones colaborativas y armoniosas, sino también conflictivas en varios niveles. Pero estas últimas, con sus dinámicas opositoras, terminan afirmando la existencia de lo colectivo. Los procesos de competencia y violencia que expuse, lejos de excluir al oponente, lo integran, en la medida en que precisamente este se lee y se detecta como un aportante energético en el sistema de intercambios. Quiere decir que debemos superar la mirada que desintegra lo étnico-colectivo cuando hay exclusión y ubicarlo en una red más amplia de relaciones. Desde esta óptica, las oposiciones entre líderes indígenas, si bien fragmentan lo colectivo, entendiéndolo como grupos estables y armoniosos, reafirma la existencia de una red más compleja desde la que se teje el proyecto de reificación de lo muisca.

De esta manera, podemos afirmar que no solo estas prácticas simbólicas –como la guerra onírica– son codificadas, sino que además son un código en sí mismas. Quiere decir que reglamentan sus procedimientos desde cierta "estructura de significación indígena", mientras se configura además un campo de representaciones sobre el mundo mágico atribuido al mismo indígena. La batalla onírica es una memoria de lo indígena, no solo porque se

narre y se recuerde por parte de mis interlocutores, sino porque su práctica parece revitalizar repertorios y rutinas indígenas que han sido incorporadas en quienes se reconocen como indígenas muiscas, en tanto maneras ancestrales de manejo y solución de conflictos.

Conclusión

Estos grupos de reivindicación étnica basada en el autorreconocimiento afrontan una lucha dentro de la doble condición de la etnicicidad marginal tratada anteriormente: legitimarse ante instancias oficiales y ante ellos mismos, que ponen en duda el reconocimiento como indígenas de personas y colectividades leídas como *heohippies* u "oportunistas". Las relaciones entre el conflicto y la memoria desarrolladas en este escrito configuran, de cierta manera, un "texto cultural" (Geertz, 1987), donde las transacciones que mantienen viva la idea de una comunidad en proceso de "despertar" son tanto colaborativas como de neta oposición, lo que afirma que los muiscas existen como proyecto colectivo, aunque no necesariamente armónico y estable.

El campo de luchas que define la heterogeneidad en la red étnica muisca está conformado por tres elementos: en primera medida, por la conformación de un gran metarrelato del pasado prehispánico y colonial; en segundo lugar, por procesos de legitimidad del rol de quienes pueden recordar y ser considerados como dolientes de dicho pasado y como *chontales* protagonistas del "despertar"; finalmente, por la configuración de una gramática social que le da un sentido "indígena" a ciertas formas del conflicto y a sus procesos de violencia y solución. De ahí que hayamos propuestos tres diferentes formas de relación entre el conflicto y la memoria: la *memoria del conflicto*, el *conflicto de la memoria* y el *conflicto como memoria*.

A partir de los debates suscitados en la presentación de la versión inicial de este escrito en el marco del evento académico que nos convocó, son los dos primeros puntos los que nos brindan una mejor conexión con las

reflexiones actuales en torno a la violencia y los procesos de justicia transicional en Colombia. El primero nos hace pensar en la temporalidad en la que se enmarca la reparación histórica; el segundo, en la definición de la categoría de víctima.

Desde el momento en que escribo estas líneas han pasado seis días de la aprobación de la Ley de Víctimas por parte del Congreso de la República de Colombia. Uno de los apartes de la ley afirma:

> En el caso de la reparación integral de las víctimas, serán favorecidas las personas que se hayan convertido en víctimas a partir del primero de enero de 1985. Y en el caso de la restitución de tierras, esta favorecerá a los despojados desde el primero de enero de 1991 (*El Tiempo*, 24 de mayo de 2011).

No quiero retomar viejos discursos reivindicativos ni hacer una apología al olvido estructural del que, se dice, estamos hechos. Por supuesto, se debe tener en cuenta que el marco de referencia con el que se establece la Ley de Víctimas es el conflicto colombiano que se vive entre tres actores armados: guerrilla, paramilitarismo y agentes del Estado[6]. Sin embargo, frente a este último actor podríamos debatir sobre quiénes fueron las primeras víctimas del Estado en nuestro país. Si como continente y país somos frutos del mestizaje y la colonialidad del poder, ¿por qué nunca se pensó en una reparación del etnocidio americano? Más aún se debe pensar en dicha pregunta cuando, posterior al periodo colonial, fue el proyecto de construcción de nación el que terminó por excluir a las minorías étnicas del campo político y pretendió defenderlas únicamente en tanto actores sociales que estuvieran en disposición de hacer parte del progreso y la modernización del país. De cierta manera, el colonialismo perduró cuando en el proceso

6 El mismo artículo anterior se refiere a que "las víctimas serán reparadas independientemente de que el agresor haya sido un paramilitar, un guerrillero o un agente del Estado", en lo que respecta a la importancia de la "condición de la víctima" y no a la "identidad del victimario".

de conformación de "Estados sin naciones", durante el siglo XIX, se desencadenó la "confusión étnica", la cual se relacionó con una condición de la élite criolla que si bien quiso, por un lado, formular una nueva identidad americana, por otro no quiso perder los privilegios y la posición cómoda de que había gozado en la sociedad colonial (Koonings y Silva, 1996).

El indigenismo, por su lado, tuvo una doble contradicción. En su primera etapa, buscó el universo indio para integrarlo al mundo moderno. De esta manera, los estudios antropológicos latinoamericanos tomaron las banderas del culturalismo norteamericano para sustentar políticamente lo que se denominó una "aculturación planificada" de las poblaciones indígenas (Félix-Báez, 2001). La otra contradicción se centra en el hecho de que el indigenismo era (y suele seguir siendo) una postura mestiza y no indígena (Favre, 1998).

De esta manera, los movimientos indianistas que emergieron con mucha fortaleza en los años sesenta representaron una diferencia radical con el mestizo y el blanco, retomando diferentes discursos de la tradición oral indígena, así como la figura de caudillos y héroes como Quintín Lame, quien escribía: "Soy el apóstol de mi raza… el blanco es mi enemigo" (Juncosa, 1989). Y en lo que hemos reflexionado, de cierta manera el Estado es el hombre blanco o mestizo, es el *ladino* que se doblegó. Sin ese discurso, la reactivación étnica no tendría base ni proyección.

De otro lado, la Constitución de 1991 ha sido vendida como una transición importante para el respeto de la diversidad étnica y cultural en Colombia y en América Latina (Stavenhagen, 2002; Lee van Cott, 2002). La fragmentación de las comunidades indígenas en "parcialidades" permitió al Estado republicano desarticular más estas sociedades y clasificarlas, con el fin de integrarlas a la vida moderna (Correa, 1993). Este ejercicio es otra figura de las antiguas reducciones de pueblos de indios y generación de poblaciones doctrineras de la colonia. Sin embargo, la Constitución Política de 1991

trasciende el término "parcialidad" para defender la "autonomía" de los pueblos indígenas.

En palabras de Correa (1993), frente al derecho de todo colombiano a ser "reconocido" no solo se requiere el derecho al ejercicio de las condiciones de vida de cualquier ciudadano, sino además se debe garantizar el derecho "de la garantía del control y disposición de los medios e instrumentos que permitan realizar dicho ejercicio en el contexto de su relación con la sociedad nacional y el Estado" (p. 327).

Este cambio de pensamiento político-administrativo va acompañado de otros modelos que han permitido al mestizo sentirse víctima de un enemigo tan abstracto que se mimetiza en el capitalismo, la crisis ambiental, los metarrelatos de la modernidad y hasta en sus propios fantasmas internos. Por eso el indígena ya no es el *atrasado*, sino el *chamán,* el *ecólogo*, el *espiritual,* quien reivindica lo que para muchos es el componente noble de nuestro mestizaje. El punto de giro de dichas políticas también ha generado un hecho que emerge en medio de los procesos de reactivación étnica: la identidad indígena se ha vuelto un "capital simbólico".

Con ello me refiero a que ser indígena es, por un lado, un capital que actualmente se agencia para permitir la transformación y el cambio de posición de ciertos actores en el campo social y político (Bourdieu, 1989). Por otro lado, es un campo de posiciones en sí mismo donde los *habitus* o disposiciones históricamente adquiridas por lo sujetos operan para mantener las relaciones de poder que permiten la existencia de las comunidades étnicas, por lo menos en el plano de lo discursivo. De esta manera, es posible afirmar que la misma disputa por el ser o el no ser muisca fortalece la existencia de ese "despertar" étnico. Pero, como espero haberlo argumentado a lo largo de este escrito, estas mismas disputas e intercambios no colaborativos abren nuevas rutas de investigación para entender otras facetas del conflicto colombiano: aquellas que emergen de lo que se confunde entre lo étnico, lo intergrupal y lo político.

Abrir la mirada hacia estos terrenos transforma nuestra manera de abordar el conflicto y su rol como estructurante de memorias y otros procesos colectivos, ya que, por lo general, los estudios sobre conflicto étnico parten de tomar a los grupos involucrados como contenidos y dados per se. Además, el conflicto intraétnico no ha sido abordado de manera profunda en el marco de procesos etnopolíticos por parte de la antropología, sino más bien el conflicto etnopolítico ha sido entendido como un conjunto de tensiones entre identidades colectivas objetivamente diferenciadas. Pero, como se vio con el caso del pueblo-nación muisca chibcha, nuestra propuesta toma el manejo de los conflictos por parte de estos grupos como otro de los elementos que se reactivan como constitutivos de su identidad étnica imaginada. Es necesario, entonces, explorar otros escenarios donde en la actualidad las identidades étnicas se definen, se representan y se debaten.

Referencias

Anderson, B. (2007). *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y difusión del nacionalismo*. México: Fondo de Cultura Económica.

Angelini, S. (2009). *Identidad colectiva e identidad individual en el proceso de reconstrucción cultural de un grupo de indígenas kankuamos desplazados en Bogotá* (tesis de grado). Bogotá: Universidad de los Andes.

Barth, F. (1976). *Los grupos étnicos y sus fronteras*. México: Fondo de Cultura Económica.

Bazurco, M. (2006). *Yo soy más indio que tú. Resignificando la etnidcidad*. Quito: Abya-Yala.

Bourdieu, P. (1989). Social space and symbolic power. En *Sociological theory* (vol. 7, n.° 1; pp. 14-25). Washington: American Sociological Association.

Candau, J. (2002). *Antropología de la memoria*. Buenos Aires: Nueva Visión.

Castillo, L. C. (2007). *Etnicidad y nación. El desafío de la diversidad en Colombia*. Cali: Universidad del Valle.

Correa, F. (1993). Derechos étnicos: derechos humanos. En Correa, F. (Ed.) *Encrucijadas de Colombia amerindia*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia-Colcultura.

Correa, F. (2004). *El sol del poder. Simbología y política entre los muiscas del norte de los Andes*. Bogotá. Universidad Nacional de Colombia.

Correa, J. (2002). *El resguardo indígena de Fonquetá y Cerca de Piedra. Los muiscas del siglo XXI en Chía*. Chía (Colombia) Gobernación de Cundinamarca - Alcaldía Popular de Chía.

Chirot, D. & Seligman, M. (s.f.). *Ethnopolitical warfare. Causes, consequences and Possible solutions*. Washington: American Psychological Association.

Favre, H. (1998). *El indigenismo*. México: Fondo de Cultura Económica.

Félix-Báez, J. (2001). Antropología e indigenismo en Latinoamérica: señas de identidad. En León-Portilla, M. (Ed.). *Motivos de la antropología americanista. Indagaciones en la diferencia*. México: Fondo de Cultura Económica.

Fenton, S. (2005). *Etnicity*. Cambridge: Polity Press.

Fiquitiva Camacho, J. J. (2003). *Incidencia de la Constitución Política de 1991 en el resguardo indígena de Cota*. Bogotá: Ministerio de Cultura.

García Canclini, N. (2005). *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México: Grijalbo.

Geertz, C. (1987). *La interpretación de las culturas*. México: Gedisa.

Gómez-Montañez, P. F. (2009). *Los chyquys de la nación muisca chibcha. Ritualidad, re-significación y memoria*. Bogotá. Universidad de los Andes -CESO.

Gómez-Montañez, P. F. (2010). *Pyquy, puyquy, cubum. Pensamiento, corazón y palabra. Muiscas: performances e interculturalidad*. Bogotá: INPAHU.

Grimson, A. (2000). *Interculturalidad y comunicación*. Bogotá: Norma.

Gross, C. (2000). *Políticas de la etnicidad: identidad, Estado y modernidad*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.

Guibernau, M. and Rex, J. (1997). *The ethnicity reader. Nationalism, multiculturalism and migration*. Cambridge: Polity Press.

Halbwachs, M. (2004). *Los marcos sociales de la memoria*. Barcelona: Anthropos.

Hobsbawm, E. & Ranger, T. (2008). *The invention of tradition*. New York: Cambridge University Press.

Hutchison, J. & Smith, A. D. (1996). *Ethnicity*. Oxford: Oxford University Press.

Juncosa, J. E. (Comp.) (1989). *Los guardianes de la tierra*. Quito: Abya-Yala.

Koonings, K. y Silva, P. (1999). *Construcciones étnicas y dinámicas socioculturales en América Latina*. Quito: Abya-Yala.

Lee van Cott, D. (2002). Constitucional reform in the Andes: redefining indigenous State relations. En Sieder, R. (Ed.). *Multiculturalism in Latin America*. New York: Palgrave Macmillan.

Martínez Ojeda, S. (2009). *Poderes de la mímesis. Identidad y curación en la comunidad indígena muisca de Bosa*. Bogotá: Universidad de los Andes - CESO.

Mauss, M. (1971). Ensayo sobre los dones: razón y forma del cambio en las sociedades primitivas. En *Sociología y antropología*. Madrid: Tecnos.

Mitzval, B. (2005). *Theories of social remembering*. Berkshire: McGraw-Hill.

Parra, F. (2005). *Modernidad y posmodernidad: desafíos*. Santiago de Chile: Red PHARO.

Pearce, W. B. & Littlejohn, S. W. (1997). *Moral conflict. When social worlds collide*. London: SAGE.

Rappaport, J. (1998). *The politics of memory. Native historical interpretation in the Colombian Andes*. Cambridge: Cambridge University Press.

Rappaport, J. (2005). *Cumbe renaciente. Una historia etnográfica andina*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.

Restrepo, L. F. (2005). Reflexiones sobre los estudios muiscas y las etnopolíticas de la memoria. En Gómez Londoño, A. M. (Comp.). *Muiscas. Representaciones, cartografías y etnopolíticas de la memoria*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar.

Schmidt & Schröder (2001). *Anthropology of violence and conflict*. London/New York: Routledge.

Smith, A. D. (1996). Culture, community and territory: the polytics of ethnicity and nationalism. *International Affairs, 3*(72), 445-458. London: Royal Institute of International Affairs.

Stavenhagen, R. (2002). Indigenous people and the State in Latin America: an ongoing debate. En Sieder, R. (Ed.). *Multiculturalism in Latin America*. New York: Palgrave Macmillan.

Zambrano, C. (Ed.) (1995). *Yanacanay. En busca del camino real. Etnividad y sociedad en el macizo colombiano*. Bogotá: Cabildo Mayor del Pueblo Yanacona - Instituto Colombiano de Antropología e Historia - Colcultura.

El conflicto armado en el Pacífico colombiano: la condición étnica de la guerra.

El caso de Sabaletas

Neil Humberto Duque Vargas, Jennifer Alexandra Pineda***

La memoria histórica: "un camino hacia un nuevo horizonte"[1]

> En el actual contexto colombiano, las víctimas cumplen un rol innegable como actores políticos. Los trabajos sobre la memoria sirven, de alguna manera, de plataforma de enunciación de demandas regionales,

* Profesor de la Universidad de San Buenaventura, Cali. Asesor de la iniciativa "Identidad, Memoria e Imágenes" que se realizó en la vereda de Sabaletas del municipio de Buenaventura, en convenio con la Universidad de San Buenaventura y la Misión de Apoyo al Proceso de Paz de la Organización de Estados Americanos (MAPP/OEA). Correo electrónico: nhduque@usbcali.edu.co

** Estudiante del programa de Psicología de la Universidad de San Buenaventura, Cali. Pasante en la iniciativa "Identidad, Memoria e Imágenes". Correo electrónico: jenna15100@hotmail.com

1 Frase con la que un participante de la iniciativa define su percepción de la memoria histórica (relatoría de campo del 7 de agosto de 2009, proyecto Identidad, Memoria e Imágenes de la Universidad de San Buenaventura).

> étnicas, de género y de grupos específicos de víctimas. En este sentido, operan también como un canal articulador y generador de prácticas e iniciativas ciudadanas (Comisión Nacional de Reparación y Reconciliación [CNRR], 2009a, p. 19).

El conjunto de las acciones de reparación a las víctimas –que comprende la restitución, la indemnización, la rehabilitación y las medidas de satisfacción y no repetición de los hechos victimizantes– se orienta a la implementación de acciones simbólicas en las que ciertamente los principios de verdad, justicia y reparación se conjugan para devolver la dignidad a las víctimas. Es en esta perspectiva que las experiencias de reconstrucción de los hechos desde la memoria histórica adquieren sentido, en la medida en que el ejercicio de historización realizado por las víctimas hace emerger una verdad que libera de la angustia y el silencio. Esta verdad se convierte a su vez en acción reparadora y reivindicativa de una justicia que si bien puede aportar a la verdad judicial, lo fundamental radica en la fuerza dignificante de la experiencia dialógica, a través de la cual la escucha del otro recupera la condición de humanidad, en tanto ha sido obnubilada por la violencia brutal ejercida por otros seres humanos.

La propuesta de hacer memoria histórica de las acciones cometidas por los grupos armados en el marco de la confrontación bélica que atraviesa Colombia tiene la finalidad de contribuir a la construcción de caminos posibles para la superación del conflicto y la reconciliación, en la medida que la reconstrucción de las diferentes verdades genera escenarios de diálogo entre los ciudadanos víctimas y otros actores sociales. En este contexto, la reparación individual y colectiva pasa por la discusión y reivindicación de los derechos vulnerados, situación que termina por superar los hechos de victimización generados por el conflicto armado y hacer posible adentrarse en las reflexiones que tienen que ver con la exclusión histórica que se configura desde los modelos de desarrollo social predominantes en los países

latinoamericanos. Por tanto, la memoria histórica propicia escenarios necesarios para el ejercicio y el fortalecimiento de la democracia.

Las masacres: la atrocidad intencionada de la barbarie

> El signo distintivo de las masacres como prácticas de violencia extrema radica en la derogación de proscripciones sociales y morales en el uso de la violencia, centradas en una explotación del estado de indefensión de las víctimas a través de su número colectivo (Suárez, 2007, p. 11).

En el Informe para Colombia del Alto Comisionado de Derechos Humanos de las Naciones Unidas (2000) se entiende por masacre el asesinato colectivo de más de tres personas protegidas por el Derecho Internacional Humanitario (DIH); por su parte, en el Informe Anual de Derechos Humanos y DIH del Ministerio de Defensa (2002) se lee que masacre es el asesinato simultáneo de más de cuatro personas no combatientes, protegidas en tal sentido por el DIH.

Las masacres, expresión extrema de la violencia, fueron numerosas en la época de la violencia bipartidista a mediados del siglo pasado. Aunque se suponían desterradas del conflicto armado de Colombia, volvieron a aparecer a finales de la década de los ochenta, y luego tuvieron un auge en los mecanismos de terror utilizados particularmente por los grupos paramilitares en la década de los noventa y principios del nuevo milenio. El Grupo de Memoria Histórica de la CNRR registra 2505 masacres entre los años 1982 y 2007, periodo en el que fueron asesinadas 14.660 personas (CNRR, 2008).

Si bien las masacres tienen características comunes –por ejemplo, el hecho de constituir un asesinato colectivo–, hay ciertas acciones que hacen que se diferencie una masacre de otra (Suárez, 2007). Algunos de estos signos son, por ejemplo, el tipo de víctima –que pueden ser mujeres, niños o una comunidad étnica–, o el uso de instrumentos para producir dolor y sufrimiento,

pues la mutilación de los cuerpos muertos constituye una profanación simbólica y material del cuerpo de la víctima.

Estos rasgos distintivos de las masacres están directamente relacionados con el impacto social que busca generar el perpetrador en la población sobreviviente, en tanto las masacres tienen por objeto incidir en la vida comunitaria. Cuando las estructuras importantes de una comunidad, como sus instituciones, organizaciones, referentes religiosos y diversas expresiones culturales, se ven amenazadas y violentadas impunemente mediante el terror, el tejido social no puede actuar en su papel tradicional, porque sus puntos de apoyo han sido vulnerados; sus proyectos de vida, censurados; sus referentes, eliminados; y sus prácticas, castigadas. En otras palabras, la dinámica del entramado relacional se paraliza, y se carece de un soporte colectivo en el cual elaborar el duelo, buscar sentido y reorganizarse:

> La intensidad y la fuerza del impacto de los hechos en la comunidad tienen relación con las características y formas como se perpetraron los crímenes. En lo referente a las características del hecho traumático se ha confirmado que si el suceso es intenso, severo, implica oscuridad o ruido, es rápido, no previsible, incontrolable e implica pérdidas personales, va a producir en general un mayor impacto. Los hechos traumáticos colectivos tienen también un mayor impacto social y psicológico (Berisntain, 1999, p. 29).

La población de Sabaletas ha sido víctima de tres masacres: la primera en 1995, cometida por el Frente 30 de la guerrilla de las FARC, que dio muerte a cinco personas y cuyos resortes fueron el control de la población de la vereda y realizar "limpieza social"[2]; la segunda ocurrió el 11 de mayo de 2000, en la que asesinaron a ocho habitantes en las calles de la vereda y tres más en la zona rural de las veredas vecinas; la tercera masacre ocurrió

2 Frase estigmatizante con la que comúnmente se hace referencia al homicidio de personas que a los ojos del asesino son escoria social, tales como ladrones, mendigos, drogadictos, entre otros.

el 14 de junio de 2003 en una discoteca, cuando algunos de los pobladores del caserío celebraban el Día del Padre; en este hecho se dio muerte a seis personas, se hirieron a otras cuatro y se provocó el desplazamiento de 1862 personas más (Programa Presidencial de Derechos Humanos y DIH, 2003). Estas últimas masacres fueron perpetradas por los paramilitares, según lo confesó, en versión libre de septiembre de 2008, alias "HH", comandante del Bloque Calima de las Autodefensas; el objetivo era neutralizar la presencia de la insurgencia en la población y arrebatar su control. En su momento, estas tres incursiones generaron un éxodo masivo de la población hacia otros lugares, un desabastecimiento de alimentos y algunas restricciones en el transporte.

Las incursiones violentas han transformado las formas de acontecer la vida en la vereda. Las personas asesinadas hacían parte de la composición imaginaria y simbólica desde las que se habita el territorio. Los jóvenes eran hijos que pertenecían a familias, grupos, organizaciones. Las mujeres y los hombres adultos participaban con los demás en las prácticas y ritos que recreaban el cotidiano vivir de las comunidades, que en el caso de la vereda de Sabaletas, cuya población es afrodescendiente, se dan desde expresiones familiares y comunitarias con fuerte arraigo en las tradiciones, ritos y celebraciones, llenos de ritmo y cánticos que acompañan las prácticas sociales.

Con el pasar del tiempo, los continuos hechos de violencia y las nuevas amenazas traen repercusiones evidentes sobre lo que podría ser el sentido o sentimiento de vida comunitario; el destino parece no pertenecerles, la capacidad de decisión es limitada, la incertidumbre frente a la vida los invade de manera angustiosa. El sentimiento de pérdida del territorio, la labilidad en el ejercicio de la norma que preludia la anomia social y el clima de temor que aún se siente en la comunidad de Sabaletas ha configurado una serie de circunstancias a partir de la cual la población, sintiéndose incapaz de la autorregulación de sus miembros, cede la autoridad al fantasma del grupo armado, a cuya norma debe someterse.

El sentido de pertenencia, sentir que se es parte de, la sensación de que se ocupa un lugar en alguno o algunos de los espacios en que se desarrolla la vida humana, tales como la familia, la escuela, la comunidad, es fundamento de la posibilidad de existir; aquí se juegan los procesos de identificación humana. La socialización es ese proceso de vinculación del individuo a la comunidad humana donde se realizará como sujeto.

La sensación de pérdida del sentido de pertenencia representa una crisis identitaria, un vacío en el ser que experimenta la angustia de sentir, expresado, por ejemplo, en la enajenación que produce el desarraigo del territorio de vida, en la negación del otro en la interlocución frente a la vida comunitaria o, por último, en sentirse a la deriva, en una incertidumbre agobiante por el futuro, debido a la continua acechanza de los grupos violentos.

Estas situaciones problemáticas se presentan en la convivencia comunitaria en Sabaletas y sus connotaciones rebotan, provocando la necesidad de conocimiento y una apertura hacia la reflexión. Tales circunstancias, en su conjunto, parecieran indicar una afectación en la vida comunitaria, donde esta fenomenología de la realidad evoca un referente conceptual que sitúa un ángulo de reflexión; referente que en la literatura académica se ha movido como "sentido psicológico de comunidad" (Sarasón, citado en Maya, s.f.) o como "sentimiento de vida comunitaria" (Sánchez, 2009). Como lo refiere Maya (s.f.), son McMillan y Chavis quienes definen de manera explícita los componentes del sentido de vida comunitario, a saber: pertenencia, influencia, integración, satisfacción de necesidades y conexión emocional compartida.

Según Sarason, el concepto de sentido psicológico de comunidad está soportado en

> la percepción de similitud con otros, el reconocimiento de la interdependencia con los demás, la voluntad de mantener esa interdependencia

> dando o haciendo por otros lo que uno espera de ellos, [y] el sentimiento de que uno es parte de una estructura más amplia, estable y fiable (citado en Maya, s.f., p. 3).

Interdependencia, voluntad, reciprocidad y pertenencia son los aspectos que para Sarasón favorecen el sentido psicológico de comunidad.

Sánchez (2009) sostiene que en la revisión de la literatura hecha por él, el sentimiento de comunidad (*sense of community*) se compone de dos situaciones que persisten de manera contradictoria: lo relacional (interdependencia) y lo territorial (arraigo). Sánchez (2009), parafraseando a Sarason, definirá el sentimiento de comunidad como "un sentimiento de pertenencia, mutualidad e interdependencia voluntaria" (p. 165).

Por otra parte, la recurrencia a este mecanismo de terror en la violencia actual significa más que una forma de degradación del conflicto o una forma sistemática de acción social y política. Masacres como la de Trujillo y las que se dieron en el Urabá antioqueño tenían móviles contrainsurgentes y de intimidación de la población. En la nueva lógica de la guerra vivida en las últimas dos décadas en el país, las masacres han significado, además, la vinculación de la población civil al conflicto, el destierro de la población y la toma del control del territorio por parte de los grupos armados ilegales.

En el caso de la vereda de Sabaletas –como sucede igualmente en múltiples territorios del litoral pacífico–, los móviles de la guerra van más allá de la lucha contrainsurgente, pues tienen que ver con la apropiación violenta del territorio de comunidades afro e indígenas, ya sea para ubicar proyectos de explotación de los recursos naturales a escala industrial o, en el caso de actividades ilícitas como el narcotráfico, para el cultivo y tráfico de estupefacientes. Un habitante de la vereda lo expresará así:

> Aquí hay unos megaproyectos ya montados […] Somos nosotros con la resistencia y con esa hermandad que podemos alcanzar si es que

> podemos vivir en este pueblo o no vamos a poder vivir aquí […] Y los viejos de nosotros nos decían: "a cada uno de nosotros de afuera vendrán y de tu casa te echarán" (relatoría del 9 de octubre de 2009).

Consecuencia de esto es la desaparición de las comunidades étnicas históricamente asentadas en los territorios del litoral pacífico, cuya propiedad colectiva reconoce la ley (Ley 70 de 1993). Son también consecuencias las marcas del terror que quedan en los lugares del pueblo, las fechas que signan rituales de celebración, el silenciamiento de los discursos mágicos y religiosos, el desarraigo de los que se van amenazados o aterrorizados, la intimidación a los que se quedan, la desconfianza en la vida comunitaria. Estas circunstancias generan un extrañamiento del territorio, pues el desarraigo es propiamente esa pérdida del referente de la tierra, del territorio de vida:

> Arrancar de la tierra, desenraizar del paisaje, romper el paisanaje; hacer que nos reguemos los que llevamos el mismo paisaje por dentro, los paisanos. Es también cortar la savia, arrancarnos del árbol que nos une y da sentido a nuestra existencia, porque nosotros somos como un tronco con todas sus ramas y se nos está matando la posibilidad de los renacientes (líderes comunitarios rurales del Pacífico, citados en Arboleda, 2007, p. 474).

Las masacres perpetradas por los violentos han impactado profundamente la relación de la comunidad de Sabaletas con su territorio. Estas rupturas se expresan en fenómenos como el desplazamiento masivo de personas y familias, la enajenación de la relación con el territorio y el nuevo repoblamiento de la vereda; hechos que van a operar como determinantes de una nuevas formas de relación, caracterizadas por la desconfianza, el reclamo y la estigmatización.

Las familias y personas que han retornado experimentan una transformación en las formas de relacionarse con los demás y con el territorio mismo.

En este último –particularmente respecto a los lugares donde ocurrieron los hechos– se representa el dolor y el miedo que enfrentan a partir de una cierta reconfiguración de la territorialidad, lo que implica cambios en y del lugar de habitación, como también la evitación de los lugares donde se dieron los hechos.

En la relación con los demás habitantes, se ha inaugurado una tensión que se expresa a modo de reclamo de los que se quedaron hacia los que retornan. Un hecho concreto ilustra esta situación: haber perdido la oportunidad de acceder a un plan de vivienda que por ese entonces ofrecía el municipio, pero que se perdió por no estar presente, en el momento, la población beneficiaria suficiente:

> Para nosotros hacer el mejoramiento de vivienda teníamos ochenta familias; y para complementar las ochenta hubo que salir a buscar vecinos afuera, y desgraciadamente por maquinaria de la misma gente de afuera nos dañaron el mejoramiento de vivienda (relatoría del 9 de octubre de 2009).

Detrás del reclamo se anida, por un parte, una tensión entre el extrañamiento y el sentir que no se cuenta con el otro; por otra, surge el percatamiento de la necesidad del otro para construir colectivamente los destinos de la vereda:

> Entonces tenemos que ser más esquivos, tenemos que ser más celosos, tenemos que cuidar lo nuestro, porque nadie va a venir de afuera a cuidarnos. Si nosotros no nos cuidamos entre sí, nadie lo va a hacer por nosotros, porque los intereses que hay aquí en este pueblo son demasiados […] grandes, y nosotros no tenemos las herramientas para defendernos de esas personas (relatoría del 9 de octubre de 2009).

La situación de abandono e indefensión posterior a los horrendos sucesos provoca la necesidad de liderazgos comunitarios, que desde diferentes

prácticas tradicionales o coyunturales puedan establecerse para recuperar la autonomía, mantener y mantenerse en el territorio, previniendo la anomia que favorece el sometimiento:

> A pesar de tanto sufrimiento y masacre..., a pesar del desplazamiento, los poquitos que estamos, estamos unidos y esperando a que esto mejore. Y está mejorando, porque todos, adultos y niños, estamos colaborando y recibiendo a los que vengan a ayudarnos (relatoría del 20 de junio de 2009).

Este posible escenario de la participación comunitaria es convocado por la necesidad de pertenecer, de tener un lugar en la vida en comunidad. En palabras de Jelin (2001),

> estos procesos de desarraigo paradójicamente llevan también a una búsqueda renovada de raíces, de un sentido de pertenencia, de comunidad. Pertenecer a una comunidad es una necesidad humana, es un derecho humano (p. 91).

La verdad y la memoria: entre el olvido, el silencio y la continuidad del conflicto

El derecho a la memoria ha ido logrando progresivas formulaciones en los trabajos de la Organización de las Naciones Unidas (ONU). El principio n.º 2 del conjunto de *Principios para la Protección y la Promoción de los Derechos Humanos y la Lucha contra la Impunidad* establece:

> El conocimiento por un pueblo de la historia de su opresión forma parte de su patrimonio, y por ello, se debe conservar adoptando medidas adecuadas, en aras del deber de recordar qué incumbe al Estado. Esas medidas tienen por objeto preservar del olvido la memoria colectiva,

> entre otras cosas para evitar que surjan tesis revisionistas y negacionistas (ONU, 1997).

El territorio donde se asienta la población de Sabaletas, en la costa pacífica, es una región excluida históricamente del desarrollo. Según Urrea (2008), en esta región se evidencian una serie de brechas que reflejan la situación de exclusión social, a saber: brechas urbano-rural, interregionales, de género y condición étnico-racial:

> En efecto, la superposición de ordenamientos territoriales, la multiplicidad de intereses y la creciente presión del mercado sobre los recursos naturales han significado obstáculos para la construcción de consensos sobre el modelo de desarrollo para estas regiones y han generado graves conflictos económicos, sociales y culturales. Municipios como Buenaventura se caracterizan por ser regiones deprimidas, con altos índices de necesidades básicas insatisfechas, a pesar de la riqueza de sus suelos y ecosistemas. Las comunidades que las habitan ven afectados seriamente sus derechos sociales, económicos, políticos, culturales (Defensoría del Pueblo, 2003, p. 15).

La guerra es correlativa a la expansión, hacia esta región, de intereses económicos, políticos y militares, en una suerte desafortunada de redescubrimiento de las riquezas geoestratégicas del Pacífico: su selva, su minería, su acceso al mar.

El olvido histórico es menester descifrarlo, proponer la escucha para que las comunidades negras narren la historia de su exclusión, que quizás tenga su expresión extrema en la desaparición violenta de sus miembros, como en el caso de las masacres:

> El olvido hipoteca el presente y el futuro a un modelo de sociedad diseñado por los victimarios, puesto que, olvidadas las víctimas con sus proyectos y sueños, aún más, sepultadas estas bajo una censura

> inconsciente manipulada por el terror, solo se afirma como viable hacia el futuro el proyecto histórico de quienes lograron destruirlas, los cuales no quedan ilegitimados socialmente, gracias precisamente al olvido (Giraldo, 2004, p. 2).

La acción de hacer memoria desde la óptica de las víctimas es un contrapeso indispensable para la reconstrucción del tejido social y del sentido de vida comunitario después de haber vivido un acto violento. La reconstrucción del pasado que incorpore las narrativas de las victimas afianza una perspectiva de futuro, ya que este no puede concebirse como más de lo mismo.

Por otra parte, las experiencias de reconstrucción de hechos violentos y de lesa humanidad llevados a cabo en los diferentes países de América Latina por parte de las diferentes comisiones de la verdad (Cuya, 2001) han sido posibles en condiciones de posconflicto y de transición hacia la democracia. La memoria histórica para la reconstrucción de lo sucedido y la revelación, tensión y articulación de las diversas versiones tiene su origen en las investigaciones llevadas a cabo por las comisiones de la verdad, realizadas una vez superados los regímenes militares dictatoriales o en plena cesación de las armas y reconciliación democrática.

El caso colombiano es distinto: estamos en conflicto. Luego, ¿es posible reparar en condiciones de conflicto? ¿Qué límites y posibilidades enfrenta la memoria histórica cuando los grupos armados aún hacen presencia, intimidan, amenazan, desaparecen personas, desplazan población, asesinan? La no repetición de hechos victimizantes es una condición *sine qua non* para hacer valer los principios de verdad, justicia y reparación; la no repetición de los hechos es garantía de voluntad y deseo de reconciliación de los actores armados, sin la cual el enfrentamiento recrudece su círculo vicioso de violencia, provocando una nueva frustración nacional.

La memoria histórica en medio del conflicto armado tiene, por lo pronto, cuatro propósitos:

1. En un principio se trata de generar condiciones de acompañamiento que favorezcan la construcción de confianza entre la comunidad y los actores sociales que llegan a apoyar sus procesos de recuperación y desarrollo. También se trata de construir espacios donde se afiancen las posturas valorativas frente a la vida, se tejan solidaridades y se fortalezca el sentimiento de vida comunitario.

2. En otro sentido, hacer memoria histórica en medio del conflicto implica anclar las circunstancias del presente a la identidad colectiva construida por los pueblos y las comunidades en su devenir histórico; se trataría, si se quiere, de apuntalar la necesidad de futuro promisorio y esperanzador en el reconocimiento consciente de las formas culturales, que en los ámbitos de los familiar, lo productivo y lo político han operado como elementos identitarios de las comunidades. La memoria que narramos hoy posee las marcas y las inflexiones de un relato de vida de las historias de hombres y mujeres que han construido un sentido de vida comunitario en un territorio, donde han echado raíces, han procreado una descendencia y han configurado una cultura que fortalece el lazo social; todo ello amenazado por la guerra.

3. Hacer memoria histórica en medio del conflicto es explorar formas de resistencia de las comunidades ante los actores armados violentos y ante la barbarie de la guerra; es decir, debe acompañarse el "estar-siendo" de las comunidades y de las instituciones en la elaboración consciente del momento, para asumirse como sujetos sociales y políticos que exigen a los actores en conflicto respetar su condición de población civil protegida por el Derecho Internacional Humanitario. Esto implica promover y defender el derecho a la justicia, la verdad y la reparación, el derecho inalienable de vivir en paz y con dignidad,

esto es, recuperar la autonomía. Como lo expresa un poblador de Sabaletas, "tranquilidad no significa que no haya problemas, sino que la gente los pueda resolver por sus medios, que no intervengan factores externos, ser autónomos".

4. Por último, significa reivindicar la memoria individual y colectiva como una forma de romper con el silenciamiento al que han sido sometidas las poblaciones, ya que cada relato que se cuenta hace posible afirmar nuevamente que aquellos hechos sucedieron, que tal realidad fue vivida y sentida, que no es producto de la imaginación absurda o de la fantasía perversa.

Referencias

Arboleda, S. (2007). Conocimientos ancestrales amenazados y destierro prorrogado: la encrucijada de los afrocolombianas. En *Afro-reparaciones: memorias de la esclavitud y justicia reparativa para negros, afrocolombianas y raizales*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Berinstain, C. M. (1999). *Reconstruir el tejido social*. Barcelona: Ícara.

Comisión Nacional de Reparación y Reconciliación (2008). *Primer informe de memoria histórica. Trujillo, una tragedia que no cesa*. Bogotá.

Comisión Nacional de Reparación y Reconciliación (CNRR) (2009a). *Recordar y narrar el conflicto. Herramientas para reconstruir memoria histórica*. Bogotá.

Comisión Nacional de Reparación y Reconciliación (2009b). *La masacre de El Salado: esa guerra no era nuestra*. Bogotá.

Cuya, E. (2001). *Las comisiones de la verdad en América Latina*. Recuperado de http://www.derechos.org/koaga/iii/1/cuya.html

Defensoría del Pueblo (2003). Resolución Defensorial Regional n.º 017: Sobre la situación de derechos humanos de la población desplazada en el municipio de Buenaventura. Bogotá. Recuperado de www.defensoria.org.co/pdf/resoluciones/regional/regional17.pdf

Giraldo, J. (2004). Memoria histórica y construcción de futuro. Recuperado de http://www.javiergiraldo.org/

Jelin, E. (2001). Exclusión, memorias y luchas políticas.En Mato, D. (Ed.). *Cultura, política y sociedad. Perspectivas latinoamericanas* (pp. 219-239). Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.

Maya Jariego, I. (s.f.). Sentido de comunidad y potenciación comunitaria. Recuperado de *www.senseofcommunity.com/.../Apuntes%20Sentido%20de%20Comunidad. Pdf*

Organización de las Naciones Unidas (ONU) (1997). La administración de la justicia y los derechos humanos de los detenidos (Doc. E/CN.4/Sub.2/1997/20/ Rev.1). Recuperado de http://www.derechos.org/nizkor/doc/joinete.html

Programa Presidencial de Derechos Humanos y DIH (2003). *Informe anual de derechos humanos*. Bogotá.

Sánchez Vidal, A. (2009). Validación discriminante de una escala de sentimiento de comunidad: análisis comparativo de dos comunidades. *International Journal of Psychology and Psychological Therapy*, *9*(2).

Suárez, A. F. (2007). *Identidades políticas y exterminio recíproco. Masacres y guerra en Urabá, 1991-2001*. Medellín: La Carreta Editores.

Urrea, F. (2008). *El desafío de la ciudadanía plena frente a la exclusión social y la diversidad cultural en el Valle del Cauca. Informe regional de desarrollo humano*. Bogotá: Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo.

Mujeres errantes: motivaciones y trayectorias de la migración uitoto a Bogotá

*Irene Vélez Torres**

Metodología y campo empírico

Este texto reflexiona sobre la migración como una práctica social vinculada a situaciones simultáneas de carencia socioeconómica y violencia por conflicto armado en los territorios donde tradicionalmente ha vivido el pueblo uitoto. La información empírica que aquí se presenta fue construida a través de una investigación desarrollada entre los años 2005 y 2006, la cual se enfocó en reconstruir las trayectorias de movilidad y las prácticas socioculturales urbanas de diez mujeres indígenas que se encontraban viviendo en Bogotá, en su mayoría provenientes de la región amazónica colombiana.

* Candidata a Ph.D. en Geografía y Geología, University of Copenhagen, Ms.A. en Estudios Culturales y BA en Filosofía de la Universidad Nacional de Colombia. Investigadora del Centro de Estudios Social de la Universidad Nacional de Colombia. Ha centrado su trabajo en el análisis de los conflictos socioambientales, la migración, la etnicidad y las luchas de los movimientos sociales en Colombia. Correo electrónico: irenevt@gmail.com

La mayoría de estas mujeres manifestaron que su migración era forzada (en oposición a una migración voluntaria), bien sea por causas asociadas al conflicto armado en sus territorios, o bien, por causas relacionadas con violaciones a otros derechos fundamentales. Resulta interesante, en este sentido, su autoidentificación como "desplazadas", más allá de la certificación que hubiesen obtenido o no por parte del Estado. Así, en sus relatos, la violencia y el acceso limitado y de baja calidad a servicios básicos eran presentados como motivaciones de migración tan cruciales como los enfrentamientos y "tomas" de sus territorios por parte de actores armados, legales e ilegales. Al ubicar el conflicto armado en el mismo nivel explicativo que la falta de empleo o de servicios de salud –derechos imprescindibles para garantizar una calidad de vida adecuada y digna–, estas mujeres sugieren un cuestionamiento sobre la complejidad de la violencia y sobre las distinciones tajantes entre los factores que pueden impulsar la migración.

Cuando en el discurso de estas mujeres emerge la violencia de las armas y del empobrecimiento con la misma fuerza, las distinciones entre desplazamiento y otras formas de migración se relativizan, a la vez que surgen toda clase de dudas y ambigüedades sobre las definiciones institucionales y las fronteras, generalmente arbitrarias, que distinguen a los "desplazados" de otros migrantes internos en Colombia. Con estas inquietudes en mente, este ensayo explora las principales motivaciones, prácticas urbanas y trayectorias de movilidad de estas migrantes para mostrar las fronteras difusas de las definiciones y explicaciones monocausales del desplazamiento en Colombia.

En sintonía con Castillejo (2000), quien avanza en una antropología del exilio interno en Colombia a partir del análisis de las condiciones de tránsito de la población desplazada, y no tanto desde su estudio como sujetos de la violencia o de las políticas asistenciales, retomaré a continuación los procesos de migración de estas mujeres menos desde las cifras y más desde las experiencias de su movilidad. Organizaré este texto en dos partes: primero, las motivaciones de la migración; segundo, las formas de producción de

capitales sociales y económicos en la ciudad. Concluiré que la actual migración de estas mujeres se enmarca en una trayectoria amplia de movilidad que articula diferentes factores de expulsión, siendo el conflicto armado y el empobrecimiento dos caras de una misma monera. Por otro lado, mostraré que las dificultades que enfrentan estas mujeres para vivir dignamente en la ciudad, aunadas a las expectativas de recuperar prácticas cotidianas de libertad en los territorios tradicionales, hacen que la migración (incluso aquella catalogada como "desplazamiento") sea un práctica permanente de entrada y salida, más que un proceso definitivo de abandono territorial y cultural.

Motivaciones

La experiencia del lugar urbano para las mujeres indígenas migrantes con quienes desarrollé esta investigación se construye en permanente contrapunteo con la vida rural. Estas mujeres narran las prácticas cotidianas en los territorios locales de donde provienen a través de, por un lado, discursos (Foucault, 1983) que oscilan entre la abundancia de la comida, los espacios físicos y sociales, y las relaciones afectivas; y, por otro lado, de la violación del derecho a la vida, a la salud, a la educación y al trabajo. Su nostalgia reitera la abismal diferencia entre la infraestructura urbana y la precariedad de la vida rural, anclada en la desigualdad social y económica entre los pobladores de las ciudades y aquellos del campo, en relación con su acceso a diferentes servicios propios de la modernidad (García-Canclini, 1990). Sin embargo, ello no quiere decir que la ciudad esté llena de "riquezas" a las cuales puedan acceder las mujeres indígenas que llegan a vivir a Bogotá, pues si bien la vida urbana ofrece unas posibilidades infraestructurales e institucionales que se extrañan en la región amazónica, lo cierto es que estas mujeres tienen pocas oportunidades de acceder a ellas.

Para entender las motivaciones ambivalentes de estas mujeres, expresadas entre acogida-rechazo, abundancia-carencia y libertad-violencia, es

necesario reconocer, en primer lugar, que históricamente la región amazónica ha estado surcada por diferentes procesos de violencia, asociados a la incesante acumulación de capital por extracción (Harvey, 2007). Los sistemas productivos que han dejado huella en el paisaje amazónico se enmarcan en la economía capitalista global y pueden ser rastreados a través de auges productivos que han coincidido con picos locales de violencia: la quina (*Cinchona pubescens* y *Cinchona parabolica*) a finales del siglo XIX (Palacio, 2003), el caucho (*Hevea brasiliensis*) durante la primer a mitad del siglo XX (Pineda Camacho, 2000), la coca (*Cocos nucifera*) desde la década de 1970 (Roncken, 2004), el petróleo desde 1990, actualmente algunos servicios ambientales como el turismo, y los bonos de carbono en los mercados voluntarios de reducción de emisiones por deforestación y degradación de los bosques (REDD y REDD+). Estos procesos de ocupación del espacio amazónico para el comercio y la impronta de la violencia que suponen las diferencias entre los intereses del extractivismo y de los pobladores locales han sido factores de expulsión ampliamente documentados.

En segundo lugar, es importante analizar otros factores que han sido complementarios a estos procesos extractivistas y que permiten relacionar la violencia de la extracción con la violencia del empobrecimiento como dos procesos no solo simultáneos, sino esencialmente entrelazados. Así, cuando iniciaba mi investigación, una líder del movimiento indígena me subrayó la importancia de indagar las causas y motivaciones de la migración. Esta líder sugirió algunas distinciones:

> Para abordar el tema de los indígenas en la ciudad hay que comenzar diferenciando las razones por las que el indígena puede buscar venir a una ciudad como Bogotá: primero, porque son líderes o activistas [y su] trabajo es nacional y deben desplazarse por todo el territorio, teniendo como centro Bogotá. Segundo, [algunos] indígenas que vienen por un periodo de tiempo buscando educarse y conocer otras cosas. Tercero, indígenas que vienen dejando atrás su *ser* indígena, para buscar nuevas

> formas de vida, especialmente buscando emplearse, algunas mujeres como empleadas del servicio y prostitutas. [Y otros] indígenas vienen desplazados por la violencia que se vive en las regiones.

Ella refirió estas motivaciones más como factores de expulsión de los territorios tradicionales que como categorías excluyentes de diferentes tipos de migrantes. Entre estos factores, el único que se diferencia cualitativamente de los demás es el de "vivir de otra manera", pues lleva de suyo una aparente renuncia a la identidad étnica y al origen territorial y cultural indígena del migrante. No porque fuera menos común, sino por la sanción moral que le merecía, esta líder restringía sus relaciones sociales a aquellos (as) indígenas cuya motivación tenía que ver con la violencia o con "la falta de posibilidades", criticando y marginando a aquellos para quienes el abandono del territorio tradicional era un deseo.

La ausencia de garantías para el cumplimiento de los derechos humanos y culturales de los habitantes de la región amazónica fue también referida por otra mujer entrevistada, quien además de ser hija de un reconocido chamán uitoto, trabajaba con la Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC). Al preguntarle por las causas de la migración, ella afirmó:

> Pues la violencia […] Pero mucha gente, la mayoría, se desplaza por lo de educación. Porque hasta ahora, solo hasta el año pasado hubo los primeros que salieron de bachiller por allá. Porque la parte de educación está muy abandonada... Entonces los papás se salen junto con los hijos para que entren a la universidad o entren a un colegio. Educación y trabajo van juntos. Porque antes se llegaba a quinto de primaria y ahí se quedaba. Hoy se llega a bachiller, pero ¿qué es un bachiller joven indígena? Pues para ellos no hay nada, no hay empleo, ni condiciones, entonces muchos tiene que salirse. Eso es muy paradójico y entonces muchos pueblos han optado por no ir a las escuelas; ellos quieren más

> bien a sus hijos en la comunidad, que trabajen en lo de ellos; o mandan solo uno o dos que vengan a capacitarse, pero no todos.

El uso del término "desplazado" que se hace aquí refiere a una forma de migración en que las causas han sido ajenas y contrarias a la voluntad del migrante. El desplazamiento es, en este sentido, la migración que se origina en el abandono y que se expresa en las confrontaciones armadas y en la falta de educación y empleo como garantías de una vida digna. A la hora de generalizar, la entrevistada sugiere que la carencia de instituciones educativas en la región amazónica es la principal motivación para la migración, a la vez que señala un mayor desafío para los jóvenes indígenas actualmente: la necesidad que tienen de educarse para acceder al mercado laboral.

El abandono no solo se expresa en la falta de educación y trabajo, sino también en la precariedad o ausencia de servicios de salud con oportunidad y calidad. Varias de las entrevistas giraron en torno a enfermedades personales o de algún familiar que han obligado la migración temporal en busca de los tratamientos médicos adecuados. En varias trayectorias personales de movilidad, estas migraciones temporales para acceder a servicios de salud constituían la primera de una larga cadena de migración, a veces para hacerse a servicios del precario Estado social de derecho en Colombia, a veces huyendo de algún conflicto en el territorio, y la mayoría de las veces por ambas causas simultáneamente. Una de las entrevistadas, rechazando estas condiciones de vida local, criticó al Estado y a las organizaciones indígenas por su falta de atención a estas necesidades:

> Hay abandono del Estado, hay inexistencia del Estado y también de las mismas organizaciones indígenas de que los representan a ellos. Ellos están totalmente solos.

El abandono social por parte del Estado invita a cuestionar cuáles son los actores que hacen presencia en la región amazónica, pues la condición de

triple frontera ha inducido una presencia del Estado restringida al aparato militar, en detrimento de otras instituciones y servicios clave del bienestar de los habitantes locales. Esta militarización legal e ilegal del territorio, en contrapunto con la debilidad en el equipamiento y los servicios que son garantía de derechos, conducen a la pregunta sugerida por varios investigadores sobre la identidad nacional y el Estado-nación en Colombia (Castro-Gómez, 2003).

En el caso en mención, esta pregunta se ha (de)formado a través de una larga historia de violencias, superpuestas entre sí y arraigadas en el extractivismo. Si bien este cuestionamiento conduce a una indagación distinta de la sostenida en esta investigación, no deberá perderse de vista que las motivaciones de la migración se construyen a través de la constante retroalimentación entre las condiciones de expulsión por conflicto armado y la relación desigual entre la violación de derechos en el territorio y la expectativa de su garantía en las ciudades. De esta manera, los análisis críticos sobre las condiciones de vida territorial, que integra actores e intereses, constituyen importantes aportes en la comprensión de esta dialéctica de la migración: aquella que se genera entre las motivaciones por expulsión y las motivaciones por acogida.

Haciéndose a la vida urbana

Volviendo al traslape que existe entre las motivaciones de la migración asociadas al conflicto armado y las carencias locales, es interesante mostrar cómo la vida urbana y la distancia física y social con el territorio tradicional va moldeando, en las migrantes, un discurso en que la vida en la ciudad se convierte en una oportunidad para ampliar su conocimiento y, de esta manera, reencontrar su identidad indígena desde una nueva posición de saber-poder (Foucault, 2005). Una mujer joven cuya familia llegó a Bogotá hace varios años, bajo la condición de desplazada, se refirió a su proceso

académico como una oportunidad de re-encontrar su cultura y reafirmar desde ahí su pertencia identitaria:

> A mí la universidad me hizo fue valorar la cultura, como esa pertenencia y identidad. [...] Y en la universidad lo que me di cuenta fue de eso, de que nosotros como pueblos indígenas teníamos mucho conocimiento, una sabiduría muy grande y muy poderosa y que eso lo han intentado opacar. Y todo ese tiempo en la universidad me hizo fue valorar la cultura. La universidad al final se volvió un cartón o un título, pero no era lo que realmente yo quería hacer, no era mi proyecto de vida. Y eso lo que hizo fue más sentir orgullosa de lo que nosotros somos.

En este caso, el desplazamiento se convirtió en una oportunidad para la formación académica y política de esta mujer. Y es precisamente por ello que cuando su familia pudo regresar a la Amazonía un tiempo después de originada la migración, decidió permanecer en la ciudad hasta que la hija hubiese finalizado sus estudios universitarios. Así, se evidencia que antes que segregarse, emerge un reposicionamiento y una articulación estrecha entre los diferentes factores de la migración, indesligables en la experiencia y discernibles solo analíticamente. No quiere decir esto que por aprovechar las oportunidades del contexto urbano se nieguen o silencien las experiencias violentas que esta familia tuvo que afrontar y que les arrojaron a las calles de la urbe, en donde sobreviven vendiendo artesanías y haciendo curaciones en los barrios populares de Bogotá. Lo que me interesa señalar es que hay matices en las motivaciones, y que en la medida en que se cruzan los diferentes factores en la experiencia cotidiana de las migrantes, el mismo proceso de movilidad va tejiendo una madeja densa entre los hilos de la violencia por el conflicto armado y los hilos de otras violencias materiales y simbólicas, relacionadas con el desbalance entre necesidades y carencias.

Todas las mujeres con quienes realicé esta investigación se han esforzado por buscar oportunidades educativas y laborales. Además, han pasado por

diferentes procesos de educación formal e informal, de los cuales afirman que han sido su principal "ganancia" en la ciudad. Una mujer mayor entrevistada, desempleada y quien había vivido durante nueve años en Bogotá, melancólicamente me dijo:

> Pues uno nunca debe de decir que no... Pues sí, sí he ganado..., porque yo no soy la mujer que era allá. Allá era la mujer indígena que no tenía ningún conocimiento, sino únicamente lo que era la cultura nuestra. Pero acá no, acá ya he aprendido mucho, he recibido muchas capacitaciones, he sido mujer ventera en las cooperativas, cosa que yo por allá no hacía eso [...] Pues ya soy una mujer preparada, ya no soy lo que era allá. Ahora ya manejo más, más... ¿cómo se le puede llamar a eso?... Como que yo no sabía cómo tratarme con una persona, a mí como que me daban nervios. Pero ya no, entonces yo digo que como que ya me preparé más.

En esta línea de ideas, Salcedo (2006) ha caracterizado la esperanza de estabilidad y ascenso socioeconómico que los desplazados depositan en los procesos formativos como una práctica urbana clave de los migrantes, quienes protegen con especial esmero los certificados de las capacitaciones realizadas y las cartas de recomendación de antiguos patronos. Y es que innegablemente los procesos de educación en la ciudad permiten la adquisición de un capital social (Chambers, 1995) que las mujeres aprecian y valoran como una oportunidad para "ascender" económicamente. Sin embargo, la melancolía que se revela en este relato consiste precisamente en que, pese a las satisfacciónes que les genera la educación que reciben, las mujeres migrantes enfrentan enormes limitaciones para que el conocimiento adquirido les represente un mejoramiento en sus condiciones de vida. Otro relato que reitera sobre sus frustraciones surgió en una entrevista a una mujer mayor, quien acababa de salir del desempleo a través de la obtención de un trabajo en Misión Bogotá (programa de generación

de empleo durante la administración de izquierda adelantada por el Polo Democrático Independiente entre 2004 y 2007):

> Pero ahorita sí no... Ahorita me desilusioné... De verdad que sí... Pero no mijita, la verdad es que me siento muy mal, yo me siento muy aburrida porque uno hace el esfuerzo de salir adelante o de servir para algo, pero no. Todo lo que yo estudie allá en el SENA y en casa de familia no más. Ahora Misión Bogotá tampoco...

Resulta explícito que las capacitaciones en el SENA no han estado encadenadas a un proceso de inserción laboral, de manera que por más formación que haya recibido, esta mujer solo logra emplearse como doméstica, a la vez que Misión Bogotá constituye un paliativo temporal frente a la oscilación permanente entre desempleo y empleo informal (Portes, 2004). Esta distancia entre las expectativas generadas por el capital social urbano y las oportunidades tangibles de estabilidad y ascenso socioeconómico no solo se expresa en la dificultad que enfrentan estas mujeres para conseguir empleo, sino también en el fracaso de otras estrategias económicas inscritas en la experiencia de la migración.

Así, algunas de las mujeres que han accedido a capacitaciones en el SENA y a subsidios del Estado para la creación de microempresas critican la insuficiencia de esta posibilidad para mejorar su situación económica. Sus relatos revelan la dificultad de consolidar una práctica productiva capaz de garantizar la adquisición de un capital económico suficiente para la supervivencia de cada mujer y su familia. La posibilidad de que esto suceda depende menos del saber técnico y de las garantías suplementarias, y más de las redes sociales y de la experiencia comercial necesarias para atravesar el umbral de la producción hacia la distribución y el consumo de las mercancías producidas.

Desde un análisis cuantitativo de variables de desarrollo económico, Ibáñez y Vélez (2008) también han criticado la efectividad de los programas de

cooperación internacional para población desplazada que promueven la creación de famiempresas y microempresas, pues no han demostrado que la población beneficiaria gane independencia económica una vez finalizado el periodo de subsidio y apadrinamiento por el programa. Desde una perspectiva más etnográfica, la presente investigación muestra que la carencia de redes sociales y de experiencia comercial es una barrera para que estos programas funcionen como garantía de los derechos económicos de la población migrante. En general, lo que revelan las narraciones de las mujeres entrevistadas es que, al carecer de espacios comerciales apropiados, la venta de los productos "al menudeo" termina por convertir el negocio en "plata de bolsillo", haciéndose muy difícil recuperar el capital inicial y resolviéndose, en última instancia, la venta de las máquinas como recurso para el sostenimiento familiar. Esta situación revela que este tipo de asistencia por parte de las instituciones gubernamentales y de cooperación son insuficientes como alternativa económica para los migrantes, pues mientras no se organicen procesos estables para la comercialización de los productos, los subsidios se desvanecen en cuestión de meses.

Las limitaciones generalizadas para encontrar condiciones de vida satisfactorias en la ciudad se mezclan con otras frustraciones de la vida urbana relacionadas con los nostálgicos recuerdos de las actividades que realizaban en la *chagra*[1] y que ya no pueden desarollar en Bogotá:

> Es que yo no vivía encerrada, los niños jugaban libremente mientras yo salía a la chagra a sacar la yuca [...] Eso no quisiera yo ni recordar… Cuando me quedo sola en la casa me da mucha tristeza y a veces me pongo a chillar. Antes en mi chagra yo no era así [...] Es que aquí uno vive como más encerrado. Yo no salgo más. Antes iba a mi chagra y allá hacía mis cosas. Aquí no hablo ni con las vecinas [...] Allá vivíamos pobremente pero cómodamente, ¿sí? Tenía yo mi chagra y de ahí nos

1 Espacio femenino para la producción de alimentos de consumo cotidiano, especialmente yuca, plátano y ají.

> producía la comida [...] Antes regalaba y vendía, en cambio acá uno vive como alcanzado.

Estos reclamos y añoranzas permiten una interpretación de la experiencia cotidiana de estas mujeres indígenas en la ciudad: la construcción del lugar urbano se logra a través de prácticas de memoria, donde los espacios y las sustancias (Seremetakis, 1996) dejadas en el territorio tradicional son, antes que olvido, el espacio de representación en el se enmarcan y se dialogan los retos de la vida urbana. En este contexto, cobra especial interés el significado y la magnitud que tiene para las mujeres uitoto no tener una chagra, pues la memoria de este lugar es el racero con el que se piensa y se valora buena parte de la vida en la ciudad.

Así, es necesario reconocer que con la pérdida del espacio-chagra, las mujeres pierden su libertad y su autonomía. Se encuentran ahora obligadas a conseguir trabajos que escasean y a depender de la economía de mercado en que se hallan inmersas. También pierden su movilidad geográfica y social: ya no salen, no hablan con nadie, no comparten los logros que la chagra les permitía. En el hecho de no tener una chagra se debate un asunto que supera la limitación material de no poder cultivar y procesar sus propios alimentos, pues el significado cultural que para las mujeres tiene el trabajo en la chagra se enlaza con el ejercicio del *ser* femenino, el cual termina por opacarse en sus nuevas actividades urbanas.

Conclusiones

La adquisición de capitales sociales y económicos en la ciudad es una disputa constante que afrontan las mujeres migrantes, lo cual contribuye a la enorme dificultad que enfrentan para acceder a los servicios y derechos que perseguían en su trayectoria de migración. A esto se suma la nostalgia de estar por fuera del espacio físico y social tradicional, representado, para el caso de las mujeres, en la ausencia de la chagra y la pérdida de

independencia y, consiguientemente, libertad. La dificultad de la vida urbana le plantea a estas mujeres preguntas constantes sobre las condiciones y oportunidades de retorno; estas reflexiones surgieron en todas las entrevistas realizadas, cuando frente a la pregunta sobre su futuro, la mayoría respondió: "regresar a hacer chagra".

Esta expectativa de volver a la chagra permite pensar en una permanencia cultural en la migración, donde la cotidianidad en el territorio tradicional se revive como un hecho pasado, pero también como una posibilidad de futuro que no se niega ni se olvida en la experiencia urbana. En este contexto, se entiende cómo las dinámicas de "ida y vuelta" son constantes, lo cual refuerza la idea de que existen trayectorias históricas y personales de migración en el pueblo uitoto. Este panorama permite sugerir que la movilidad entre las mujeres no es nueva (Nieto, 2006); en cambio, hace parte de dinámicas e imaginarios de movilidad, arraigados en su memoria y en su cotidianidad.

Ahora bien, que haya trayectorias errantes, personales y comunitarias no implica que las motivaciones y dinámicas de la actual migración estén determinadas *a priori*, así como tampoco que las dificultades e inequidades en medio de las cuales tiene lugar sean menos injustas. En cambio, lo que se afirma es que la migración ha sido una continuidad histórica en la cual las motivaciones de salida han estado, la mayoría de las veces, asociadas a una trilogía entre violencia armada, extractivismo local y violación de derechos básicos como salud, educación y trabajo. En este sentido, es necesario concluir que las motivaciones de la migración no son monocausales, sino que en ellas se evidencia un reforzamiento perverso entre el conflicto armado, la presión territorial de la economía capitalista y variadas carencias socioeconómicas. De esto se sigue que la distinción entre desplazamiento y migración (no forzada) es, en muchas ocasiones, una diferencia arbitraria, enmarcada más en las complejas prácticas burocráticas del Estado que en las experiencias y narraciones de los migrantes sobre su condición.

Referencias

Castillejo, A. (2000). *Poética de lo otro: antropología de la guerra, la soledad y el exilio interno en Colombia*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia - Colciencias.

Castro-Gómez, S. (2003). Latin American philosophy as critical ontology of the present: themes and motifs from a "Critique of Latin American reason". En Mendieta, E. *Latin American philosophy: currents, issues, debates*. Indiana: University Press.

Chambers, R. (1995). Poverty and livelihoods: whose reality counts? *Environment and Urbanization*,*1*(7).

Escobar, E., Escobar, P., Pazmiño, A. y Ulloa, A. (Eds.) (2005). *Las mujeres indígenas en los escenarios de la biodiversidad*. Bogotá: Fundación Natura Colombia - Instituto Colombiano de Antropología e Historia.

Foucault, M. (1983). *El sujeto y el poder*. Recuperado de http://www.campogrupal.com/poder.html

Foucault, M. (2005). *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. México: Siglo XXI.

García-Canclini, N. (1990). *Culturas híbridas: estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México: Grijalbo.

Harvey, D. (2007). *El "nuevo" imperialismo. Sobre reajustes espacio-temporales y acumulación mediante desposesión*. Buenos Aires: IADE.

Ibáñez, A. M. & Vélez, C. E. (2008). Civil conflict and forced migration: the microdeterminants and welfare losses of displacement in Colombia. *World Development*, *4*(36), 659-676.

Nieto, J. V. (2006). *Mujeres de la abundancia* (tesis de grado). Leticia: Universidad Nacional de Colombia.

Palacio, G. (2003). Corografía, quina y catequización: historia amazónica entre 1850 y 1920. Recuperado de www.estudiosecologistas.org/docs/reflexion/.../Corografiaquina.pdf

Pineda Camacho, R. (2000). *Holocausto en el Amazonas. Una historia social de la Casa Arana*. Bogotá: Espasa.

Portes, A. (2004). *El desarrollo futuro en América Latina. Neoliberalismo, clases sociales y transnacionalismo*. Bogotá: Instituto Latinoamericano para una Sociedad y un Derecho Alternativos.

Roncken, T. (2004). *El espíritu guerrerista. La lucha contra las drogas y la protecciónmilitar de los Estados Unidos*. Quito: Transnational Institute - Acción Andina Bolivia - Abya-Yala.

Salcedo, A. (2006). Claiming lands from the city: forced displacement and reconstruction in contemporary Colombia. Recuperado de http://www.humanas.unal.edu.co/colantropos/

Seremetakis, N. (Ed.) (1996). *The senses still: perception and memory as material culture in modernity*. Chicago: The University of Chicago Press.

Vélez, I. (2006). La inconmensurabilidad conceptual: el caso de la hoja de coca en uitotos y occidente. *Inversa*, *2*(1). Bogotá.

Unidades nostálgicas

*Samuel Ávila**

El fondo metafísico de la nostalgia es comparable a la pérdida del paraíso.

(Cioran)

Los que "descansan" con el combate

Quienes han tenido, al menos, una breve experiencia de pertenecer a una estructura militar, conocen la sensación de potencia y de poder que brinda tener un arma (Arendt, 2006), el placer que significa para quien la porta el momento del disparo, cuando de la suma de los esfuerzos físicos y la humillación que se ha sufrido para la preparación de ese instante se obtiene, aparentemente, su recompensa[1]. Parafraseando a Cortázar (1963), es curioso que la gente crea que disparar un arma es lo mismo que disparar un arma.

* Magíster en Antropología de la Universidad Nacional de Colombia. Actualmente es doctorando en Antropología en la Universidad de los Andes (Bogotá, Colombia), donde se desempeña como asistente de docencia e investigación y como integrante de la Red Colombiana de Etnopsiquiatría e Historia Social de la Locura. Sus escenarios de investigación han sido diversos: la loquera entre los indígenas embera chamí, el origen de la emoción entre las barras bravas de fútbol y, actualmente, cómo ciertas prostitutas sobreviven a su encuentro con los actores de la violencia y el conflicto armado en Colombia. El texto que aquí se presenta tiene su origen en este último trabajo. Correo electrónico: sa.avila43@uniandes.edu.co

1 En ningún momento hablo aquí del arma en un sentido metafórico, ni pretendo concebir que haberla tenido sea el único origen de su nostalgia.

El tránsito del individuo desde el momento en que recibe el arma hasta el momento en que tiene la oportunidad de dispararla pasa por la instrucción del orden cerrado: aprender a ser un eficaz y obediente integrante del grupo, en donde se intenta domesticar o anular su subjetividad y en donde desarrolla y siente, sobre todo, el llamado espíritu de cuerpo (Rose, 1999; Bradley, 2003); es decir, la escuadra a la que pertenece el soldado hace parte de un pelotón, el pelotón forma parte de una compañía, la compañía es parte de un batallón; y las exigencias físicas durante todo el proceso de aprendizaje del orden cerrado se justifican con el paradójico y cínico lema de que el entrenamiento debe ser fuerte para que la guerra sea un descanso[2].

Para cada individuo en armas, la guerra se presenta de manera particular a través del combate. Muchos de los armados no tienen noción de qué guerra libran; ni siquiera saben por qué objetivo pelean. ¿Y puede ser atrevido decir que el combate para cada uno de ello es un descanso? El combate es el clímax de una aventura o el final de una aventura: aquello que ha de venir y que no se sabe si va a ser afortunado o desafortunado; es el momento del sueño de triunfar sobre el enemigo o del arrepentimiento de estar ahí enfrentando a alguien a quien no se conoce y al que se le llama "enemigo", pero que al menos está ahí, de algún modo visible[3], como silueta en el otro lado de la montaña, o como sonido, a través de la radio de comunicaciones o de la traza de la munición. Decía un paramilitar del Bloque Norte:

2 No se ignora tampoco que las diversas estructuras armadas en Colombia tienen diversas estructuras de mando y diversidad de estrategias de lucha. De nuevo, como coinciden en señalarlo los combatientes de diversa índole, una es la experiencia de los que tienen el arma, y otra de los que se dedican a las labores logísticas o políticas en el interior de los grupos (Valencia, 2000). El aspecto de la domesticación o anulación de la subjetividad del combatiente también es distinto en cada grupo y tiene sus matices, dependiendo de si defienden al Estado colombiano o lo combaten.

3 Para las facciones de los ejércitos en disputa en Colombia, cualquier persona o grupo de la sociedad civil puede en un momento dado ser el enemigo, si se tiene en cuenta que los civiles atrapados en medio del conflicto armado entran en contacto con personas de diversos bandos, y ese contacto puede ser interpretado como peligroso para las diversas facciones. El desplazamiento, los asesinatos y desapariciones de personas civiles son también consecuencia de ello (García, 2008; Pecaut, 2001).

> A finales de octubre sostuvimos combates durante veinte días seguidos, desde las 6:00 a.m. hasta las 6:30 p.m. A esa hora nos llamábamos por radio y nos decíamos que paráramos, que nos encontrábamos a las 6:00 a.m. del otro día. Y así era, a esa hora iniciábamos el combate de nuevo. Hasta nos preguntábamos por el radio: "¿Cómo va? ¿Está cansado?" (en Gonzales y Jiménez, 2008, p. 150).

El momento del combate o las demás acciones propias de la guerra, independientemente de bajo qué ideología se luche o qué territorio se defienda, son acontecimientos intensamente densos; el propio cosmos –las ideas que rigen la vida del individuo (Douglas, 2003)– y la sobrevivencia están en juego; es el momento en que se convoca el pasado y se define o niega el futuro, porque es la única manera no metafórica y cruel de que cese la incertidumbre acerca de si se es un buen guerrero, de si su lucha va a tener un final feliz o de si el aprendizaje ha sido efectivo (Derrida, 2006; Bauman, 2005; Deleuze, 1989). El momento del combate es el comienzo de un conflicto en la conciencia del individuo: aunque sea leal su espíritu de cuerpo, sabe que la desintegración de su ser estará ligada al combate y a las dolorosas o excitantes experiencias que las acciones de guerra le prodigan; el trauma, la psicosis, la depresión (Castro, 2005) o la nostalgia del combatiente tienen allí su punto de partida. Un viejísimo guerrillero recordaba los muchos combates en los que había estado: "Tiroteos que parecían eternos, combates donde la vida se olvida; hay un momento en que cesan los tiros y cae un silencio infinito sobre el campo de fuego" (en Molano, 2009, p. 131). Allí la vida, la pesada vida, vuelve a recordarse, y el anhelo por la próxima acción tiñe la cotidianidad y el lenguaje:

> Durante las marchas, o a la hora de "prender candela" y preparar un caldo antes de dormir se hablaba de la guerra; y en la terminología, cuando algún grupo reportaba un choque con la tropa, aunque no fuera más que una escaramuza, lo llamaban un "combate con el enemigo". Si descubrían la presencia de una patrulla o dos, la denominaban "un

> cerco enemigo". Construían un rudimentario cambuche… y lo describían como su "campamento de guerra" (Broderick, 2000, p. 156),

Eufemismos como "campamento de guerra", "cerco enemigo", etc. evidencian la absoluta necesidad del combatiente de confirmar a menudo que es un humano que está en medio de la guerra, y esa confirmación la logra cuando tiene la posibilidad de aplicar el rótulo "enemigo". Lo anterior aplica para un conflicto: el colombiano, en el que los combatientes pueden internarse en la selva durante meses sin ver a ningún otro ser humano distinto de sus compañeros (Valencia, 2008). Los mismos eufemismos también pertenecen a un común juego de lenguaje que en el argot militar colombiano le llaman "tramadera": la vieja costumbre gremial no exclusiva de los grupos armados de decir y hacer parecer que siempre se está haciendo y que se hace bien, la creación de una atmósfera verbal para decidir cuáles son los límites ideales del mundo al que se pertenece y por qué se pertenece (Wittgenstein, 2003).

Esta introducción me permite traer a cuento novela *El desierto de los tártaros,* escrita setenta años atrás por el escritor italiano Dino Buzzatti: a un batallón, en una frontera imaginaria que linda con el desierto, llega un teniente recién graduado. Al cabo de pocos meses él se encuentra inmerso "en el monótono ritmo del servicio […] Poco a poco [aprende] las reglas, los modismos, las manías de sus superiores, la topografía de los reductos […], las esquinas donde no [sopla] el viento" (Buzatti, 1954, p. 58). El teniente aprende y reproduce la cultura posible y sugerida que nace y se reproduce en el encierro.

Allí la institución (o la estructura, el bloque, el frente, la facción) es un "ser" magnánimo que goza de una identidad concreta alimentada y defendida por los individuos, en la que sus integrantes ven reducida su humanidad, aunque calladamente sigan teniendo conciencia u orgullo de esta a causa del asedio del amor, la muerte, la culpa, la utopía, la preocupación por la belleza, la moda o la tecnología. Los militares reducen su humanidad

con respecto a la cultura materna, pero lo contrarrestan con las nociones abstractas de heroísmo, gloria, lucha por el pueblo, grandeza, antiimperialismo, anticomunismo, ligadas con antiquísimas corrientes de pensamiento bélico en las cuales se es más humano cuando se es guerrero. Los integrantes del batallón no dejan de pertenecer del todo al mundo "civil", porque siguen de una manera más o menos difusa y agobiante, manteniendo vínculos afectivos y económicos con el exterior; sin embargo, no dejan de convertirse poco a poco en extraños para ese mundo del que se vieron, obligados o no, a exiliarse (Arendt, 2006; Bauman, 2005; Lévi, 2005; Goofman, 1970; Foucault, 1976).

Le pasa al teniente de la novela que al acudir a su pueblo natal y conversar con sus amigos o con su novia, siente que sus lazos se han roto; y mucho después, envejecido, luego de treinta años de encierro, es echado –pensionado– del cuartel; sabe que va a morir como un civil y piensa en todos esos años sin haber vivido el frente de batalla. Esto mismo sospechaba una paramilitar en el sur de Bolívar: "Al final uno ya no hablaba con nadie, ni con la familia, porque ellos mismos eran la familia… entonces yo no tenía por qué buscar nada afuera" (en Gonzales y Jiménez, 2008, p. 168).

La "novia" perdida

Los testimonios publicados durante los últimos veinte años sobre los excombatientes del conflicto armado en Colombia (guerrilleros, paramilitares y soldados) coinciden en recordar, en los textos autobiográficos o en las historias de vida recopiladas por investigadores sociales –estas son el punto de vista desde el cual se ha construido este texto–, al menos cuatro eventos fundamentales de su participación en esos grupos: 1. Los motivos de ingreso o la forma de reclutamiento; 2. La cotidianidad de campamento o el aprendizaje del orden cerrado; 3. Las operaciones de guerra y sus encuentros con la muerte; 4. La vida después de la desmovilización o de haber pedido la baja en el grupo, o la militancia incólume desde la cárcel

(Molano, 2009; Gonzales y Jiménez, 2008; Valencia, 2008; Broderick, 2000; Vasquez, 2000).

Existe, sin embargo, otra coincidencia en el relato de sus protagonistas: sus narraciones tienen un trasfondo existencial, en el sentido expresado por Albert Camus en el *Mito de Sísifo* (1967), cuando afirma que el ser humano es realmente consciente de su humanidad al descubrir, a la edad de treinta años, que su vida no va a ser para siempre, y este hecho le provee de una sensación de absurdo, de la certeza de que haga lo que haga al final terminará muerto: "Cuánto más exaltante es la vida, tanto más absurda es la idea de perderla" (Camus, 1967, p. 107). Con ello muestra que las posturas existencialistas no son exclusivas de un país, obra o autor, sino que pueden desarrollarse de manera independiente en lugares y culturas separadas por el tiempo y el espacio.

Sísifo pertenece a la mitología griega. Es un hombre al que los dioses obligan a subir una montaña arrastrando una piedra, y cada vez que la impulsa esta se le devuelve: cualquier esfuerzo es vano. En la mayoría de combatientes, la certeza de que morir es posible se produce desde el momento de su ingreso al grupo.

> En el tiroteo de una acción militar el individuo no siente responsabilidad personal por los muertos. "Yo no sentí culpa –relata un exguerrillero–. No. Ni tribulación de si había matado a alguno. La guerra es inevitable. Esa es la convicción de la que partíamos. Y en la guerra pueden morir soldados, o pueden morir nuestros compañeros. Puedo morir yo (en Broderick, 2000, p. 199).

Esa certeza desnuda la triste realidad de ser, en el lenguaje del plomo, una pieza humana fácilmente reemplazable, una "unidad", que es el término que emplean los mandos para referirse a los combatientes; una unidad –un artefacto, como diría Arendt, 2006– formada por el ser y por el arma, en la que el ser no puede existir sin el arma o deja de existir sin ella. El arma hace

posible la transformación del individuo, el arma lo ancla y lo mantiene a flote en su particular culto, en su particular cultura. Con cierta ironía, que no esconde un dejo sexista, los soldados, guerrilleros y paramilitares colombianos llaman al arma su "novia", porque duermen con ella al lado, y la consienten, la limpian, la aceitan. Es una relación profundamente fetichista.

El castigo a un combatiente por la pérdida de un arma da fe de esa creencia en el inmenso valor simbólico del arma en la conformación de la unidad, y no por el valor del arma en el mercado. Un fusil convencional de asalto puede costar en el mercado negro lo mismo que un televisor pantalla plana: $500 dólares americanos (Saviano, 2007). La marcha de la guerra está definida por el control simbólico sobre las armas. Y está visto cómo el valor simbólico del arma depende de quién fue su propietario. Se triunfa de verdad –o se cree que se triunfa de verdad– cuando se logran quitar las armas de las manos del enemigo. Cuando pierde el arma, el combatiente pierde la posibilidad del paraíso: es una unidad amputada. El arma lo convierte en un producto desechable. Quitar el arma y reemplazarla por una imitación hecha en madera, o enviarlo a cocinar o a hacer labores de aseo, es una de las mayores humillaciones que puede sufrir un combatiente en la guerrilla, en los paramilitares, en el ejército.

Los terrenos míticos de la batalla

Estoy hablando, y he estado hablando, por supuesto, de combatientes rasos, que tienen poco o ningún mando y que tienen a la montaña-selva como el espacio de sus vidas. Podría decirse que la sensación de ser unidad se acrecienta cuando mayor es la posibilidad de disparar, cuando, de seguro, como diría Camus (1966), se dan breves golpes en la puerta de la desgracia. Estoy hablando de quienes, de manera permanente, más que moribundos que ven la luz al final del túnel, están en el túnel con una luz encendida todo el tiempo, en un espacio geográfico de selva o de montaña que podríamos calificar de "mítico", si se tiene en cuenta que los protagonistas con sus armas

son unidades que, visualmente, por el aspecto físico o por los artilugios que señalan su condición de combatientes[4], pueden aparentar ser monstruos, y que los seres destinados a ser sus enemigos pueden aparentarlo también.

Aparte de ello, estos combatientes viven en un espacio cultural en el que su cotidianidad está ambientada por los relatos que circulan sobre sus amigos o sobre sus enemigos, y en el que los avances tecnológicos contribuyen a alimentar esas leyendas, por ejemplo, una pequeña cámara de video incrustada en un árbol en la mitad de una selva húmeda tropical; una cámara que a pesar de las condiciones climáticas adversas puede continuar funcionando para grabar el rastro de los combatientes. ¿No hace parte, acaso, de un mundo de leyenda tanto para quienes persiguen como para los perseguidos y los que a la distancia escuchamos de ello? ¿O qué decir cuando los guerrilleros hablan de un personaje al que denominan el "hombre-solo"?:

> Dicen que son personajes vestidos como el hombre araña, que andan por los árboles con una capacidad física impresionante. No hacen daño. No se acercan, no matan, nada. Simplemente hacen inteligencia y pasan información al ejército. Entonces cuando ellos ven sombras, sobre todo los guardias que prestan servicio por las noches, hablan con mucho miedo de estos hombres (en Pérez, 2008, p. 86).

Y esta viene a ser la más tenebrosa de las fantasías, cuando conviven en el mismo espacio la ficción con la no ficción. La imagen de quien practica tiro al blanco en un polígono en el que van apareciendo muy rápidamente la silueta de un trabajador, una madre con un bebé, un perro, un criminal, y donde el tirador debe solo dispararle al criminal y decidir ello en una

4 La evolución en el diseño de los uniformes "camuflados" de los ejércitos regulares puede ser una buena muestra del intento por perfeccionar la intención de convertir a los soldados en hombres-plantas, para el caso de quienes combaten en la selva. El hombre-planta es un arquetipo común en las mitologías indígenas del mundo. El hojarasquín, protagonista de una leyenda popular colombiana (SINIC, 2011), es un ser masculino y feroz cubierto de hojas y de musgo.

fracción de segundo, da una idea del grado de tensión que quienes viven en esos mundos mágicos pueden afrontar.

Parece ser un mundo inseguro, pero para un protagonista es tremendamente seguro. Es un guerrero en un espacio de guerreros. Sin su arma, no es nadie. Pero fuera de ese mundo mágico y tenebroso, ¿qué los protege de lo que hay detrás?:

La entrega de armas fue una ceremonia fúnebre para muchos. Los muchachos se habían enamorado de sus fierros; sin ellos, sentían un vacío profundo; tenían miedo de andar de civil. Las armas son poder puro […] Soltar ese poder era también perder la libertad, estar sometido a la voluntad de otro y ese otro era… nuestro enemigo (en Molano, 2009, p. 137).

Conciencias protegidas

Para el que se desmoviliza sí hay un posconflicto. Lo vive como un extranjero que debe empezar la tarea de establecer vínculos con el alrededor, pero con un anuncio eterno que le zumba, como si estuviese puesto en pantallas electrónicas por los lugares donde transita: "alguien sabe qué fuiste, alguien viene por ti y va a cazarte". Puede que se sienta como uno de aquellos replicantes (robots de apariencia humana) de la película *Blade runner* (1982), perseguidos por un cuerpo especial de cazadores que tenían la misión de "retirarlos" –matarlos– del planeta Tierra, donde su presencia era ilegal. Decía una exguerrillera luego de que su grupo, el M-19, dejara las armas:

> Al principio pensaba: "seguiré igual, pero ahorrándome la zozobra del miedo". Mentira, el miedo hace falta, es un compañero que se echa de menos; cuando no es terror, da fuerza, enerva. Es guía. A veces teníamos que recurrir al terror para recordarnos que éramos los mismos de antes y nos inventábamos allanamientos, cárceles, desapariciones (Molano, 2009, p. 138).

Aunque ellos se aparten de su militancia en el grupo, el pasado sigue, para utilizar un concepto de Connerton (2006), sin poder sedimentarse en sus cuerpos. Connerton refiere la sedimentación como un proceso que ocurre a través de dos acciones: la *incorporating practice*, que ocurre en el momento en que el cuerpo está en una determinada actividad; y la *inscribing practice*, en la que se describe la manera en que una práctica se incorporó. La metáfora que emplea Connerton señala la idea de descenso, de la llegada a un fondo. La sedimentación, sin embargo, no puede verse como un proceso rutinario ni estático, como lo sugiere el significado de la palabra: la forma en que las corrientes que llevan materiales en suspensión por efecto del cambio en estas hace que se depositen esos elementos en el fondo. Por el contrario, los testimonios de los excombatientes indican que el pasado sigue estando ahí, tan cerca, tan a punto de dejar de ser pasado, pero el miedo, el poder tenaz del "chopo", "del tubo", del "fierro", de la "negrita", diferentes maneras de llamar al fusil en los diferentes grupos armados en Colombia, late vivo en la memoria junto a muchas otras nostalgias, porque el conflicto armado sigue latiendo fuera del individuo[5].

Él era alguien, un ser potente en un espacio mítico, un espacio difícil que ponía a prueba sus condiciones físicas y mentales, y de lo cual podía ufanarse. Él era alguien aunque le llamasen "unidad", o ser unidad era precisamente ser alguien. Sus recuerdos de la violencia, del daño al enemigo o a la representación del enemigo estaban cómodos dentro del contexto de guerra; eran acciones por las cuales no era juzgado, siempre y cuando estas no hubiesen ido en contravía de las reglas del grupo; es decir, tenía una suerte de conciencia protegida. Hoy, fuera del grupo, o al menos sin una militancia activa en su grupo –y esto aplica para los integrantes de todos los grupos armados–, su cuerpo tiene memoria de algunos gestos, de una parte de su pasado que se transparenta en cuestiones fútiles como el tono de su voz, el

5 Incluso si sus testimonios están distanciados en el tiempo, ya que los testimonios aquí referenciados pueden aludir a cuarenta años atrás, y me ha llamado la atención precisamente esa alusión callada a la nostalgia presente en todos ellos.

brillo de su mirada, la manera en que observa a los demás (Gutiérrez, 2011). ¿Pero qué ocurre con aquella, su conciencia antes protegida, su verdad de la guerra que no narra o no tiene a quien narrarle o no quiere narrar? ¿Qué ocurre con esos sedimentos que fuera de allí, de la influencia directa de su grupo, tornan a desprenderse del fondo de la memoria?

El que ha dejado a su grupo armado sabe que todavía existe un espacio en esta tierra colombiana donde le es posible nuevamente poner distancia con los demás seres humanos, donde puede volver por ese uniforme abandonado, donde esa nube de polvo en su conciencia puede volver a asentarse. ¿Es de extrañar que estos individuos nostálgicos de aquel paraíso que perdieron busquen otra vez esos espacios en los que no hay tiempo para la culpa ni para el arrepentimiento? ¿No dicen acaso los indicadores, solo por mirar el caso de las llamadas "bandas criminales", que muchos de sus integrantes son desmovilizados?[6] Algo más que la búsqueda de dinero, o la venganza, o la solución de sus problemas de seguridad, o huirle a la justicia los debe estar llevando otra vez a la guerra. Y la guerra, como recuerda un excombatiente,

> no les permite nunca a sus protagonistas escapar del todo de la muerte. [Se] puede morir de un solo golpe, con una bala… o se puede morir a pedazos. Cada vez que [uno] se ve obligado a delatar a sus propios compañeros de armas… va dejando la dignidad de la vida a jirones… cuando realiza una traición o cuando fuerza a otro a que la perpetre… El eco de las miserias de la guerra persigue a sus gestores más allá del fragor de la batalla (en Valencia, 2008, p. 225).

6 De acuerdo con las cifras del Programa de Desarme, Desmovilización y Reintegración de la Presidencia de la República, hasta el año 2010 se habían desmovilizado en Colombia 52.403 personas, de las cuales aproximadamente 35.000 pertenecían a las Autodefensas, 13.000 pertenecían a las FARC y 3000 al ELN (Alta Consejería Presidencia para la Reintegración, 2011). En un foro sobre el tema realizado en abril de 2011, se mencionó la cifra de 2500 reinsertados asesinados y otros 5000 más que fueron borrados de las listas de reinsertados (Corporación Nuevo Arco Iris, 2011).

Referencias

Alta Consejería Presidencial para la Reintegración (2011). Datos de Colombia. Recuperado de http://www.reintegracion.gov.co

Arendt, H. (2006). *Sobre la violencia*. Madrid: Alianza.

Bauman, Z. (2005). *Identidad. Conversaciones con Benedetto Vecchi*. Buenos Aires: Losada.

Bradley, J. (2003). *Iwo Jima, seis hombres y una bandera: la batalla de Iwo Jima*. Barcelona: Ariel.

Broderick, W. (2000). *El guerrillero invisible*. Bogotá: Intermedio.

Buzzati, D. (1954). *El desierto de los tártaros*. Buenos Aires: Emecé.

Camus, A. (1966). *El extranjero*. Buenos Aires: Emecé.

Camus, A. (1967). *El mito de Sísifo*; *El hombre rebelde*. Buenos Aires: Losada.

Castro, M. C. (2005). *Trasgresión, goce y profanación: contribuciones desde el psicoanálisis al estudio de la violencia y la guerra*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Connerton, P. (2006). *How societies remember*. Cambridge: Cambridge University Press.

Corporación Nuevo Arcoiris (2011). Las bandas criminales, nueva amenaza. Recuperado de http://www.nuevoarcoiris.org.co.

Cortázar, J. (1963). *Las armas secretas*. Buenos Aires: Sudamericana.

Derrida, J. (2006). *Dar la muerte*. Barcelona: Paidós.

Deleuze, G. (1989). *Lógica del sentido*. Barcelona: Paidós.

Douglas, M. (2003). *Natural symbols: explorations in cosmology*. Londres: Routledge.

Foucault, M. (1976). *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. México: Siglo XXI.

García, M. (2008). *El conflicto armado: ¿el fin del fin?* Bogotá: Cinep.

Goffman, E. (1970). *Internados: ensayos sobre la situación social de los enfermos mentales*. Buenos Aires: Amorrortu.

Gonzales, E. y Jiménez, O. (2008). *Asesinos en tregua. Vidas cruzadas por la guerra*. Bogotá: Intermedio.

Gutiérrez, J. (2011). Los lazos que unen. *Psique y Sociedad*. Recuperado de http://www.psiqueysociedad.org

Lévi, P. (2005). *Trilogía de Auschwitz*. Barcelona: El Aleph.

Molano, A. (2009). *Ahí le dejo esos fierros*. Bogotá: Aguilar.

Programa de Atención Humanitaria al Desmovilizado (PAHD) (2010). Estadísticas sobre reinserción en Colombia. Recuperado de http://www.verdadabierta.com

Pecaut, D. (2001). *Guerra contra la sociedad*. Bogotá: Espasa Hoy.

Pérez, L. E. (2008). *7 años secuestrado por las FARC*. Bogotá: Aguilar.

Rose, N. (1999). *Governing the soul: the shaping of the private self*. Londres: Free Association Books.

Saviano, R. (2009). *Gomorra: un viaje al imperio económico y al sueño de poder de la mafia napolitana*. Buenos Aires: Debate.

Scott, R. (Dir.) (1982). *Blade runner*. Estados Unidos: Warner Bross Pictures.

Sistema Nacional de Información Cultural (SINIC) (2011). Mitos y leyendas. Caldas. Recuperado de http://www.sinic.gov.co

Vásquez, M. E. (2000). *Escrito para no morir: bitácora de una militancia*. Bogotá: Ministerio de Cultura.

Valencia, L. (2008). *Mis años de guerra*. Bogotá: Norma.

Wittgenstein, L. (2003). *Investigaciones filosóficas*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filosóficas.

“Normales”, “anormales”, “renormalizadas”.

Mujeres excombatientes: fronteras difusas entre víctimas y victimarias

*Natalia Escobar Sabogal**

Este texto se propone indagar acerca de las violencias de género infringidas sobre mujeres excombatientes de las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC) y las Autodefensas Unidas de Colombia (AUC). Las reflexiones que se generan en este trabajo son producto de relatos que

* Magíster en Antropología Social y psicóloga. Investigadora y docente universitaria, con experiencia en trabajo social y comunitario con población vulnerable (víctimas de violencia sexual, mujeres y niños en situación de discapacidad, desplazamiento, desmovilización, reintegración y servidores públicos). Diplomada en Psicología Clínica y de la Salud. Ha participado en procesos de construcción de políticas públicas, procesos testimoniales sobre el conflicto armado con perspectiva de género, construcción y diseño metodológico de programas de evaluación, intervención, prevención y conocimiento del trabajo institucional en los ámbitos público y privado. Ha trabajado con población en diversas zonas del país (Cali, Jamundí, Medellín, Barranquilla, Santa Marta, Tame, La Guajira, Pasto, Remolino de Taminango, Mocoa, Valle de Sibundoy, Ibagué y Cundinamarca). Es investigadora de la Agencia Colombiana para la Reintegración y de Arte para la Paz; también ha realización contribuciones al programa Reintegración y Prevención al Reclutamiento. En la Universidad de La Sabana ha desarrollado experiencias de integración escolar de alumnos con limitación visual e inclusión social de mujeres con discapacidad. Ha participado en las siguientes investigaciones: Atención en Salud a Víctimas de Violencia Sexual, Construcción de Subjetividades Laborales, Desempleo Masculino, Integración Escolar y Empoderamiento de Personas con Limitación. Correo electrónico: Natalia.escobarsabogal@gmail.com

emergieron en una experiencia testimonial sobre el conflicto armado con perspectiva de género, en el que participaron mujeres víctimas y mujeres excombatientes que habitan la ciudad[1].

Las violencias de género que se identifican en sus relatos pueden ser inscritas en tres escenarios, comprendidos como espacios comunes y momentos específicos en sus repertorios de vida. Estos escenarios problematizan, en primer lugar, las representaciones sociales que recaen sobre ellas y, en segundo lugar, el continuo de violencias que atraviesa sus historias.

El primer escenario, nombrado socialmente como el "orden y la normalización", es el lugar habitado antes de pertenecer a un grupo armado ilegal (GAI); el segundo escenario se inserta en el imaginario colectivo como el lugar de la anormalidad, de los otros deshumanizados y de la pertenencia a un GAI; el tercer escenario hace referencia no solo al lugar de llegada después de su paso por un GAI (esto es: el orden social), sino también a un lugar definido a partir de los procesos y políticas de desarme, desmovilización y reintegración (DDR), que en su trasfondo trae la idea de renormalizar a esos otros y convertirlos en "personas de bien".

Estos tres escenarios están permeados por violencias de género, a partir de las cuales se problematiza la idea del orden social, la dicotomía paz/guerra y, con ella, la división aparentemente clara entre víctimas y victimarios. Las reflexiones aquí planteadas no pretenden ocultar el dolor y la barbarie de la guerra; más bien proponen un debate en torno a la comprensión de esta en un contexto social y en un entramado cultural que de múltiples formas posibilita, aprueba y apropia la violencia como práctica naturalizada en las relaciones sociales.

1 Este proyecto se desarrolló entre julio y diciembre de 2009, en el marco del Programa de Atención al Proceso de Desmovilización y Reintegración en Bogotá, de la Secretaría Distrital de Gobierno, y fue coordinado por Camila Medina Arbeláez.

Se propone, entonces, un debate que reconozca y escuche las voces de sujetos que en muchos casos han quedado silenciadas: las voces de las mujeres excombatientes, a través de la generación de procesos de construcción de memoria, aunque no solo de la memoria oficial sino también de otras formas de archivar el pasado, que permitan identificar y resignificar los marcos interpretativos en los que las mujeres han construido los relatos de la guerra y las violencias vividas en ella.

Primer escenario: el orden social, la normalidad

La concepción opuesta "orden/guerra" trae consigo la idea de dos espacios limitados de manera fija: el primero de ellos agrupa elementos de normalidad, bien y paz, que deben representarse en las instituciones como la familia, la escuela y la sociedad; en el segundo espacio está contenido aquello que es anormal, generador de violencia, es lo que está al margen de la ley. La familia es el primer escenario donde las mujeres excombatientes identifican violencias de género; allí sus relatos problematizan la concepción "orden/guerra". ¿Cuál es el orden social que habitaban?

En este primer escenario, las violencias de género se desarrollaron en contextos sociales propicios para la formación de tipos de familias y prácticas de socialización que produjeron factores de riesgo para la violencia. Las formas de configurar la familia y las relaciones sociales descritas se asociaron al abuso sexual, la violencia física, la violencia psicológica, la carencia de redes sociales de apoyo, la nulidad de la propia voz, junto con factores socioeconómicos como pocas oportunidades laborales, de formación académica y condiciones precarias de vivienda, alimentación y salud.

En las historias de vida de las mujeres excombatientes se hace evidente un contexto predominantemente machista. Las formas de violencia de género suelen estar naturalizadas y promueven ejercicios de poder, simbólicos y prácticos, aceptados en muchos casos por las mismas mujeres:

Yo me fui [al GAI] cuando iba pa' los 11 años… Yo nunca tuve el respeto de mi familia. A la edad que tenía, 10 años, un tío abusó de mí. Pa' mí, ese tío era como si hubiese sido mi papá… A él no le importaba arrumarme a correa con la chapa; tras de que abusaba de mí, no me respetaba. Ese fue un motivo que yo tomé pa' tomar esa decisión. Esa fue la decisión mía de irme pa' donde no debía irme: el saber que no tenía el respeto de mi familia. ¿Qué más esperaba yo? A una persona de mi edad, ¿quién le podía dar trabajo? Nadie (mujer excombatiente de las FARC).

Mi infancia fue nada bonita. Mi mamá me dejó, cuando yo tenía ocho meses, al cuidado de mi papá, que era un hombre de campo, que se vio a gatas para cuidar una niña, que decidió hacer vida con otra mujer, que de ahí en adelante empezó una amargura para mí como niña. Mi papá se tenía que quedar en los potreros, o con una cuadrilla de trabajadores a organizar algún trabajo. En ese tiempo yo quedaba en manos de mi madrastra. A mí no me permitía llegar a la casa, yo tenía que quedarme en los corrales o en los establos mientras mi papá llegaba. Ella a mí no me dejaba acercarme a la cocina a comer. Cuando mi papá se ausentaba por días, ella me dejaba en un establo durmiendo como un ternerito más. Había otro hermano, comíamos de la caridad de los vecinos; a veces nos daban la dormida, pero se metían en problemas con esta señora. Los años pasaron y en lugar de irle cogiendo un tipo de aprecio o cariño a la vida, al contrario, yo le preguntaba a Chuchito: "Bueno Chuchito, ¿cuál es el objetivo de que yo esté aquí? Una vez, recuerdo, que ella me dejó encerrada tres días en un cuarto que se llama "el cuarto de la herramienta"; allá había un potecito de Baygon y yo tenía como ocho años: yo me tomé un potecito de esos. Yo decía: "Aquí mirando el techo, sin comida, me dejó un vaso con agua…". Si yo me quejaba o algo, ella entraba y me golpeaba, y yo dije: "Pues acabemos con esto". Y me tomé el puchito que quedaba de Baygon.

> Con tan buena o tan mala suerte, diría buena suerte, que lo único que me dió fue un dolor de estomago, pero no logré acabar con mi vida. Le trataba de contar a mi papá y él me pegaba porque decía que yo era una embustera, que antes agradeciera lo que esta señora hacía. Mi papá me pegaba, pero cuando él se iba, ella me pegaba cual ping-pong (mujer excombatiente de las AUC).

En los relatos de las mujeres hay uno que hace referencia a la mujer como perteneciente al ámbito privado y al cuidado de la familia. Esta idea, basada en la división sexual del trabajo, se erige como barrera de acceso al derecho a la educación:

> Querer estudiar… Yo le dije a mi papá, me dijo que listo, pero haciéndome la claridad de que las mujeres no deberíamos de estudiar si no lo necesario: aprender a leer y aprender a escribir, porque pues ¿para qué un diploma? Si las mujeres estábamos destinadas a ser amas de casa, a tener un esposo para cuidarlo y unos hijos para cuidarlos (mujer excombatiente de las AUC).

Con la premisa de que la violencia es un hecho propio de la guerra, las prácticas de exclusión, rechazo y maltrato que se desarrollan en el interior del hogar se normalizan como formas de relación validas. Esta invisibilización de las violencias cotidianas ha abierto campo a posiciones críticas que cuestionan las formas binarias de clasificar el mundo y, con ellas, de excluir y ejercer violencias sobre las mujeres.

Los estudios de género han aportado en esta comprensión, vía la visibilización de las diversas formas de violencia (Arango y Viveros, 2011; Unifem, 2009). El movimiento feminista ha generado aportes en relación con la politización de la vida privada, el cuerpo y la sexualidad, al igual que ha promovido una crítica que debate las concepciones del Estado moderno como "una organización social y política que se distingue de otras por el

monopolio legítimo del uso de la violencia" (Wills, 2005, p. 50). Los estudios feministas "demuestran que, aun en las democracias más avanzadas, con Estados consolidados, la violencia sigue ejerciéndose entre ciudadanos, sin que los violentos sean penalizados […] cuando su uso [la violencia] ocurre tras los cuatro muros del hogar" (Wills, 2005, p. 50).

Las violencias que las mujeres relatan en este primer escenario, en algunos casos terminan por convertirse en motivaciones de ingreso al GAI. Estos aspectos pueden desencadenar razones para abandonar el espacio de vulnerabilidad y violencia que les significa la familia:

> En esos ires y venires de la finca al estudio empecé a escuchar que unos compañeritos, los más grandecitos, empezaron a hablar que había una gente que había llegado al pueblo con mucha plata, que tenían poder y que estaban dando trabajo y que estaban pagando muy bien, que no había problema si eran menores de edad; y claro, si están pagando mejor que aquí, yo me voy. Hicieron unas reuniones y me di cuenta que no era para jornalear ni para la cocina, sino que eran las Autodefensas […] Yo salí de esa reunión creyéndome la superchica. Además dije: "¿Para qué aguantar hambre en mi casa?, ¿para qué aguantar maltratos en mi casa? De pronto allá me paguen". Cuando nos empezaron a decir que íbamos a portar un uniforme y un arma empezó la fascinación, porque interpretaba que era sinónimo de poder, porque uno veía en la guerrilla esas muchachas que llegaban armadas y se hacia lo que ellas querían. Yo como opción de vida iba a enamorarme de un jornalero y tener 4, 5, 6, 7 muchachitos, yo no quería ser eso, yo quería ser alguien más (mujer excombatiente de las AUC).

Vale la pena aquí tomar el fragmento de un relato, que hace parte de una investigación periodística (Lara, 2000) que, pese al enfoque esencialista de las diferencias entre los géneros, recupera la voz de una mujer excombatiente del ELN y del M-19:

> [Acerca del ingreso al grupo], lo hacían para huir del maltrato familiar, de la persecución de los padrastros y del exceso de trabajo que les ponían en la casa. Algunas lo hacían también porque les atraía algún guerrillero o les llamaba la atención el poder que generaban las armas. En las FARC solo conocí a una sindicalista que estaba realmente convencida de la causa. Las demás eran campesinas que habían encontrado una solución para su vida (Lara, 2000, p. 66).

Ciertas violencias de género se dan en el interior del hogar y convierten a las mujeres en sujetos silenciados. Por ello, "la vía guerrillera o la paramilitar se ofrecen como un estilo de vida en el que pueden poner límite a ese abuso o cambiar su estatuto de víctima" (Ramírez, 2002, p. 101).

El panorama de las violencias de género en este primer escenario, permite señalar dos aspectos para el análisis: en primer lugar problematizan las concepciones fijas de los escenarios de violencia, en donde orden y guerra terminan trastocándose; por otro lado, en algunos casos las violencias cotidianas pueden convertirse en motivaciones de ingreso a un GAI, sin argumentar que entre las violencias y el ingreso al grupo hay una relación directamente proporcional.

Segundo escenario: la guerra, la anormalidad

La guerra, comprendida a partir del marco de interpretación binario heredado de la modernidad, demarca para los hombres el lugar del guerrero; en oposición, las mujeres están lejos de este espacio. Pese a que este pensamiento permea grandes sectores del contexto colombiano, las mujeres también han conformado este territorio (Ferro y Uribe, 2002; Lara, 2000; Londoño, 2005; Medina, 2008; Ramírez, 2002; Wills, 2005). "Se estima que cerca del 40% de las FARC-EP son mujeres" y se ha identificado participación en menor medida en los grupos paramilitares (Ferro y Uribe,

2002): "Uno de cada diez combatientes paramilitares es mujer, mientras que la proporción en las guerrillas es cuatro de cada diez" (Medina, 2008).

¿Ofrece la vía de la guerra límites a las violencias de género? Este segundo escenario pretende revisar dos casos específicos y, a partir de sus relatos, explorar las características de las formas de la violencia de género en el paso por la guerra, como también algunas variantes en relación con el GAI. El primer relato hace referencia al caso de una mujer excombatiente de las FARC; en este, la violencia infringida sobre el cuerpo no se da en el interior de GAI, sino que es realizada por actores estatales. Surge, entonces, la pregunta por la categorización binaria de buenos y malos, en la que en un lado de la matriz esta el Estado y en el otro, los GAI:

> Allá no me fue muy bien tampoco: cuando yo llevaba tres años y medio me dejé coger por el Ejército. No me cogieron por guerrillera, sino por civil, porque yo estaba haciendo un almuerzo en una casa. Llegaron los compañeros de la guerrilla por el almuerzo, luego llegó el Ejército; a ellos los mataron porque se enfrentaron, a los otros nos cogieron. Yo cuando estuve allá en esa casa teníamos un plan, que cuando llegara el Ejército yo hacerme pasar por familiar de la viejita. Cuando llegó el Ejercito, a mí me cogieron y me echaron pa'l monte; a unos se los llevaron heridos, a la excompañera mía también se la llevaron herida, pero ella estaba uniformada. Antes de matarla, abusaron de ella, que eran como 56-54 chulos. Al muchacho compañero le metieron un palo, lo volvieron nada, y a mi alcanzaron a pasar 34 por encima mío. A mí lo que me salvó fue el señor, el viejito de la casa, que estaba cortando la leña. Cuando llegó el viejito, la viejita estaba amarrada. El viejito desamarró a la señora, cogió la yegua, se fue al pueblo y trajo toda la población. Por esa gente es que a mí no me mataron, porque a mí me iban a matar. A mí cuando me estaban violando, todo el mundo decía: "Ay, jueputa, ¿cómo sí le da cuca a los guerrilleros? Entonces toca que nos dé a nosotros también". Y yo estoy viva es de milagro, porque esa

> gente me iba era a matar a mí, para no dejar huellas de lo que habían hecho (mujer excombatiente de las FARC).

En este relato se narra el cuerpo de la mujer como lugar receptor directo de violencia, la violación como un arma de guerra y el cuerpo femenino como un escenario donde se disputa el poder:

> La violencia sexual contra las mujeres se trata de una práctica aceptada por la tácita tradición entre ejércitos conquistadores para afectar el honor masculino, humillarle y enrostrárselo como victoria para desmoralizarlo por no haber podido proteger a sus mujeres (Velásquez, 2001, p., 24).

Las categorías que identifican a la guerra como el espacio de la violencia y al Estado como protector se trastocan; la mujer excombatiente percibe la guerra como su lugar de protección y, por el contrario, experimenta la violencia por parte del Estado. ¿Indica esto que no hay violencias de género en el interior de los GAI? Pese a que en los relatos trabajados no se encontró casos de violación en el interior de estos, sí se han identificado otras formas de control del cuerpo, de la sexualidad y de las relaciones de pareja, que suelen ser naturalizadas y no percibidas como violencias (Medina, 2008).

Este factor está mediado por la percepción que tienen las mujeres acerca de la reivindicación de los lugares ocupados antes del ingreso al GAI: el salir de un contexto permeado de violencias hacia uno donde encuentran posibilidades de elección y mayor control en relación con la violencia sexual. Vale la pena resaltar también que pese al carácter discursivo de la igualdad en los grupos guerrilleros, se encuentra una tensión entre esta y las prácticas de exclusión basadas en el género en el grupo (Medina, 2008).

Mientras que en el primer escenario las violencias se viven en el interior del hogar y quedan silenciadas por el carácter privado que connotan, en el GAI (las FARC, en este caso) hay una serie de transformaciones: las mujeres

perciben una forma de empoderamiento, de ganancia, en el sentido de ocupar un lugar, y encuentran en la normalización y la regulación una forma de organizar su vida al interior del GAI. Aun así, esta regulación suele ser un factor que desencadena prácticas de violencia de género.

El un segundo relato, una mujer excombatiente de las AUC evidencia situaciones de control sobre el cuerpo, la sexualidad y la natalidad. Aunque vale la pena mencionar que en las AUC hay controles y restricciones en menor grado, hay un abanico de posibilidades más amplio en relación con la sexualidad de las mujeres. El aborto no es una política institucionalizada, pues depende y varía según el lugar y el comandante (Medina, 2008):

> Los embarazos en los grupos armados son prohibidos, ameritan sanciones. Yo vi en el grupo que muchachas quedaban embarazabas y lo decían o se dejaban pillar, y las sacaban. Decían que las iban a llevar a trabajar de urbanas o inteligencia, pero no, las sacaban era a abortar. Les importaba un pepino si se moría o no la muchacha, y yo no quería que pasara eso, yo quería darme el lujo de tener una barriga, de tener un hijo. Oculté el embarazo hasta los siete meses, fajándome, utilizando uniformes más grandes. La barriguita de uno no iba hacia adelante sino hacia un lado; ¡por Dios!, crecía como debajo del pulmón. A los siete meses informé; gracias a Dios muchas cosas pasaron para que tomaran la decisión de sacarme del sector, me llevaron a una ciudad a trabajar. En el embarazo, para no dar señas de que estaba embarazada, no me podía dar el lujo de un mareo, un antojo. Había palabras que para mí eran prohibidas como decir: "Ay, estoy antojada de comer algo", porque enseguida todo el mundo: "Uyyyy, ¿cómo así?". Trabajar común y corriente, porque yo no podía decir: "No, es que estoy embarazada, y no puedo hacer una chamba o una trinchera, o no puedo prestar guardia tantas horas de pie, o no puedo ir a traer agua o leña". No, de malas, me tocaba, yo quería tener ese bebé, yo quería que naciera. Trabajaba igual; ahí trabajé hasta que tuve el bebé. Me dieron permiso de estar

> con él seis meses, y de ahí en adelante debía presentarme, luchar allá, dejar el niño a cuidado de alguien. Llegué a pedir la baja y no me la dieron: para ingresar usted tiene las puertas abiertas, pero que eso no era una finca de recreo, me dijo el comando (mujer excombatiente de las AUC).

Tercer escenario: renormalización

Cuando las mujeres excombatientes abandonan el GAI, ¿a qué tipo de orden social ingresan y qué implica la reintegración? En este tercer escenario, sus historias evidencian formas de violencia durante el proceso de reintegración y a partir de la imposición del nombre "excombatiente". Con este calificativo se impone también toda una carga representacional y simbólica, que genera un lugar de exclusión en el que las mujeres están constantemente ocultando su vivencia en la guerra, para evitar nuevas formas de violencia.

Sus relatos no señalan aspectos específicos en relación con las violencias de género, pero el proceso de reintegración se da en un contexto en el que los roles de género siguen estando diferenciados y en el que ser hombre desmovilizado tiene una mayor aceptación, pero ser mujer desmovilizada no solo atenta contra la idea de orden, sino que además atenta contra los roles sociales establecidos para la mujer (pasiva, tierna, sumisa, débil).

Una de las formas de violencia que narran las mujeres se relaciona con los procesos de estigmatización que recaen a partir de la imposición del nombre "excombatiente":

> En un colegio, en un conversatorio, los muchachos del colegio no sabían de qué era. Comienza mi compañero y dice: "¿Ustedes saben algo de los desmovilizados, qué son, qué son los reintegrados?". Uno decía una cosa, el otro otra: no, que son asesinos, son unos hijueputas, ellos han matado, ellos han desplazado, han hecho mucho daño. Siguió el

> compañero con la presentación: "¿Ustedes a un desmovilizado le darían las llaves de su casa?". No, que ni porque estuvieran locos, que como así, que para nada. Otra pregunta: "Si ustedes supieran que la persona que está al lado sentada es un desmovilizado, ¿ustedes qué harían?". Dijo una muchacha: "Yo salgo corriendo, en qué momento saca una pistola y me mata". Yo estaba sentada con esos muchachos. Mi compañero dijo: "Mucho gusto, mi nombre es fulanito de tal y soy desmovilizado". Y yo dije: "Mucho gusto, soy desmovilizada de las AUC". Y todos quedaron como ahhh, trágame tierra. Los desmovilizados son para la sociedad sinónimo de maldad, de asesinos, de ladrones, de viciosos, de todo, nada bueno (mujer excombatiente de las AUC).

Se identifican además dos ámbitos en los que se generan prácticas de violencia: el educativo y la cotidianidad de la vivienda. Estos espacios normalizan los procesos de exclusión, de segregación, distinción de grupos por estereotipos y estigmatización:

> En los colegios, pues sí, hay mucha discriminación sobre el hecho de que somos desmovilizados y por parte de los profesores, porque ellos mismos se encargan de divulgar. Porque, por ejemplo, uno llega, yo llegué a estudiar y tranquilita todo normal con los otros, uno trata de relacionarse con los otros y ¿cómo es que el profesor llama?: "Por favor, todos los de la Alta Consejería acá". ¿Y los que no saben nada qué? Yo me quedé como… ¿será que paso o espero? Y unos tipos decían: "¿Eso de la Alta Consejería que será? Y yo mmm, ni idea, me quedé, hice tiempo, esperé hasta que todos se fueran. Ay, Dios mío, yo tengo que firmar, pero pues no quería que se enteraran; entonces hasta que el profesor ya se iba a ir, le dije: "Profe, es que yo falto por firmar". "¿Pero usted porqué no firmó?". "¨Profe, no nos boleté así tan feamente"… Imagínese yo bien tranquila y unos papacitos ahí viendo, no, por favor… y justo uno me pregunta: "¿Eso qué es?". Y yo: "Ni idea". Fue lo primero que se me ocurrió. No hombre, qué va, imagínese que sepa que

> yo soy desmovilizada; por eso es que empiezan a discriminar y a mirar así como que ahhhh. Eso me pasó en un curso. Estábamos con muchachos; ellos eran queridos con uno, chéveres, pero cuando se enteraron que era desmovilizada, nos dejaron a todos los desmovilizados juntos y entonces uno siente como rechazo (mujer excombatiente de las AUC)**.**

> Imagínese, donde vivo, si se enteran que soy desmovilizada, me echan de una. Imagínese, mi vecina un día, viendo las noticias, dijo: "No, eso es una plaga, eso sinceramente debieran de hacer lo que hicieron en Ecuador, que quemaron los colombianos vivos. El que es nunca deja de ser". Yo nada más la miraba: "Síií, tiene toda la razón; terrible, ¿no?". Y me fui yendo. Esa señora se llega a dar cuenta, me quema viva. Yo la escucho: "Es que los desmovilizados son la plaga". Yo nada más la veo, y una vez no más le dije: "Los desmovilizados son personas como cualquiera, simplemente que todos tenemos una historia". Y ella dijo: "¿Usted por qué es que los defiende tanto?". "No, yo no estoy defendiendo a nadie, solo digo, pues respeto". Mmm, se llegan a enterar que soy desmovilizada y, primero que todo, me echan y mi vecina me quema viva. Yo sí trato de que nadie se entere; la gente lo discrimina a uno mucho. Yo he sufrido por ese lado: por la discriminación yo vivía en una parte y me tuve que mudar; vivía con esa sensación maluca de que te miran feo, el susurro cuando uno entraba y todo eso (mujer excombatiente de las AUC).

Sus historias en general narran la dificultad de pertenecer a un contexto que les pide abandonar las armas, pero que excluye cuando lo hacen e intentan ingresar de nuevo al *orden social:*

> Con los desmovilizados hay una discriminación terrible. Con decirle que usted va a pedir trabajo en una parte y sepan que es desmovilizado, vea… Uno tiene que ocultar la identidad, las mismas psicólogas le dicen a uno que no diga que es desmovilizado. Yo estuve en un taller de

> derechos, yo pleiteaba de que nosotros no teníamos por qué ocultarlo, si somos desmovilizados, somos desmovilizados; si de pronto perjudicamos a la gente no es culpa de uno; no tiene por qué negarse ni escondernos, porque existimos. En una localidad tenemos que hacernos ver, que sí existimos, que somos personas que queremos trabajar y que queremos salir adelante; no tenemos que escondernos, porque entonces ¿cuándo vamos a salir para tener nosotros ese derecho? (mujer excombatiente de las FARC).

Notas finales para la reflexión

"Salí de sufrir pa' seguir sufriendo", dice una mujer excombatiente de las FARC. A partir de la identificación de este continuo de violencias de género, se problematiza la dicotomía víctima/victimario y, con ella, todas las que producen los conceptos y comprensiones de la guerra, que permean no solo el sentido común, sino también las políticas de desarme, desmovilización y reintegración que se desarrollan en Colombia.

En cuanto a la construcción de memoria y conocimiento, los relatos de las mujeres plantean retos a la hora de indagar las relaciones entre orden y conflicto: ¿cuál es el entramado cultural y de qué formas valida la guerra? ¿Qué alternativas se deben construir ante pensamiento dicotómico y estático?

Las reflexiones aquí planteadas, más que intentar concluir y enunciar verdades fijas, persiguen abrir un debate que posibilite la comprensión de los procesos violentos, las formas en que se naturalizan, las maneras de nombrar a los otros, las líneas divisorias entre el orden social y la guerra y, finalmente, repensar las concepciones que subyacen a las políticas que se construyen en torno al proceso de paz en un país donde el conflicto aún sigue en pie.

Referencias

Arango, L. G. y Viveros, M. (2011). *El género: una categoría útil para las ciencias sociales*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Lara, P. (2000). *Las mujeres y la guerra*. Bogotá: Planeta.

Londoño, M. (2005). La corporalidad de las guerreras: una mirada sobre las mujeres combatientes desde el cuerpo y el lenguaje. *Revista de Estudios Sociales*, *21*, 67-74.

Ferro, J. G. y Uribe, G. (2002). *El orden la de guerra. Las FARC-EP: entre la organización y la política*. Bogotá: Centro Editorial Javeriano.

Medina, C. (2008). *"No porque seas paraco o seas guerrillero tienes que ser un animal". Procesos de socialización en FARC-EP, ELN y grupos paramilitares (1996-2006)*. Bogotá: Universidad de los Andes.

Ramírez, M. E. (2002). Las mujeres y la guerra. *Psicología desde el Caribe, 9,* 89-124. Universidad del Norte.

Velásquez, M. (2001). Reflexiones sobre el conflicto armado colombiano desde una mirada feminista. *Otras Palabras*, *8*, 17-32.

Wills, M. E. (2005). Historia, memoria, género: trayectoria de una iniciativa y aprendizajes. En Unifem. *¿Justicia desigual? Género y derechos de las víctimas en Colombia* (pp. 41-81). Bogotá: Fondo de desarrollo de las Naciones Unidas para la Mujer.

La integración de un pueblo en la palabra originaria: restaurando memoria histórica y cultural*

*Tchyquy Xieguazinsa IngativaNeusa***

Chogui suamena, cha has suas aga mecuycu ybsunsuca, Chibcha Muysc Muyquiguamox, Chogui guexica caca na Bacatá, Hycha gue na Inga Tchunza Boyacá. He balbuceado en mi lengua ancestral chibcha: *Buenos días, amanecí pensando en ustedes, soy habitante de los valles y de las montañas, saludo a los abuelos y abuelas de Bogotá, yo soy venido de Tunja, Boyacá.*

Soy descendiente del pueblo-nación muisca chibcha. Últimamente he venido incursionando en la investigación de las problemáticas de nuestros pueblos indígenas y actualmente estoy trabajando un tema pertinente a lo que aquí se está viendo: la Mesa Permanente de Concertación, la cual es un espacio legítimo de interlocución entre las distintas políticas de gobiernos y

---

* Esta disertación fue presentada inicialmente en el marco del 1.er Encuentro Internacional de Estudios Críticos de las Transiciones Políticas: Memoria, Violencia y Sociedad, celebrado en la Universidad de los Andes en abril de 2011. Fue retomada en el espacio denominado "Trueques de Saberes sobre la Memoria", evento organizado por el Grupo de Memoria de la Universidad Santo Tomás, en junio de 2011.

** Autoridad ancestral y gobernador indígena del pueblo-nación muisca chibcha de Boyacá.

del Estado frente aquello que llamamos "minorías étnicas". Tal como lo expresé en el encuentro "Conflicto, Memoria y Violencia" de la Universidad de los Andes, en el cual tuve la oportunidad de compartir una ponencia, uno tiene que hacer salvamento de voto aquí, porque frente a los intelectuales, como indígena me siento descompensado para poder interlocutar en lo que se refiere al lenguaje académico.

No obstante, voy a tratar de hacer una aproximación de lo que me convoca en este encuentro, de mirarnos y de compartir un proceso interesante, como es el proceso de lo que hemos llamado "pueblo-nación muisca chibcha", al que también se le denomina "re-etnización" o "re-indigenización". Yo prefiero llamarlo "recomposición étnica". Académicamente nos ubica en un tema muy importante frente a las ciencias sociales, las ciencias políticas, la antropología, el derecho, la etnohistoria y todo lo que tiene que ver con la memoria, especialmente cuando se ha pensado y se mantiene en el imaginario de nuestra historia indígena: la no existencia o la inexistencia de un pueblo, como es el caso de los muiscas chibchas.

Es un reto grande hacer entender un reconocimiento sociocultural en las gentes del altiplano y en la academia respecto a que sí existimos los descendientes de los muiscas chibchas; más aún cuando en la desmemoria de los actuales descendientes del altiplano cundiboyacense existen elementos que hacen parte de esa recomposición étnica. Es curioso cuando uno llega a los campos, a los páramos, a las veredas del altiplano andino y se encuentra con personas iletradas, humildes, pero cuando uno plantea el tema del indígena muisca se identifican inmediatamente; también es curioso ver en la ciudad el fenómeno, por ejemplo el caso de lo que es la maloka del Jardín Botánico de Bogotá, donde dos veces por semanas nos reuníamos en un espacio abierto, alrededor del fuego, nos poníamos a compartir sobre la memoria de los muiscas chibchas en diálogos interculturales con otras etnias, y ese fue un espacio riquísimo que retroalimentó el proceso en Bogotá.

Pero esto tiene sus contradictores. Hay unos actores que, intencionadamente en el tiempo, pretenden borrar la memoria y la existencia de los pueblos amerindios; y es triste decirlo, porque las políticas de lo que se llamaría en la historia "reduccionismo ideológico y territorial" aún persisten con otros actores, otros momentos, pero no se pierde de vista que hay que acabar con un pensamiento propio americano. El tema de la memoria para nosotros es importantísimo, porque desde nuestra misma cosmogonía venimos recuperando, si se puede decir, el constructo del amanecer del pensamiento muisca-chibcha.

Cuando uno aborda este tema, lo primero que se nota es que es un asunto ya olvidado, que está en el Museo del Oro o en los anaqueles de los archivos históricos; pero cuando miramos en la Cátedra Muisca del doctor Luis Fernando Restrepo (2004) de la Universidad de Arkansas en Estados Unidos, obtenemos una pista para entender la presencia del muisca chibcha vigente en los moradores del altiplano cundiboyacense; y aquí tendríamos que darnos la "pela" académica, como digo: cómo mirar, hacer una lectura de esa presencia, y si hay una presencia de unas gentes, debe haber una presencia de una memoria.

A mi entender, bien lo decía Richard Ducón (2011), la historia conductista y lineal que ya se ha recogido en algunos claustros universitarios todavía sigue vigente. Cuando se revisan los programas de las ciencias sociales en los colegios, se sigue imaginando al indígena como un ser tribal, retrasado, sucio e ignorante. Al hablar de lo muisca, se dicen unas cosas totalmente descontextualizadas, ignoradas, imaginadas o, como decimos nosotros hoy con autoridad, "sin el permiso nuestro". Eso hay que revisarlo, desde ahí tiene que empezar a hacerse una pedagogía distinta y un ejercicio de memoria que no violente más a nuestro pueblo. Cuando uno aborda a funcionarios de instituciones públicas o privadas, encuentra la absoluta ignorancia o desconocimiento del derecho indígena. Cuando uno se presenta como muisca, dicen: "¿Muisca de dónde?".

Nos recuerda el censo del año 2005. Cuando en 2004 hicimos los debates en el Departamento Nacional de Estadística (DANE) sobre la pregunta a minorías étnicas (las preguntas 33 y 34), se quería volver a aplicar la pregunta de uno de los censos anteriores, muy puntuales, en términos de ser per se indígena, y no se consideraba en términos de ser indígena desde el autorreconocimiento. Me explico: "De acuerdo con sus rasgos físicos, su pueblo, su cultura, ¿usted es o se reconoce indígena, afrodescendiente, etc.?". Si me hicieran la pregunta "usted es…", de forma taxativa, como en los censos, como indígena descendiente, producto de un mestizaje –como es la condición del muisca chibcha hoy–, me quedaría difícil responderla. Pero cuando me preguntan "¿se reconoce?", entonces eso me da tranquilidad y ahí fue la gran discusión.

El reconocerse descendiente de pueblo amerindio siendo mestizo no es un oportunismo del reconocimiento constitucional a partir de 1991, pues siempre hemos estado presentes en silencio y en lo propio. Me parece, por tanto, pertinente abordar el tema del autorreconocimiento en el desarrollo de este proceso en los últimos siete años, desde los trabajos etnográficos de Pablo Gómez-Montañez del Departamento de Antropología de la Universidad de los Andes (2009), para quien el autorreconocimiento se convierte en la base fundamental de los procesos de re-etnicidad de las comunidades muiscas actuales, principalmente del proceso del pueblo-nación muisca chibcha.

Luego, en el mismo censo, estaba la siguiente pregunta: "¿Usted habla su lengua ancestral? ¿Sí o no?". ¿Cómo quedaríamos los muisca chibcha ante esa pregunta? Cuando revisamos la historia, en 1770 Carlos III prohibió las lenguas aborígenes americanas: a nuestros abuelos se les cortaba la lengua y se les prohibía hablar. Me queda muy difícil decir si la hablo, pero aun así encontramos en nuestras investigaciones, respecto a la lengua chibcha muisca, que está mimetizada en nuestras gentes. La gente llama a un gato diciendo: "michico, michico", así como expresa frases y palabras como: "chite perro", "qué chichón", "esta chaguala", "jaizapollo", "arrunche", "arretranque", etc. Todos esos indigenismos los escuchamos de nuestros

abuelos. Además, un gran porcentaje de las toponimias del territorio cundiboyacense son chibchas, pero la gente ya perdió el significado, es decir, hay una *desmemoria* o una mimetización. Es importante que nos hagamos estas reflexiones. Actualmente el trabajo de investigación de la lengua muisca chibcha muyskkubun, de la Universidad Nacional de Colombia, bajo la dirección de la doctora María Estella González (1987, 2007), hace un gran aporte en la recuperación de esta lengua y su uso oral.

Soy crítico a veces de la academia; y lo escribía en una ponencia del XIV Congreso de Historia de Colombia (Niño, 2008). En esa ocasión debatí en la Academia Boyacense de Historia lo difícil que era reconstruir nuestra memoria desde la historiografía occidental, porque los cronistas, los "Fray", como fuente primaria de los historiadores, parcializaron y tergiversaron la historia; hay un dicho por ahí que dice: "quien escribe la historia es el que vence". Entonces, desde esas fuentes primarias ya tendríamos que hacernos un juicio crítico muy profundo y mirar, en el contexto de estas fuentes, el tema de nuestra historia, como es el pueblo muisca chibcha: cuestionar en los archivos y documentos en Rusia, en Francia, en Alemania, en Italia, en España, porque se cree que solamente lo muisca está es allá en Madrid o en Sevilla. Hay mucha bibliografía y archivos de manuscritos sobre nuestra cultura, pero aquí hay una tarea que nosotros tenemos que hacer en términos de las fuentes primarias, pues cuando el discurso está parcializado, ya tenemos una gran descompensación.

Fuentes de la re-composición étnica

¿Cómo se está haciendo este constructo del pueblo-nación muisca chibcha y de su memoria? En el orden de las ideas, tenemos cuatro dimensiones temáticas importantes:

En primera medida, la *investigación con fuentes primarias,* y me disculpan los historiadores. Hay unos muy serios, pero en cuanto al tema de lo muisca hay un círculo cerrado, de refutaciones entre ellos mismos que se contradicen;

no hay un acuerdo y como me lo decía en alguna oportunidad el director de Archivo General de la Nacional, hay un problema en los investigadores: no consultan archivos. Por ejemplo, cuando el doctor Armando Sescún Monroy, hombre serio en el tema del indigenismo muisca chibcha y quien fue mi profesor de derecho, miembro de la Academia Boyacense de Historia, escribió su libro *El derecho chibcha: derecho y sociedad en la historia de Colombia* (tomo I) (1998), tuve la oportunidad de apoyarlo en la investigación, compilación y recolección del material de apoyo. Cuando le presenté esta obra al director del mencionado archivo histórico, directamente pasó su mirada a la bibliografía, y dijo: "Ahí está el problema: no consultan archivos".

Hay que crear una actitud nueva en la academia hacia esas fuentes primarias de los archivos. No solamente frente a la de los cronistas, sino que además exigimos la apertura de los archivos eclesiásticos, porque nuestra memoria ha sido usurpada y nuestra historia secuestrada. Sobre el tema de las fuentes primarias hay que crear nuevas metodologías y hay que hacer una revisión histórica o, más bien, una *dialéctica histórica.* Debemos revisar esas asimetrías entre los actores y tomar un poco la academia de la historia francesa, la cual plantea que la historia no debe ser la onomástica y la de los bustos y los himnos. Esa historia onomástica está revaluada y todavía se le sigue aquí rindiendo culto a ese tipo de historia. Es importante la memoria monumental y todo el tema de patrimonio, pero aquí debemos ver la historia en el transcurrir de las gentes. Boyacá no es lo que vemos desde la doble calzada Bogotá-Sogamoso. Boyacá son gentes más allá: cómo viven, cómo han pensado y cómo piensan. Ha llegado la hora de que los actores hablen de su propia historia.

En segunda medida, debemos revisar lo que corresponde a los *trabajos etnográficos*, y sobre eso hay muy poco; la etnografía nos ofrece un patrimonio vivo, ahí hay una memoria viva: ¿qué piensan las gentes, cómo viven? La historia la llevamos escrita en los genes: nosotros somos la prolongación de nuestros ancestros, y nuestros hijos son la prolongación de nosotros, va en

la sangre; la historia va en el "tuétano", según los indígenas, en la memoria de la *Hycha Guaya:* Madre Tierra. Hay que hacer esa lectura desde nuestra visión ancestral.

Hay sitios en el altiplano andino cundiboyacense donde uno llega y encuentra historia indígena viva, como lo decía hace unos dos años en la Universidad del Rosario el observador de las Naciones Unidas para los Pueblos Indígenas en Colombia: "En Colombia lo que existen son *indígenas campesinos*". Y nosotros estamos recuperando ese estatus con nuestras gentes en el proceso de recomposición étnica del pueblo-nación muisca chibcha, porque los imaginarios de la historia son de doble filo. Es el caso, por ejemplo, de las palabras "obrero" y "campesino". ¿Cuándo surgieron? A comienzos del siglo XX. ¿Entonces cómo le decían a los moradores de estas tierras antes de que esos imaginarios aparecieran con los primeros sindicatos y las primeras reformas agrarias? Se les decía "indios patirrajados", "indios patihinchados".

Me crié con mi bisabuela Ruperta Pulga, quien murió de 105 años por allá en la década de los setenta, pero esa anciana era de esa generación. En el libro *El pasado aborigen,* Elvira Castro de Posada (1955), una docente del Gimnasio Moderno y Femenino de Bogotá, dice:

> En silencio, pude conocer las necesidades espirituales y las inclinaciones de unos y otros. Con gran pesar contemplé el grave daño que ha ocasionado siempre a los niños el complejo de inferioridad causado por el injustificable complejo de inferioridad de ser indio.

Si ella lo hubiera escrito en Colombia, habría sido vetado su pensamiento por la religión-Estado, la moral y la educación que se entregó al clero. Somos hijos de esas generaciones; entonces veía a mi bisabuela mascando tabaco, una mujer silenciosa, descalza. Con el tiempo me di cuenta que era indígena, que yo venía de ahí, y como muchos cundiboyacenses sí hacen

una búsqueda etnográfica y genealógica juiciosa y profunda de su familia, encontré varias sorpresas.

La Academia Boyacense de Historia, en un trabajo inicial de *Toponimias y patronimias chibchas* (Reyes Manosalva, 2008) y *Muyccubun, etnonimias muisca Chibcha* (Niño, 2008), nos permite encontrar un potencial de mil apellidos indígenas vigentes. Muchos sienten vergüenza. Me acuerdo de mi amigo Álex Cuta de Tuta (Boyacá), a quien le tocó cambiarse el apellido por Martínez, con lo cual quedó más tranquilo. Ese estigma de negarnos, de ser lo que no somos, es un problema de memoria, es una negación de la memoria; si venimos de padres campesinos o, mucho más, si somos de indígenas, es vergüenza en este país. Pero ese imaginario de obrero y de campesino hay que verlo en la movilidad social que ha pasado en el altiplano andino. Interesante, ¿no?

Y miremos la negociación que se hizo en el periodo de la Reforma, a finales del siglo XIX, con el clero, el Concordato de 1887 y los efectos en la Ley 89 de 1890 para pueblos Indígenas. ¿Quién ejercía el control social y policivo de los pueblos Indígenas? El clero. Con todo el respeto de este claustro universitario (Universidad Santo Tomás), aquí hay que mirar también un poco más atrás qué ha pasado. ¿Cuántos padres de nosotros eran de esas generaciones? Pero seguimos negando lo que somos. La discusión de fondo es la identidad, ¿cuál es la identidad del colombiano?

Aquí se habla de los regionalismos y sí, esos son tipos de identidad de gentes, pero como yo soy indígena me toca hablar de mi identidad originaria y cómo se fue mimetizando en mis gentes, en los ejemplos que acabo de ilustrar. Entonces, la etnografía es importantísima como fuente de memoria de mis descendientes. Cuando voy a los campos, lo primero que busco son los ancianos: "Cuénteme, ¿cómo era a sus cinco años?". Y ahí salen cosas impresionantes sobre el territorio, los usos, las costumbres, las situaciones políticas; esos son los actores que ahora la academia está teniendo en cuenta y no solo como un objeto de estudio, espero. Se trata de ver la realidad de

una memoria que está viva en nuestras gentes y que ha sido víctima de una supraestructura política y de sistemas económicos que en nada nos tocan, porque nosotros no somos amigos de esta guerra.

La etnografía es clave. He encontrado en el altiplano andino fiestas mortuorias, casi en secreto, de comunidades veredales. Con respecto a la gastronomía, todavía se comen los jutes en Boyacá y todavía se trabajan las plantas sagradas. El jute es una comida muisca antigua de los páramos, donde se hace un agujero de 50 cm y donde tiene que haber siempre agua fría corrediza. Se hecha una arroba de papa sanita o mazorca, se tapa con paja y eso dura hasta seis meses. Entonces eso se alcoholiza y después se cocina. Es un alimento de los páramos. En cuanto el uso de las plantas sagradas, a nuestros indígenas-campesinos les tocó estar entre la ambivalencia del pensamiento mágico y la religiosidad clerical: voy a la misa y después voy a buscar al yerbatero a ver cómo me hace el favor. Eso todavía está aquí, inclusive más modernamente en la avenida Caracas de Bogotá. Hoy cualquiera se pone plumas y ya es indígena.

Pero lo que quiero mirar en esta segunda dimensión es que la etnografía también tiene una gran importancia. Todo se ha volcado hacía lo urbano, porque obviamente más del 70% de la población se encuentra en las ciudades; somos objetos de consumo. Mi familia sufrió las movilidades de la Guerra de los Mil Días, así como la violencia de los años cincuenta y sesenta. Eso afectó mucho a los descendientes muiscas. Hoy la colonia más grande de Bogotá es la cundiboyacense; ese es el resultado de esos desplazamientos. La presencia de lo étnico se encuentra entre la mímesis de los valores ancestrales y la desmemoria en los indígenas-campesinos e indígenas descendientes del altiplano cundiboyacense.

En tercera medida, nos ha sorprendido a los descendientes muisca-chibchas, en el despertar de nuestra memoria, los diálogos interculturales. Estamos hablando de cómo estamos reconstruyendo (recordando). Cuando miramos algunos relatos que algunos historiadores han recogido de los

moradores del altiplano desde los años treinta y cuarenta hasta nuestros días, encontramos relatos de algunas tradiciones indígenas depositados en familias indigenas-campesinas de Boyacá, algo así como secretos de nuestro pueblo. Eso nos ha llegado hoy a nosotros y estamos haciendo como una especie de campaña: "Devuélvanos la memoria", no solamente los guaqueros, ni los museos, ni los archivos eclesiásticos católicos. Sería un acto de paz, de verdad y de reparación con la memoria de nuestras gentes muiscas chibchas.

Con la sierra tayrona, en una relación intercultural, recibí el tutumá[1] por mis mayores y se me entregó el machilá, el poporo. Debido a esto recibí muchas críticas y aún no se entendía aquí: "Estos se están volviendo arhuacos", me decían. No, en los diálogos interculturales hemos visto cómo ha existido una relación milenaria entre lo que fueron nuestros antiguos moradores muiscas chibchas de este altiplano y muchos pueblos de sus alrededores, inclusive desde el Amazonas, y qué interesante encontrarnos hoy con los descendientes de ellos buscando a los muiscas y diciéndonos: "Venimos a devolverle la palabra". Para nosotros ha sido muy riquísimo en nuestro crecimiento espiritual y de pensamiento y en la memoria, que es de lo que estamos hablando hoy.

En el diálogo intercultural también tendríamos que abordar lo histórico nuevamente. Entonces ahí se van interrelacionado esas dimensiones, se van complementando, uno va armando el rompecabezas entre lo que está en las fuentes primarias de los archivos de los cronistas, lo que está en las memorias de nuestras gentes a través de lo que llaman "etnografías", pero cuando llegan los diálogos interculturales con los pueblos de la sierra tayrona, con los u'wa de Güicán para abajo en Cubará, con los achaguas por el piedemonte llanero y así indistintamente con los demás hermanos indígenas, uno encuentra unas narrativas que parecen nuevas en términos de la memoria

1 Gorro característico de los mamos arhuacos de la Sierra Nevada de Santa Marta (N. de E.).

colectiva. Esas nuevas narrativas suelen interpretarse como si estuviéramos re-creando cosas, pero hay una memoria viva entre los pueblos hermanos, donde dicen: "Te devolvemos la palabra que no nos pertenece, es de ustedes". Nuestros abuelos muiscas chibchas sabían lo que iba a acontecer y algunos se anticiparon a depositar objetos sagrados de gran simbolismo, pensamiento mágico y tradiciones a otros pueblos indígenas como custodios. También quedaron en algunas familias indígenas muiscas, como el caso de Tota o de Tocancipá, el calendario lunar muisca y la matemática muisca, lo que fue registrado por el padre J. D. Duquesne (1882). No se encuentra un vínculo de investigación histórica entre Duquense y los cronistas.

En cuarta medida, y por último, está la dimensión de la *recomposición espiritual*, que es lo que caracteriza a las comunidades indígenas del pueblonación muisca chibcha.

En el año 2005 y 2006, el Ministerio del Interior y de Justicia reconoció cinco cabildos indígenas muisca: Suba y Bosa (Bogotá), así como Chía, Cota y Sesquilé (Cundinamarca). Previamente, en el Encuentro de los Pueblos Indígenas de Colombia (25 septiembre de 2005, Bogotá), en un documento de la Consejería Indígena Cundiboyacense, hoy Consejería Indígena Muisca Chibcha de Mayores Cundiboyacense ante el Gobierno Nacional, manifestamos el creciente proceso y registro de reconocimiento de las comunidades indígenas del pueblo-nación muisca chibcha en el que solicitamos no dilación del gobierno frente el "reconocimiento" de los cabildo anteriormente mencionados. A diferencia de nuestros hermanos muiscas, nos pensamos como un pueblo, no como un municipio. Nuestro territorio va desde Güican (Boyacá) hasta el norte del Tolima. No tenemos territorios propios, somos extranjeros en nuestra propia tierra. En algunos casos nos ha tocado comprar nuestra misma tierra varias veces y actualmente no hay solución de titulaciones.

Cuando a un indígena se le pregunta: "¿qué es el espíritu?", este responde: "el territorio". Es ahí, en el ombligo espiritual, donde se recrea la vida, la

cultura, los sueños, el territorio ancestral. Es más que un pedazo de tierra: en él se encuentran los templos naturales, nuestros sitios de pagamentos, las ordenanzas espirituales, nuestra cosmogonía, nuestra aseguranza espiritual, la tradición, la medicina, la razón de existir de nuestros hijos y nietos. Es por ello que existen los apellidos Sáchicá, Samacá, Siachoque, Turmequé, Bogotá, Fúquene, Ubaté, Suba, etc. El territorio es la *Hycha Guaia,* la Madre Tierra.

¿Cómo revaloramos el derecho indígena desde lo espiritual? La dimensión que se plantea respecto al derecho tiene que ver, primero, con lo que llamaríamos la "emergencia del derecho mayor", que se sustenta en la ley de origen, la cosmogonía, el territorio, el gobierno y la gobernabilidad desde su propia ley ancestral. Pero ese derecho mayor, en la práctica y como hoy lo conciben las instituciones, se manifiesta en lo que llamaríamos el "derecho propio", que es la segunda dimensión del derecho indígena y que es, en para el común de los juiciosos de los derechos indígenas, usos, costumbres, tradiciones y saberes. Si en Colombia hay 102 pueblos indígenas, se podría decir que existen 102 derechos propios, pero como derecho mayor existiría uno: la ley de origen. Y otro error que se ha cometido al abordar lo indígena es lo que llamaríamos el "derecho indigenista"; entonces las personas del común, los funcionarios y los académicos creen que hablar del derecho indígena es ir a las normas que los Estados y los gobiernos dominantes históricamente han propuesto, formulado e impuesto a estos pueblos. Es ahí donde la Constitución Política del 1991 y algunos tratados internacionales hacen atisbo de hacer unos reconocimientos vitales, fundamentales y colectivos, en donde ya aparece lo que está sucediendo hoy: unos diálogos para escuchar esa "otra" historia, esa otra realidad, donde el derecho indigenista se convierte en un instrumento de la lucha de nuestros pueblos. Pero entonces se ha caído en el otro extremo, porque los indígenas no somos expertos en eso. Los mismos indígenas somos los violadores de derechos de nuestros propios hermanos, porque estamos apostando que el derecho que es importante es el de la sociedad mayoritaria, el del Estado dominante.

Hay una gran ventaja en el pueblo-nación muisca chibcha, y como yo lo digo, al ser mestizos tenemos dos miradas históricas, pues hemos convivido con el "otro" y conocemos sus "mañas" y sus pensamientos. Son las resistencias y las permanencias de la memoria de nuestras gentes, hoy mimetizadas, un potencial grandísimo en este proceso de re-etnización o recomposición étnica. Hay unas permanencias y las etnografías nos van a dar fe de esa situación. Hay un pensamiento pertinente, permanente y de pertenencia. Sí lo hay. Sí somos pertinentes hoy. Nos declaramos como una tercera vía de la mirada a los pensamientos indígenas, que es la vía de la recomposición étnica, y no porque me ponga un traje o me deje crecer el cabello (como líder me toca), sino porque, como decimos nosotros, "el indio va por dentro".

Entonces este viaje es interesante porque esas resistencias, permanencias y pertinencias nos dan pertenencia étnica cultural. Es innegable que esto tiene muchos enemigos, pues a quién más que a los muiscas les va a interesar escudriñar los archivos históricos eclesiásticos. Este ejercicio suelen interpretarlo así: "Es que estos indios nos vienen es a quitar la tierra", y tienen todo ese imaginario como el que alguna vez comenzó a afianzarse en el Cauca por los procesos de recuperación de territorios de resguardos. Pero, ¿quién responde por todo el patrimonio arqueológico despedazado, por nuestros hitos, las lagunas, la explotación de los páramos por las trasnacionales, la contaminación y muchas cosas que pondríamos aquí? Esto es un llamado de atención a nosotros mismos, una autocrítica histórica; el asunto no es de proteccionismo por las etnias, sino que es un asunto de humanidad.

Decía un abuelo huitoto: "El día en que los muisca se levanten, se levantarán muchos otros pueblos indígenas". Porque frente a las dos vías que se dieron desde los años sesenta sobre abordaje del tema indígena (purismo y aculturación), los estudiosos ni los constituyentes nunca pensaron que el planteamiento del *reconocimiento* era más amplio en términos de reivindicación de derechos históricos, en el amplio sentido de los descendientes

amerindios; no percibieron la mímesis, y si sus asesores la conocían, la subvaloraron; se dejó ver un reduccionismo en el prolongado mestizaje indio. Se consideró solamente lo indio de los pueblos como aquello "visiblemente tribal", pero nunca se pensó que los tratados internacionales recogían que el reconocimiento radica, para los pueblos amerindios, en sus descendientes, y ahí es cuando aparece este fenómeno de la re-etnización o recomposición étnica indígena, no solamente de los muiscas chibchas, sino de las etnias kankuama, quillacinga, pijao, guane, zenú, achagua y otras.

Cuando nosotros empezamos con nuestra idea, le llamábamos primero "nación chibcha muisca"; entonces el gobernador y el vicegobernador del cabildo indígena muisca de Suba (2005) dijeron: "Debe nombrarse nación muisca chibcha". Primero "muisca" y luego "chibcha", pues lo importante era el amanecer de un pueblo unido[2]. Cuando apareció la palabra "nación" me llamó un alto funcionario del gobierno de Uribe y me dijo: "¿Ustedes quieren montar aquí a los etarras? ¿Cómo se les ocurre una nación dentro de otra nación? Eso es peligroso". ¿Cómo hacerle entender a este funcionario y a la sociedad, desde la antropología jurídica, una justificación del cómo nos vemos como nación? Entonces partimos desde el concepto clásico de nación: un territorio, unos grupos sociales, unas leyes y unas autoridades con unos afectos culturales comunes. Por ahí alguien dijo: "Esto es una confederación", pero ese es un enfoque eurocéntrico.

Hoy ya se sabe en la academia y en las investigaciones de las ciencias políticas que hay *pueblos-nación*, o naciones indígenas. Los wayúu se declaran como nación, porque para ellos existe un solo territorio, así se encuentren en el límite de Venezuela y Colombia. Vemos abajo el Chile de los Mapuches; es pueblo-nación también. Aunque parece asunto de palabras, tiene un trasfondo político fuerte. Por eso les digo a mis hermanos que no miremos la baldosa, sino el piso: todo el territorio, porque yo no puedo hablar de

2 Al respecto, "muisca" es el nombre de la etnia y "chibcha", el de la macrofamilia lingüística (N. de E.).

mi cosmogonía si nunca he ido a Iguaque o a la sierra madre de Güicán, si no hago los pagamentos de la re-composición espiritual del territorio, si no conozco el templo de Goranchacha, si no he caminado las lagunas de pagamento, lo que hoy llaman patrimonio arqueológico, pero que para nosotros son hitos de un espacio virtual cosmogónico del territorio.

Como las cosmogonías son interesantes a partir del territorio, concluyendo diría que estamos en un constructo de nuestra propia historia, y cuando miramos atrás estamos re-significando lo que pasó; no hay otra forma de abordarlo, la historia está hacia delante, lo ancestral no está atrás, porque lo ancestral es la ley de origen, está adelante, lo ancestral es el espíritu, y eso es bueno verlo aquí. En la obra *El orden del Todo*, de Reinaldo Barbosa del Instituto de Estudios Políticos y Relaciones Internacionales de la Universidad Nacional (2011), encontramos algo muy importante del pensamiento ancestral: a cada cosa se le da el lugar que le corresponde. En nuestra cosmogonía le llamamos *ybsacua* y desde ahí hay memoria.

Le hago a este círculo de sabios, de compañeros y de investigadores inquietos, "indexados", la invitación de profundizar en esta reflexión. Recomiendo el trabajo de Pablo Gómez de la Universidad de los Andes: *Los chyquys de la nación muisca chibcha* (2009). Él hace un seguimiento de nuestro proceso, y en mi árbol genealógico aparece como en la quinta generación una abuelita por la línea matrilineal de apellido Neusa, y sigo investigando y me aparecen seis apellidos chibchas, eso lo puede hacer cualquier cundiboyacense, cualquier persona para saber un poco su genealogía y quitarnos el estigma del eurocentrismo, para así abordar nuestras propias metodologías. Magdalena Corradine Mora en *Fundadores de Tunja, reanalogías* (2008) realizó un trabajo sobre la genealogía de los tunjanos, un trabajo muy bueno: "En esta casa vivió la familia tal, de blasón tal, escudos de armas, etc."; toda una historia de los que vinieron de Europa. En alguna ocasión le hice una reflexión en el sentido de que sería un buen trabajo hacer genealogía de los muiscas.

Dejo aquí una formulación a manera de pregunta: ¿cómo podríamos abordar esta tercera vía de la recomposición étnica muisca chibcha, en un pueblo aparentemente inexistente? ¿Cómo podríamos abordar desde la academia su existencia, cuando la academia no reconoce históricamente nuestra presencia actual, especialmente en términos de la condición del mestizaje? La dificultad ante el Ministerio del Interior y de Justicia y sus académicos profesionales para nuestro registro como etnia no es un problema de ciertos ítems antropológicos, pues existen distintas razones históricas de desarraigo e imposición como excepciones para encontrar a un indio puro. El problema no es económico, ni cultural; es un problema de enfoque de pensamiento, de las ideas políticas y desde el poder espiritual propio. Si tantos años los *muiscas ladinos* le hicimos honor a asimilar lo eurocéntrico, siendo producto de un mestizaje, puedo pensar en mi mismo pensamiento originario en un contexto moderno. El problema, por tanto, es ideológico y de un trasfondo de desmemoria.

Hasta aquí mi palabra. Muchas gracias.

Referencias

Castro de Posada, E. (1955). *El pasado aborigen*. Buenos Aires: Stilcograf.

Corradine Mora, M. (2008). *Los fundadores de Tunja. Genealogía*. Tunja: Academia Boyacense de Historia.

Departamento Nacional de Estadística (DANE) (2004). La experiencia de la medición de la pertenencia étnica en los censos de población y otros estudios. En *Memorias del Seminario*. Bogotá.

Ducon, R. (2011). Memoria e historicidad. Seminario Trueque de Saberes sobre la Memoria. Bogotá: Universidad Santo Tomas.

Duquesne, J. D. (1882). *El Dorado*. Bogotá.

Gómez-Montañez, P. F. (2009). *Los chyquys de la nación muisca chibcha*: *ritualidad, resignificación y memoria*. Bogotá: Universidad de los Andes.

González de Pérez, M. S. (1987). *Diccionario y gramática chibcha*. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo.

González de Pérez, M. S. (2007). *Aproximación al sistema fonético-fonológico de la lengua muisca*. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo.

Niño Rocha, R. (2008). Reetnización del pueblo muisca chibcha. XIV Congreso de Historia de Colombia. Tunja: Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia.

Restrepo, L. F. (2004). *Indigenismo e indianismo de tema muisca (chibcha)*. Conferencia Universidad de Arkansas.

Reyes Manosalva, E. (2008). *Toponimias y patronimias chibchas*. Tunja: Academia Boyacense de Historia.

PARTE VI
PEDAGOGÍAS
Y RECAPITULACIONES

Propuesta pedagógica de articulación entre academia y movimiento social: una apuesta estética y política por la educación activa y participativa en derechos humanos

*Claudia Girón Ortiz**

La lucha por la dignidad humana refleja la construcción de nuevos caminos a partir de la búsqueda de elementos comunes y de la acción colectiva, como motor de cambio y esperanza de transformación social.

[2] (Grupo pro Reparación Integral)[1]

* Psicóloga de la Universidad de los Andes. Doctoranda en Derecho Internacional de los Derechos Humanos de la Universidad Católica de Lyon, Francia. Profesora e investigadora del grupo "Lazos Sociales y Culturas de Paz" de la Facultad de Psicología de la Pontificia Universidad Javeriana (Área de Psicología Social). Defensora de los derechos humanos. Coordinadora de proyectos pedagógicos de la Fundación Manuel Cepeda Vargas, ONG que hace parte del Comité Nacional de Impulso del Movimiento de Víctimas de Crímenes de Estado (Movice); miembro del comité editorial del grupo interinstitucional e interdisciplinario pro Reparación Integral, plataforma interinstitucional conformada por un equipo interdisciplinario encargado de la elaboración y difusión de material pedagógico sobre las diferentes dimensiones de la reparación a víctimas del conflicto sociopolítico. Correo electrónico: klaudyagiron@yahoo.es

1 El Grupo de pro Reparación (GPR) Integral es una coalición de organizaciones, que desde diferentes disciplinas trabaja en conjunto el tema de la reparación integral y su relación *inescindible* con los derechos a la verdad y a la justicia. Las organizaciones que lo conforman son: el Instituto Latinoamericana de Servicios Legales Alternativos (Ilsa), Programa de Iniciativas Universitarias por la Paz y la Convivencia de la Universidad Nacional de Colombia (PIUPC),

> Se llaman armas de destrucción masiva las que producen muertes a gran escala, como las bombas atómicas, los artefactos con sustancias químicas venenosas y los aspersores de bacterias letales. Pero también hay armas de engaño masivo: instrumentos de comunicación persuasoria, empleados con el propósito malicioso de que muchas personas ajusten sus ideas y sentimientos a informaciones en las cuales se ha dado a la mentira apariencia de verdad. El autor francés Guy Durandin[2] advierte que con tales armas puede lograrse, a conveniencia de quien las emplea, primero: hacer creer a la colectividad en la inexistencia de lo que existe; segundo: hacer creer a la colectividad en la existencia de lo inexistente; tercero: deformar lo existente con la exageración o la minimización. A lo largo y a lo ancho del mundo tenemos hoy un buen número de víctimas de las armas de engaño en masa, pues en los medios de información la verdad es, con frecuencia, minada por supresiones, adiciones y desfiguraciones. Millones de lectores, escuchas, televidentes e internautas a nivel mundial se han convertido en blanco habitual de falsedades concernientes a personajes, bienes, normas, proyectos, designios, coyunturas, tendencias y hechos. La más temible de las armas de engaño masivo es la propaganda política de origen gubernamental. Con ella son bombardeados a diario los ciudadanos de los países donde llegan a imponerse estilos autoritarios o totalitarios de ejercicio del poder. En Colombia la propaganda palaciega busca influir en la opinión pública por medio de tres técnicas: la ocultación, el maquillaje y el retorcimiento. Con la primera de ellas se tapa lo maloliente.

Colectivo de Abogados José Alvear Restrepo, Banco de Datos de Derechos Humanos y Violencia Política del CINEP, Fundación Manuel Cepeda Vargas para la Paz, la Justicia Social y la Cultura, Corporación Acompañamiento Psicosocial y Atención en Salud Mental a Víctimas de la Violencia Política (AVRE). El GPR viene trabajando desde el año 2004 con el apoyo de Diakonia, Gente que Cambia al Mundo, organización de cooperación internacional, formada por las iglesias libres de Suecia, que da apoyo a cincuenta países del mundo en sus diferentes iniciativas que luchan por una vida más digna y un mundo más justo.

2 Guy Durandin fue profesor del Instituto Francés de Prensa y de las Ciencias de la Información, adscrito a la Universidad París II. Profesor honorario de Psicología Social de la Université René Descartes - Paris V. Sus trabajos en materia de desinformación y propaganda se han convertido en una referencia fundamental a nivel interdisciplinario y a escala internacional. Sus principales obras traducidas a la lengua española son: *La mentira en la propaganda política y en la publicidad* (1982) y *La información, la desinformación y la realidad* (1993).

> Con la segunda, se aplican cosméticos a lo ulcerado. Con la tercera, se hace pasar por locos a quienes denuncian el hedor y la llaga. Cada una de estas técnicas busca que la gente se acostumbre a tragar entero, a recibir gato por liebre, y a ver las derrotas como victorias, los fracasos como logros, los errores como aciertos y los crímenes como hazañas. La doctrina social de la Iglesia enseña que la información debe estar fundada en la verdad, la libertad, la justicia y la solidaridad. Contra estos valores atentan los que utilizan las armas del embaucamiento colectivo, sea cual sea la razón invocada para hacerlo (Malo, 2006).

Introducción

Comienzo este trabajo citando un fragmento del artículo "Armas de engaño masivo", de Mario Madrid Malo Garizábal[3], en el que la elaboración conceptual que se realiza a través de la metáfora del cuerpo social mutilado, llagado, infectado por la violencia real y simbólica, que da cuenta de costos de la guerra psicológica que opera a través de las estrategias de manipulación mediática que transforman las mentalidades y las emociones a nivel colectivo. Dichas estrategias de manipulación están en la base de los mecanismos de persuasión y consolidación de consensos forzados, que terminan alineando la percepción de la realidad vivida por los individuos con la realidad construida desde las altas esferas del poder, en torno a los acontecimientos y hechos sociales y políticos de la vida nacional.

Para entender la importante función que juegan los medios de comunicación y las instituciones en la construcción de la polarización política y social en Colombia, vale la pena explorar los diferentes dispositivos mediáticos que contribuyen a consolidar los imaginarios colectivos basados

3 Mario Madrid Malo Garizábal (Barranquilla, 1945) es abogado, catedrático universitario y escritor. Entre 1979 y 2010 ha publicado trece libros dedicados al estudio de los derechos humanos. Fue uno de los primeros miembros colombianos de Amnistía Internacional, y durante diez años ocupó el cargo de asesor legal de la Oficina en Colombia del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos, la Defensoría del Pueblo y la Corte Constitucional.

en considerar las diferencias entre los seres humanos como fuentes de conflictos irreconciliables. En la sociedad colombiana, desde los inicios de la República se presentaron enfrentamientos violentos entre los partidos tradicionales –Liberal y Conservador–, debido a que en el marco de una cultura caracterizada por la intolerancia frente a la diferencia, los opositores políticos siempre han sido considerados como enemigos a muerte.

En Colombia es evidente que el repudio de la sociedad civil frente a los crímenes cometidos por los grupos armados ilegales es apoyado y legitimado por el aparato estatal y los medios masivos de comunicación, cuando se trata de los grupos guerrilleros; en esa medida, dicha legitimación posibilita la divulgación y visibilización de las manifestaciones públicas de apoyo a las víctimas de las guerrillas. En contraposición a lo anterior, las manifestaciones de repudio colectivo por parte de sectores de la sociedad civil frente a los crímenes cometidos por los grupos paramilitares o por agentes estatales son estigmatizadas públicamente y no tienen la misma divulgación ni apoyo de las instituciones estatales y los medios de comunicación, generando situaciones de amenaza y riesgo para los manifestantes[4]. Esta situación expresa una asimetría moral de la sociedad colombiana, que se encuentra inmersa en una dinámica de polarización política que dificulta enormemente la construcción de consensos sociales en torno al reconocimiento de las víctimas de todos los sectores afectados por la violencia sociopolítica, en tanto sujetos plenos de derechos.

El compromiso de las universidades frente a la problemática de los derechos humanos y el Derecho Internacional Humanitario en Colombia es el de ser instituciones formadoras de valores humanistas y generadoras de conocimiento crítico, que permita comprender las múltiples informaciones

4 Después de la marcha del 6 de marzo de 2008, organizada por el Movice para repudiar los crímenes cometidos por agentes estatales y paramilitares (tales como desapariciones forzadas, masacres, torturas, desplazamientos forzados, detenciones arbitrarias, ejecuciones extrajudiciales, etc.), nueve personas de las organizaciones sociales que participaron en la manifestación fueron asesinadas y varios defensores de derechos humanos y líderes sociales fueron tildados de "terroristas" por parte de altos funcionarios del gobierno y, posteriormente, fueron amenazados y forzados al exilio por los grupos paramilitares denominados "Águilas Negras".

emitidas por los medios masivos de comunicación en torno a los diversos tipos de daños ocasionados por la violencia sociopolítica que afectan a la sociedad en su conjunto. Dicha comprensión involucra una toma de conciencia por parte de la academia frente a un tema que debe ser abordado y situado en un contexto marcado por un conflicto interno de larga duración, cada vez más degradado, que fomenta la polarización y la deshumanización de la sociedad.

Desde esta perspectiva, el papel de las universidades colombianas como entes de formación integral debería estar orientado a abordar activamente los problemas que engendra la grave crisis humanitaria que aqueja al país y buscar soluciones y salidas constructivas frente a estos. En estos términos, es fundamental que en los ámbitos local, nacional e internacional, la academia se posicione desde una perspectiva ética e interdisciplinaria frente a la defensa de la vida, la dignidad y los derechos humanos de las víctimas directas e indirectas del conflicto. Este posicionamiento involucra una acción transformadora en el corto, mediano y largo plazo, encaminada a crear escenarios democráticos de reflexión y encuentro entre diferentes actores y sectores sociales, a partir de actividades de diversa índole, lideradas y promovidas por los centros universitarios, de manera articulada con las acciones civiles de diversos sectores y organizaciones sociales.

Tales actividades deben estar enfocadas, en primer lugar, a la visibilización de los efectos estructurales que se derivan de la normalización de prácticas colectivas, sociales e institucionales, que legitiman la impunidad frente a las diferentes modalidades de victimización. Esto, a su vez, implica establecer la conexidad entre violencia y exclusión política, económica y social en el contexto colombiano. En segundo lugar, debe analizarse el papel de los medios masivos de comunicación en la construcción de significados y representaciones sociales alrededor de conceptos y realidades que atañen la problemática de las víctimas y los victimarios, el olvido y la impunidad, los procesos de denuncia y exigibilidad de los derechos, entre otros temas de interés nacional.

Propuesta pedagógica, estética y política

Las apuestas de la Fundación Manuel Cepeda Vargas, desde su creación en 1994, han estado orientadas a una pedagogía social de la memoria en Colombia, desde la perspectiva metodológica de la investigación acción participación (IAP). A partir de dicha perspectiva, nuestra labor se ha centrado en el análisis de la problemática de la memoria histórica en el contexto colombiano y en otros contextos; la recopilación de material fotográfico y documental; el acompañamiento psicosocial a personas y comunidades víctimas de violaciones a los derechos humanos; la construcción de redes sociales y procesos organizativos con las víctimas; la organización y convocatoria a eventos académicos, pedagógicos, simbólicos y culturales de carácter público y abierto, como resultado de propuestas de educación formal e informal; la elaboración y/o publicación de textos escritos, ponencias y conferencias orales en diferentes escenarios a nivel nacional e internacional; el posicionamiento político de las víctimas de crímenes de Estado en Colombia a través de la vocería del Movice y de la implementación de una estrategia de pedagogía social de la memoria colectiva como mecanismo de reparación simbólica; las puestas en escena públicas sobre los relatos y las versiones no oficiales de la violencia sociopolítica y los procesos de resistencia civil en Colombia, a través de las Galerías de la Memoria y el Buseo (Bus-Museo) de la Memoria; la visibilización nacional e internacional del caso del genocidio contra la Unión Patriótica, entre otras actividades.

Propuesta ética, estética y política

Desde una perspectiva interdisciplinaria, ética, estética y política, en el marco del trabajo de la Fundación Manuel Cepeda Vargas (organización no gubernamental que hace parte del Comité Nacional de Impulso del Movice), nos hemos dedicado, a partir de 1994, a pensar el problema de la ausencia de una memoria colectiva que nos permita comprender el sentido de la historia compartida. Los desafíos que se presentan en el actual

contexto para construir una memoria histórica plural, que dé cuenta de la complejidad que encierran las diferentes versiones sobre los acontecimientos violentos, sus causas, consecuencias, efectos e impactos particulares y generalizados, nos han llevado a formular una serie de interrogantes:

En primer lugar, cabe preguntarse: ¿cómo establecer la conexión entre la memoria histórica construida a partir de las versiones oficiales acerca de lo acontecido y la memoria invisibilizada de las víctimas –principalmente la de aquellas que han sido afectadas por la violencia estatal–, con el fin de evidenciar la dimensión colectiva del daño infligido a la sociedad colombiana en su conjunto? ¿Cuáles son los mecanismos que han conducido a naturalizar las prácticas arbitrarias perpetradas por agentes estatales, como la desaparición forzada, la tortura, los asesinatos selectivos, las ejecuciones extrajudiciales, las masacres, la usurpación de tierras, el desplazamiento forzado? No basta con constatar que la mayoría de estas prácticas, a pesar de su masividad, son invisibles para la sociedad colombiana; es necesario preguntarnos por qué son invisibles, a pesar de sus repercusiones socioculturales, éticas y políticas. Por otro lado, ¿por qué, a pesar de la producción académica, literaria y artística sobre la problemática de los derechos humanos en Colombia, la práctica de su defensa sigue siendo marginal y estigmatizada?

Para responder a estas preguntas es importante comprender qué tipo de estructuras psicosociales y qué tipo de subjetividades han sido configuradas a nivel individual y colectivo para hacer posibles los altos índices de desconocimiento, olvido e impunidad de una multiplicidad de acontecimientos históricos marcados por la barbarie y el horror, que comportan violaciones a los derechos humanos y el Derecho Internacional Humanitario, que atentan contra los cimientos mismos de la democracia, en la medida en que no solo afectan a las víctimas directas, sino también a la sociedad en su conjunto.

Uno de los primeros artículos que publicamos se llamaba "El derecho a la memoria", y decía lo siguiente:

> La amnesia de la sociedad colombiana contemporánea tiene su sustrato histórico en el vacío temporal de la conciencia individual y colectiva que surge de una circunstancia contradictoria: mientras el vertiginoso desarrollo material de los últimos cincuenta años ha transformado, y, prácticamente, destruido de raíz, el entorno físico; por otra parte, las relaciones sociales, las costumbres políticas y las modalidades de ejercicio del poder han permanecido siendo en esencia las mismas del siglo pasado. De tal suerte que tanto la mutación radical del mundo físico –que impide el reconocimiento y la percepción integral del pasado– como la inmutabilidad de los nexos sociales –que des-temporaliza la existencia y destruye el sentido de la historia como facultad cognoscitiva– han sido factores favorables para una precaria comprensión y una experiencia débil del pasado (Cepeda y Girón, s.f.).

A ese sustrato histórico hay que añadir las técnicas del olvido. De un lado existe una abierta disociación entre la vida de la sociedad y los ritos e imágenes que hacen parte de lo que podemos denominar la "iconografía oficial"; disociación que fomenta, en última instancia, el desconocimiento e incluso el rechazo hacia la apropiación creativa de la historia. De esta forma, pareciera que en Colombia los ritos de la memoria son preservados celosamente (el calendario está repleto de fiestas patrias o religiosas, las plazas colmadas de bustos de olvidados personajes insignes, los actos públicos acompañados infaliblemente por los símbolos nacionales), pero en realidad la relación práctica que se establece con esas imágenes y ceremonias en la vida cotidiana es de carácter formal, pues los vínculos que debieran ligar el significante y lo que pretende ser significado nos revela, por el contrario, que en esos rituales no nos sentimos identificados y que no hallamos en ellos la plenitud del pasado.

Junto a esa iconografía tradicional tenemos ahora, además, los efectos de la cultura *light*, la cual ejerce un rol amortiguador y distractor de la tragedia que se vive todos los días. La justificación pública de esta modalidad de

diversión comercializada se hace por medio del pretexto de que los consumidores tengan acceso a "otras realidades" y así puedan aligerar el peso tanto de la rutina como de las noticias que muestran la sombría realidad. De esta manera, la banalización de la vida parece una necesidad experimentada desde la propia dinámica que crea el orden social existente, el cual establece, asimismo, una forma particular de considerar el tiempo y el espacio en el que solo vale "vivir al día" para sobrellevar la angustia de un futuro incierto en el que nadie sabe qué le espera al país. Ese presente hipotecado a las necesidades inmediatas tampoco permite que haya tiempo para elaborar y sentir una concepción real del pasado.

Por consiguiente, en este contexto de técnicas del olvido, las estrategias específicas encaminadas a desvirtuar el sentido de los derechos humanos y a borrar de la memoria cualquier vestigio de los delitos de lesa humanidad cometidos aparecen como políticas normales e incluso plausibles. Ante las técnicas del olvido, la memoria debe plantearse, en consecuencia, no solo como una dimensión cultural necesaria, sino a la vez como un legítimo derecho individual y colectivo reconocido jurídicamente y, por ello, tratado como cualquier otro derecho fundamental. "Toda persona o comunidad tiene derecho a la memoria, a recordar y ser recordada sin distingos ni discriminaciones de ningún tipo", así debería ser enunciado.

El derecho a la memoria es equivalente al derecho a entender y elaborar el pasado. Se trata de la posibilidad de reconocimiento de la temporalidad humana como condición existencial, pues la memoria es el ámbito en el que podemos rescatar el pasado como eje referencial de la vida. La memoria es, por tanto, un horizonte de sentido, fuente de respuestas y actitudes concretas frente a preguntas que inquietan al ser humano desde el fondo de su fuero interno: la incógnita de los orígenes, las identidades y las historias. Esa función orientadora aparece con claridad en la esfera de las relaciones sociales, en la de los vínculos que establecen entre sí los seres humanos.

Allí la memoria contribuye en tres campos esenciales. En primer lugar, la reconstrucción del pasado es indispensable en sentido ético. Toda elaboración axiológica implica la dimensión temporal del juicio moral de cara hacia el pasado, ya como consideración de la experiencia práctica pretérita, ya como la reminiscencia de la norma, la ley o la escala de valores aceptada. En segunda instancia, la memoria posee también un sentido político, al afianzar la conciencia de pertenencia a la comunidad y su historia compartida. Por último, la memoria es insoslayable en el campo de la justicia, pues del conocimiento de la verdad del delito, de su difusión pública y de la preservación del recuerdo de la víctima depende en alto grado que la impunidad no se prolongue indefinidamente en el tiempo. En este sentido, el derecho a la memoria trasciende los límites de la vida en términos biológicos y hace parte de los derechos que continúa teniendo el individuo después de su muerte.

Esto último se hace patente en el campo de las violaciones al derecho a la vida, porque la víctima, sus familiares, amigos y, en general, la sociedad poseen derechos que atañen al momento posterior a la muerte: el derecho a homenajear a la persona en el momento de su muerte de forma justa y digna (Antígona), el derecho al duelo y el derecho a ser objeto y sujeto de memoria, es decir, a recordar y a ser recordado. Por eso, el Estado debe proteger los derechos que van más allá de la muerte física, y la justicia debe reparar el daño que contra ellos se ejerza.

El derecho a la memoria es también un derecho colectivo, pues los pueblos y comunidades deben tener la opción de sembrar y conservar su memoria histórica; más aún en la actualidad, cuando esta opción se presenta, ante los efectos más negativos de la globalización (los procesos que tienden a masificar y homogenizar las culturas locales a través del mercado), como una forma de resistencia y de búsqueda de caminos alternativos de desarrollo.

A raíz de estas primeras reflexiones teóricas, nos hemos dado a la tarea de formular una nueva serie de preguntas que nos permitan articular la

reflexión y la acción en un proceso de educación formal y no formal encaminado a la formación y la promoción de los derechos humanos, a partir de una propuesta de pedagogía social:

- ¿Cómo abordar en el ámbito académico los mecanismos que han conducido a naturalizar y a negar colectivamente las prácticas violatorias de los derechos humanos, que a pesar de su masividad, son invisibles para la sociedad colombiana, teniendo en cuenta la magnitud de los daños que ocasionan y las repercusiones colectivas, socioculturales, éticas y políticas que conllevan?

- ¿Cómo establecer la conexión entre la memoria histórica construida a partir de las versiones oficiales acerca de lo acontecido y la memoria invisibilizada, producto de la resistencia al olvido y la impunidad por parte de las víctimas y de organizaciones sociales que acompañamos desde diferentes perspectivas a los individuos y comunidades afectadas por prácticas violatorias de los derechos humanos?

- ¿Cómo ubicar la experiencia vital como referente legítimo y fundamental en el proceso de lectura de la realidad en torno a la problemática de los derechos humanos dentro del intercambio comunicativo que constituye la construcción del conocimiento?

- ¿Cómo hacer significativo el proceso de enseñanza de los derechos humanos a partir de un trabajo de reconstrucción de la memoria histórica del país que atraviesa la experiencia individual y colectiva?

- ¿Cómo fomentar desde el espacio académico y educativo el análisis crítico de los flujos informativos, las interpretaciones mediáticas y las elaboraciones conceptuales sobre el acontecer sociopolítico nacional?

La propuesta de la Fundación Manuel Cepeda es desarrollar una estrategia de pedagogía social de los derechos humanos encaminada a la construcción de redes sociales desde una diversidad de proyectos de educación formal e

informal que contribuyan a desmarginalizar y posicionar los temas relacionados con los derechos humanos, como también acompañar, de manera responsable, los procesos civiles que apuntan legítimamente a la búsqueda de la verdad, la justicia y la reparación integral de los daños que conlleva la violación sistemática y generalizada de los derechos humanos y la infracción del Derecho Internacional Humanitario por parte de los diferentes actores armados, legales e ilegales en Colombia.

En este sentido, consideramos que es necesario elaborar espacios de encuentro y construcción de espacios de consenso democrático frente a problemas éticos que atañen a la sociedad colombiana en su conjunto, como la defensa de los derechos de todas las víctimas del conflicto armado y la violencia sociopolítica.

Figura 1. Estrategias de manipulación mediática en el contexto histórico nacional

EL SIGLO

e comete pecado mortal al leer El Tiempo

uevos prelados de la Iglesia colombiana condenan el diario masón

cto del decreto expedido por Monseñor Luis Adriano Díaz Decreto de Mgr. Pedro M. Rodríguez

EL SIGLO

NUMERO 4.731 BOGOTA, COLOMBIA, MARTES 2 DE MAYO DE 1944

Ningún católico puede votar por el actual liberalismo colombiano

Injurias a la Iglesia y a los sacerdotes en Bogotá por leer la pastoral de Mons. Perdomo

Abrileños en la lista de

El liberalismo promovió los disturbios durante la misa

Dice mons. Crisanto Luque obispo de Tunja, al contestar una carta de los católicos

Fuente: Fundación Manuel Cepeda

Las figuras 1 y 2 hacen parte de un archivo fotográfico de la Fundación Manuel Cepeda que constituye la parte visual de un proyecto de investigación financiado por Colciencias, cuyo primer producto fue el libro *La memoria frente a los crímenes de lesa humanidad*, publicado en 1996, que es una compilación de artículos de varias organizaciones sociales, entre los cuales está el texto de la Fundación Manuel Cepeda, titulado "Dispositivos de muerte y criminalidad política". En este texto se analiza una serie de imágenes correspondientes a noticias presentadas en el periódico *El Tiempo* desde los años cuarenta[5] hasta mediados de los años noventa, con el fin de establecer cuáles son las técnicas de manipulación mediática que promueven, a nivel individual y colectivo, la polarización política y social en el contexto colombiano, a lo largo de la historia nacional.

Las dos imágenes contenidas en la figura 1 corresponden a portadas de periódicos de principios de los años cuarenta, cuando en Colombia solo existían dos diarios escritos: *El Siglo*, que pertenecía a las élites conservadoras, apoyadas por la Iglesia Católica, y *El Tiempo*, que pertenecía a las élites liberales. En estas fotografías se puede apreciar cómo la Iglesia Católica interviene en la vida política del país, exhortando a sus fieles y copartidarios a no votar por el liberalismo y a no leer, so pena de excomunión, el periódico liberal, puesto que "ser liberal se equiparaba a ser ateo o comunista, en el peor de los casos" y, por consiguiente, acometer pecado mortal por no ser un buen cristiano.

5 Algunas de las imágenes del periódico *El Tiempo*, como es el caso de la figura 1, fueron suministradas por Carlos Mario Perea (1996), autor del libro *Porque la sangre es espíritu: imaginario político en las élites capitalinas (1942-1949)*.

Figura 2. Estrategias de manipulación mediática en el contexto histórico nacional

JUDICIAL

Por el asesinato del senador Manuel Cepeda Vargas

Vinculan a hermanos de 'Rambo'

Absueltos de rebelión los dominicanos

BASURA

Una edición DEUDA

6 EDICIONES DE PERIODICO. 8 VENTANAS. 52 CAJAS DE CARTON. 1000 BOLSAS PLASTICAS. 15000 LAPICES.

Fuente: Fundación Manuel Cepeda

De los años cuarenta hacemos un salto hacia los años noventa, para mostrar cómo esa cultura de la intolerancia, promovida por los medios escritos de carácter masivo –como el diario *El Tiempo*, que tienen una gran influencia en la configuración de opinión pública nacional–, ha evolucionado a través de mecanismos cada vez más sofisticados como el lenguaje subliminal, que justifica las prácticas de "limpieza social" –exterminio, aniquilación, depuración– basadas en la idea de la "purificación".

La figura 2 corresponde a la página judicial del periódico *El Tiempo* del 31 de diciembre del 1994, cuatro meses después del asesinato de Manuel

Cepeda Vargas, quien fuera el último senador de la Unión Patriótica elegido por voto popular. Después de su asesinato, su suplente, el senador Hernán Motta Motta, fue amenazado de muerte y obligado a salir del país con su familia, para asilarse en Suiza, donde vive hasta el día de hoy. Como puede apreciarse, en la parte superior de dicha página judicial se aprecia que hay una noticia breve, relacionada con el asesinato del senador Cepeda, donde se establece la hipótesis de que los hermanos Castaño Gil –liderados por Fidel Castaño, alias "Rambo"– podrían estar involucrados en el crimen. Al lado derecho del texto escrito aparece la fotografía del mencionado senador, sentado en su escritorio, y, superpuesto a dicha fotografía, hay un fotomontaje en el que aparece un pequeño busto de Lenin, como queriendo insinuar que Manuel Cepeda Vargas era leninista; lo cual, en la sociedad colombiana, que se caracteriza por un profundo anticomunismo, moldeado colectivamente por las élites conservadoras desde la época de la guerra fría, es sinónimo de ser izquierdista radical y, por ende, terrorista. Esto, en otras palabras, equivale a decir que es un individuo indeseable, que merece ser asesinado, en aras de mantener el orden y la seguridad nacional.

En la parte inferior de la página judicial aparece una publicidad a todo color y con letras en tamaño gigante, titulada "BASURA", en la que se explica, a través de un texto que pretende ser una especie de *eslogán* ecológico, que los "ciudadanos de bien" deben aprender a reciclar los desperdicios que le hacen daño al ambiente, con el fin de generar un ambiente sano y respirable. El título del *eslogán* ecológico es: "Una acción de Vida", y lo más impactante es el doble significado que se desprende del juego de palabras que se intenta hacer al superponer la letra V a una letra B camuflada (en color blanco) debajo de la letra V de vida; es decir, una acción de "limpieza" que fue producto de un *deber*; una acción *debida*; es decir, una acción que debió ejecutarse a partir del deber de "limpiar la basura".

Este tipo de publicidad subliminal hace parte de las estrategias del Estado para legitimar la violencia contra determinados sectores sociales y políticos, fortaleciendo la estrategia de guerra como única respuesta posible frente

al conflicto, en lugar de buscar las causas de este, para desembocar en una solución política que conduzca a una verdadera paz, basada en el respeto a los derechos humanos y la equidad social.

Para nosotros "como familiares del senador Cepeda" esta imagen fue una dolorosa afrenta, por lo que decidimos demandar al periódico *El Tiempo* por hacer apología de la limpieza social. Los directivos del periódico respondieron que se trataba de una casualidad. Nosotros hicimos una investigación, revisando varias páginas judiciales del periódico en los últimos años, y comprobamos que en dichas páginas solo aparecía información relacionada con casos judiciales. Esta primera revisión nos llevó a hacer una investigación más profunda de los contenidos del periódico desde los años cuarenta hasta los años noventa, donde descubrimos una serie de aspectos relacionados con la manipulación de las noticias: el énfasis para recordar hitos y personajes históricos de determinadas formas, exaltando o minimizando los hechos, de acuerdo con la posición ideológica de los propietarios del periódico, pertenecientes a uno de los grupos económicos más poderosos del país.

Otras imágenes interesantes para analizar son las figuras 3 y 4, relacionadas con el Holocausto del Palacio de Justicia, ocurrido el 6 y 7 de noviembre de 1985 en la ciudad de Bogotá.

Figura 3. Placa conmemorativa del Holocausto de Justicia

Fuente: Fundación Manuel Cepeda

Figura 4. Nuevo Palacio de Justicia

Fuente: Fundación Manuel Cepeda

Sobre las ruinas y las cenizas del Palacio de Justicia –destruido en 1985 durante la toma y la retoma del edificio por parte de la guerrilla del M-19 y de la fuerza pública, respectivamente– fue construido el nuevo Palacio de Justicia (figura 4) como testimonio de las modalidades del olvido en el contexto colombiano, donde, sin haber hecho un proceso colectivo de duelo por lo sucedido, empezando por el esclarecimiento de la verdad de los hechos, se impuso, durante más de veinte años, la versión oficial de este acontecimiento, negándole a la sociedad el derecho a la verdad.

A diferencia de otros países y contextos, donde se hacen esfuerzos por involucrar a la sociedad civil en la decisión de cómo recordar un hecho traumático para la sociedad. Por ejemplo, en Nuevo York, en el caso del atentado contra las Torres gemelas, las autoridades, en lugar de volver a construir encima de las ruinas otras dos nuevas torres, similares a las que había, les han preguntado a las víctimas y a la ciudadanía qué tipo de construcción es necesario hacer allí, donde sucedieron los hechos: si un mural con los nombres de los muertos, si una escultura con los rostros de las víctimas, etc. Lo más interesante es que se ha suscitado el debate público frente a este hecho, generando espacios críticos acerca de la versión oficial sobre las causas y los responsables de lo sucedido en ese lugar.

La imagen en la que aparece la pequeña placa situada en un muro de la Alcaldía Mayor de Bogotá (figura 3), que queda al frente del Palacio de Justicia, resume la pugna entre la memoria y el olvido en Colombia. El texto escrito en esta placa es la versión estatal de lo ocurrido en la toma del Palacio de Justicia, los días 6 y 7 de noviembre de 1985. El grafiti con el símbolo de interrogación es el cuestionamiento y la resistencia que permanentemente hace la sociedad colombiana frente a esta versión oficial. Todos los días, durante los primeros diez años, la policía borraba el grafiti con el signo de interrogación, y personas anónimas lo volvían a dibujar, constatando su derecho a exigir la verdad a través de la estética.

La tesis central que defiende el Estado colombiano es que los únicos responsables del Holocausto del Palacio de Justicia fueron los guerrilleros del M-19, cuyo propósito, desde un principio, supuestamente fue el de incendiar los expedientes que tenían los magistrados para lograr la extradición de los narcotraficantes de la época. Sin embargo, otras versiones que desmienten y contradicen estas hipótesis salieron a la luz en el 2006, posibilitando que la Fiscalía General de la Nación reabriera el caso penal y el debate público sobre las responsabilidades involucradas, tanto en la toma como en la retoma del Palacio de Justicia, a partir de la construcción de una nueva verdad procesal en la que debe enmarcarse este hecho que partió en dos la historia colombiana.

Resumen de la propuesta pedagógica

La estrategia pedagógica implementada en el marco de la propuesta de la Fundación Manuel Cepeda Vargas apunta a generar cambios en la cultura política y las prácticas académicas, escolares y sociales de los participantes, a partir de la sensibilización y reflexión sobre problemáticas contemporáneas relacionadas con la realidad política y social mediante las vías de lo testimonial, la imagen y lo audiovisual. Dichas problemáticas están relacionadas, en primer lugar, con la vulneración de los derechos y la dignidad humana en diferentes contextos y, en segundo lugar, con los procesos de resistencia civil y construcción de la memoria histórica, encaminados a desarrollar estrategias de afrontamiento contra la injusticia, el olvido y la impunidad.

La metodología de trabajo involucra actividades pedagógicas de diversa índole, orientadas a promover la reflexión y la búsqueda de alternativas de participación que apunten a la creación de redes de acción, conformadas por diferentes actores y sectores de la sociedad civil. El diseño y la implementación de esta estrategia pedagógica de carácter integral, encaminada a la construcción de espacios de diálogo y debate frente a problemas éticos

que atañen a la sociedad colombiana en su conjunto, involucra elementos mediáticos, testimoniales y simbólicos, que deben ser los elementos centrales de un trabajo de pedagogía social de los derechos humanos y la memoria histórica en Colombia.

Tales actividades están enfocadas, en primer lugar, a la visibilización de los efectos estructurales que se derivan de la normalización de prácticas sociales e institucionales que legitiman la impunidad frente a las diferentes modalidades de victimización; y, en segundo lugar, a acompañar de manera responsable los procesos civiles que apuntan, de manera legítima, a la búsqueda de la verdad, la justicia y la reparación integral de los daños que conlleva la violación sistemática y generalizada de los derechos humanos y la infracción del Derecho Internacional Humanitario por parte de los diferentes actores armados, legales e ilegales en Colombia.

Consideramos que una de las estrategias que contribuyen a la democratización de la sociedad colombiana es una sólida formación escolar, universitaria y social, afianzada en el marco ético de los derechos humanos y el Derecho Internacional Humanitario. La finalidad de dicha formación debe estar entonces encaminada a promover la comprensión de las causas, intencionalidades, impactos y efectos particulares y generalizados de la violencia sociopolítica en nuestro país, y con ello, afianzar el reconocimiento de la legitimidad del reclamo de los derechos de todas las víctimas a la verdad, la justicia y la reparación integral, que en últimas, es un reclamo de la sociedad colombiana en su conjunto.

Estrategias metodológicas en el marco de la propuesta pedagógica, estética y política

El compromiso de los colegios, las escuelas y las universidades frente a la problemática sociopolítica en Colombia es el de ser instituciones formadoras de valores humanistas y generadoras de conocimiento crítico que permita comprender las dimensiones de los múltiples daños ocasionados por la

violencia, que afectan a la sociedad en su conjunto. Dicha comprensión involucra una toma de conciencia por parte de la academia y la escuela frente al tema de los derechos humanos y el Derecho Internacional Humanitario. Desde esta perspectiva, el papel de los centros de formación debería estar orientado a abordar activa e integralmente los problemas que engendra la grave crisis humanitaria que aqueja al país, buscando soluciones y salidas constructivas frente a estos. En esos términos, es fundamental que en los ámbitos local y nacional, la academia y la escuela se posicionen frente a la defensa de la vida, la dignidad y los derechos humanos de las víctimas directas e indirectas del conflicto. Este posicionamiento involucra una acción transformadora en el corto, mediano y largo plazo, encaminada a crear escenarios democráticos de formación.

A partir de esta propuesta pedagógica se pretende diseñar una estrategia que permita articular procesos de formación que están llevando a cabo diferentes sectores académicos, colectivos de educadores y movimientos sociales. Dicha articulación será posible a través de la organización y la convocatoria conjunta a actividades académicas, informativas, pedagógicas y culturales, orientadas a propiciar el debate público, el diálogo y el intercambio de saberes y experiencias encaminadas a promover la participación y la acción colectiva desde una pluralidad de apuestas que contribuyan a fortalecer el proceso de democratización de la sociedad colombiana.

Para ello, debe tenerse en cuenta que los flujos mediáticos que posibilitan la emisión de imágenes y contenidos, como el cine y la televisión, son dispositivos culturales que pueden contribuir a comprender aspectos, versiones y zonas de información de los procesos históricos que no son contemplados desde las fuentes tradicionales utilizadas en la reconstrucción del sentido histórico de las sociedades. Desde esta perspectiva, los dispositivos a través de los cuales las imágenes se constituyen en mediaciones para la construcción colectiva de representaciones y significados sociales pueden brindar, en un contexto pedagógico, elementos para controvertir, confrontar y poner

en evidencia el sesgo ideológico que intenta legitimar como absolutas las versiones sobre la realidad compatibles con la historia oficial.

En tal contexto pedagógico, los diferentes flujos mediáticos, principalmente las obras cinematográficas, hacen posible reconstruir críticamente el sentido del pasado y pueden constituirse en una herramienta esencial para la construcción de sentido del presente y el futuro. A partir del cine es posible realizar un análisis de la forma en que elaboramos versiones del pasado e interpretamos la memoria en nuestras relaciones cotidianas, al igual que entender cómo las imágenes, además de ser empleadas como recurso argumentativo y soporte de las versiones históricas, nos ayudan a elaborar el pasado y a reflexionar sobre la actualidad, desde la perspectiva ética de los derechos humanos.

La metodología consiste en la lectura de textos e imágenes para análisis conceptual y contextual, ensayos reflexivos, dinámicas grupales interactivas para sensibilización y reflexión sobre el problema de la alteridad, enigmas, parábolas, metáforas, cuentos, intercambio de experiencias con las víctimas como interlocutores, trabajo testimonial, cine-foros, entre otros. Las estrategias generales son las siguientes:

1. Análisis crítico de material audiovisual (de ficción y documental) relacionado con la problemática de los derechos humanos desde diferentes ángulos conceptuales.

2. Creación de espacios de diálogo e intercambio de experiencias vividas y elaboradas por víctimas de violaciones a los derechos humanos, desde diferentes lugares, en un contexto de violencia compartida, con el propósito de que los testimonios que dan cuenta de procesos y acciones de resistencia civil y construcción de memoria, desarrollados por diferentes actores sociales frente a la vulneración de los derechos humanos, se constituyan en fuentes de conocimiento, análisis del contexto sociopolítico y formulación de alternativas conjuntas de transformación colectiva.

3. Discusión de contenidos temáticos y elaboraciones conceptuales relacionadas con el papel de la propaganda política y los medios masivos de comunicación frente a la construcción de representaciones y significados colectivos en torno al acontecer sociopolítico nacional.

4. Exploración e implementación de nuevos lenguajes que involucren las vías de lo testimonial, lo audiovisual y la imagen, como alternativa pedagógica que posibilite hacer de la experiencia vital un referente legítimo para la construcción de conocimiento situado en la realidad y relacionado con la problemática de los derechos humanos. El propósito es ampliar el marco de vías de expresión y de creación, con el fin de enriquecer el diálogo y el debate entre la diversidad que encarnan los diferentes sectores de la sociedad.

Conclusiones

Considerando que la reflexión colectiva sobre la problemática de los derechos humanos y el Derecho Internacional Humanitario en Colombia debería inscribirse en el marco de un debate público y de una agenda política nacional, encaminado a buscar una solución negociada del conflicto armado en Colombia, cabe afirmar que desafortunadamente los principales medios masivos de comunicación en Colombia han logrado desvirtuar el sentido ético de visibilizar los hechos relacionados con la violencia sociopolítica, generando consensos frente a la legitimidad del uso de la violencia y la guerra para enfrentar los conflictos políticos y sociales. En este sentido, cabe agregar que los medios masivos en Colombia, en lugar de mostrar de manera ética y responsable cuáles son los enormes costos de la guerra, el olvido y la impunidad para la sociedad colombiana en su conjunto, han hecho apología del uso y el abuso de la fuerza por parte de los agentes estatales, posicionando la destrucción del enemigo interno a través de la violencia, como única salida válida para mantener la seguridad y el orden a lo largo y ancho del territorio nacional.

El consenso respecto a la legitimidad de la guerra en estas circunstancias se impone como amnesia colectiva frente a los impactos y efectos que se derivan de la violencia sociopolítica. Nelly Richards, una académica chilena que estuvo hace poco en Colombia, señalaba, por ejemplo, que el consenso forzado se experimenta en Chile como una forma de olvido. De acuerdo con Richards (1998):

> Al prohibir o distorsionar, de manera tácita o explícita, la controversia ética sobre el pasado, se está obligando a la diversidad de opiniones y criterios a no ser contradicción bajo el pretexto de la defensa del nuevo proceso institucional de supuesta democratización de la sociedad.

El consenso forzado es, en estas circunstancias, una técnica del olvido, la cual es complementada por el mercado y la publicidad que, con su omnipresencia, copan todos los espacios públicos y cotidianos. De igual modo sucede con el perdón, que se pretende sea considerado como parte del pacto de reconciliación nacional, sin que haya habido previamente procesos de justicia que parten del reconocimiento público de la verdad acerca de los múltiples daños ocasionados a las víctimas y acerca de las diversas responsabilidades involucradas en los hechos generadores de estos daños. En este sentido, en Colombia, al igual que ocurrió en Chile con muchos de los casos de violación a los derechos humanos, se quiere que los delitos de lesa humanidad cometidos en el pasado reciente queden en la impunidad total, y para justificar esa salida, contraria a todo principio de derecho y al mismo principio de realidad, se esgrime el argumento de que en Colombia estamos en una situación de transición.

Referencias

Becerra, C. (2006). Los derechos de las víctimas. La memoria y la resistencia al olvido. Cátedra Internacional Ignacio Martín Baro: "Historia, Memoria y Ciudadanías". Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, Facultad de Psicología.

Blanco, A. et ál. (2004). *Psicología y derechos humanos*. Barcelona: Icaria.

Blondel, C. (1928). *Psicología colectiva*. México: Compañía Editora Nacional.

Calveiro, P. (2006). *Poder y desaparición: los campos de concentración en Argentina*. Buenos Aires: Colihue.

Cepeda, I. (2008). Entrevista realizada por la Fundación Comité de Solidaridad con Presos Políticos. Recuperado de http://www.comitedesolidaridad.com/index.php?option=com_content&task=view&id=21&Itemid=34

Cepeda, I. y Girón, C. (2005). *La segregación de las víctimas de la violencia política*. Bogotá: Universidad de los Andes.

Chomsky, N. (1995). El control de los medios de comunicación. En *Cómo nos venden la moto*. Barcelona: Icaria.

Cruz, M. (2007). *Acerca de la dificultad de vivir juntos. La prioridad de la política sobre la historia*. Barcelona: Gedisa.

Del Río Sánchez, Á. (2007). La memoria histórica en escena, demandas y movimientos sociales. En *La recuperación de la memoria histórica, una perspectiva trasversal desde las ciencias sociales*. Sevilla: Centro de Estudios Andaluces.

Fernández Christlieb, P. (1991). *El espíritu de la calle. Psicología política de la cultura cotidiana*. México: Universidad de Guadalajara.

Gómez Müller, A. (2008). *La reconstrucción de Colombia. Escritos políticos*. Medellín: La Carreta.

Halbwachs, M. (2004). *Los marcos sociales de la memoria*. Barcelona: Anthropos.

Isaza, J. y Campos, D. (2008). Algunas consideraciones cuantitativas sobre la evolución reciente el conflicto en Colombia. Recuperado de http://www.dhcolombia.info/IMG/pdf_ConflictoColombiano.pdf

Jelin, E. (2002). *Los trabajos de la memoria*. Madrid: Siglo XXI.

Jelin, E. (2005). Exclusión, memorias y luchas políticas. En *Cultura, política y sociedad. Perspectivas latinoamericanas* (pp. 219-239). Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.

Lira, E. (2000). Verdad, justicia e impunidad. Memoria, perdón y olvido. En Vázquez, J. J. (Coord.). *Psicología social y liberación en América Latina*. México: Universidad Autónoma Metropolinata Iztapalapa.

Martín-Baró, I. (s.f.). *Psicología social de la guerra: trauma y terapia*. San Salvador: UCA.

Mendoza, J. (2007). Reconstruyendo la guerra sucia en México: del olvido social a la memoria colectiva. *Revista Electrónica de Psicología Política,15*(5). Recuperado de http://pepsic.bvs-psi.org.br/scielo.php

Movimiento de Víctimas de Crímenes de Estado (Movice) (2008). Centro cultural para la memoria y la dignidad (documento interno de trabajo).

Samayoa, J. (1990). Guerra y deshumanización: una perspectiva psicosocial. En Martín-Baró, I. (Comp.). *Psicología social de la guerra: trauma y terapia*. San Salvador: UCA.

Todorov, T. (2008). *Los abusos de la memoria*. Barcelona: Paidós.

Uprimny, R. et ál. (2006). *¿Justicia transicional sin transición? Verdad, justicia y reparación para Colombia*. Bogotá: Centro de Estudios de Derecho, Justicia y Sociedad - Anthropos.

Vázquez, F. (2005). Construyendo el pasado, la memoria como práctica social. En *Psicología social en la posguerra*. San Salvador: UCA.

Vidales, R. (2008). *Análisis de la recuperación de la memoria colectiva de las víctimas de crímenes de Estado como una lucha política y como un problema para la política social* (tesis de grado). Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.

Memoria, derechos humanos y reparación: ¿qué priorizar desde la mirada de la sociología histórica?

*Richard Ducón Salas**

A modo de introducción: historia y derechos humanos

En el presente escrito se quiere ofrecer una reflexión que indaga sobre la memoria, los derechos humanos, la historia y la reparación de las víctimas. La exposición de sus contenidos hace parte de una elaboración en la que se cruzan dos caminos de trabajo académico: por un lado, los desarrollos investigativos, desde la teoría histórico-genética, sobre el pensamiento y la memoria; por otro, el estudio interdisciplinario en el que se me ha permitido participar dentro del proyecto "Seguimiento al Impacto de las Sentencias de la Corte IDH en su Componente no Patrimonial en los Casos de Colombia", liderado desde la línea "Derecho y Sociedad" de la

* Licenciado en Ciencias Sociales de la Universidad Pedagógica Nacional, Colombia. Magíster en Historia y Sociología de la Universidad Nacional de Colombia. Candidato a Doctor en Historia de la misma universidad. Docente e investigador de la Facultad de Sociología de la Universidad Santo Tomás. En la actualidad se desempeña como director de la Maestría en Planeación para el Desarrollo. Correo electrónico: richardducon@usantotomas.edu.co

Maestría de Derechos Humanos y compartido por los grupos de investigación de la Maestría en Psicología Jurídica y la Facultad de Sociología de la Universidad Santo Tomás.

Bien se ha considerado que la promulgación de los derechos humanos en 1789 es una realización laica propia de la "razón ilustrada", que hereda del cristianismo la capacidad del hombre de "levantarse en nombre de la verdad" (Galvis, 2003), pero que como hecho histórico y realidad social de la modernidad actual, los derechos humanos plantean un verdadero problema. Podemos recordar que desde el momento en que se empezó a poner en juego el desplazamiento "del derecho de Dios al derecho del ciudadano" han sido reiteradas e insistentes las reclamaciones de justicia para todos y por igual (Castillo, 2007).

Igualmente, en el marco de la transición moderna se quiso sostener la idea de comunidad como "algo sustancial" de cuya pérdida surgía la amenaza del caos, y con este, la guerra de todos contra todos. Con la conservación de la lógica del sujeto que miraba la comunidad de esta manera se consideró que si el juicio humano fracasaba, se ponía en riesgo el conocimiento, pues "el hombre estará incapacitado para actuar y debe dejar todo tal como está" (Dux, 2005). No obstante, en este proceso se terminó por fundamentar el encuentro de la lógica secular y la lógica funcional-relacional que le daría nueva validez a lo normativo (Dux, 2005).

En perspectiva histórica, la *autonomía* del ser humano en diferentes épocas y marcos institucionales ha comprendido la definición de su destino, la afirmación de su libertad y su ética-política a partir de la relación con sus comunidades. Así, el aumento del carácter reflexivo del sujeto se ve en el grado de *conciencia* logrado de las competencias de organización. La recuperación que se hizo de dichos postulados que fundamentaban el individuo en la *autonomía* de la razón y la naturaleza social sirvieron de base a los proyectos de los Estados democráticos modernos.

En la sociedad moderna hay un aumento de las competencias de organización y del proceso de dominio de la naturaleza, lo que establece una relación con el proceso de conciencia de autonomía. En esta edad histórica, estas premisas exigen ver la transición del sujeto en relación con la sociedad en cambio y en la pérdida de la dureza ontológica del mundo, es decir, un mundo incierto.

Con la modernidad se dio una mayor influencia de los procesos sociohistóricos sobre los sistemas de socialización que influencian de manera directa la construcción de lo cognitivo: los procesos se fusionan. La recuperación de los principios políticos (autonomía, igualdad, legislación común, libertad) se dio a través de la filosofía y la educación –incluyendo el pensamiento religioso–, lo que junto a las otras formas interpretativas del mundo generó el debate sobre postulados en los que se consideraba "que la primera ley natural es la razón, mediante la cual los seres humanos establecen las normas que rigen su conducta frente a la sociedad y el estado" (Galvis, 2003, p. 20). Este tejido permitió el desarrollo del sistema jurídico y su clave en la *jus gestium*, hecho anotado como eje central en el desarrollo de los derechos humanos.

Al converger radicalmente todo conocimiento en los hombres, se encuentra que la antigua práctica de crear una divinidad para cada cosa sea vista como obra del hombre: el sujeto entra en un proceso de desencantamiento y de disolución de una ética premoderna que no comprendía al individuo en su profunda relación con su ser genérico. Hay que subrayar que en la espiritualidad del hombre, lo normativo asume en cierto modo una naturaleza propia: *la de ser obligatoria:* "Todavía en la reflexión filosófica de nuestros días se ha dicho que el proceso de desarrollo de la normatividad de la convivencia social debe ser derivado de la religión" (Dux, 2005).

El hombre moderno puede comprender que él mismo es el constructor de sus formas culturales de vida, experimentándose como alguien que en su vida ha salido de la naturaleza. Se puede señalar que este tipo de conciencia

no aparece con la modernidad, pues se han encontrado documentos prehispánicos que se refieren a la conciencia de esta autonomía frente a formas míticas que determinan la acción del hombre.

De otra parte, la configuración de la democracia como la concebimos hoy revela un contexto en el que la cultura genera las condiciones para consolidar una concepción de los derechos humanos que resalta al individuo, la sociedad y el estado. La legalidad de la democracia exalta el poder de la autoridad de la ley en la medida que garantizaría el equilibrio entre los estamentos mencionados.

Hoy el entendimiento de los derechos humanos recorre distintas maneras de acercamiento, de acuerdo con los intereses y valores que representan desde los principios inherentes a toda persona en el que descansa la dignidad humana. La discusión sobre su universalismo hace que la perspectiva diferencial se construya en una apuesta necesaria para su materialización, abarcando todas las personas y los pueblos sin distinción de cultura y género. Su aplicación y eficacia estarían en una perspectiva diferencial, donde temas como la reparación por violación de derechos humanos contienen garantías aseguradas por los Estados, y su violación contiene la reparación de forma equitativa, mediante la restitución de manera especial en virtud de las características, necesidades e intereses del grupo social del que la víctima es parte, superando cualquier instrumentalización jurídica susceptible de manipulación.

En una consideración desde la política pública se puede determinar si la intensión es ampliar la perspectiva, y en este sentido habría que ver cómo se han instrumentalizado o en qué puntos y cuáles riesgos enfrenta tal asunto y la funcionalidad que puede darle el Estado a los derechos (una mirada más liberal del Estado sobre estos); es decir, debe pensarse un marco que garantice la aplicación de los derechos, no solo en las garantías legales sino sociales que están en la línea de la historia de esos derechos. En esta dirección es

necesario ver cómo desde los movimientos y las organizaciones sociales se ha presionado para el surgimiento y aplicación de los derechos humanos.

La solución de los conflictos sociales y políticos sugiere un análisis vinculado a las políticas públicas y a los procesos de participación de las organizaciones. De allí que en los estudios sociológicos que abordan estas temáticas surja el interés por estudiar la construcción de las políticas públicas y de los procesos participativos para orientar los desarrollos autónomos; asuntos que se han convertido en un aspecto importante pero poco estudiado en relación con los conflictos culturales generados por la dinámica de la guerra en Colombia. En este sentido es relevante abordar el problema de la participación y la tensión que puede surgir con la manera en que desde la política se han querido implementar los derechos humanos.

Las políticas públicas se han definido como sistemas de atributos y dispositivos que hacen posible un gobierno; en este sentido, por su naturaleza expresan las relaciones de poder, la autoridad y la institucionalidad. En pocas palabras, los diferentes componentes de la política pública, en conjunto con la pretensión del ejercicio de los derechos y de la reparación de las víctimas, deben funcionar como un sistema que contribuya al bien común, al igual que deben verse como una construcción social y cultural cuya expresión en el saber adquiere diferentes formas y adaptaciones en unas condiciones materiales e históricas determinadas.

Las víctimas y la resignificación de la reparación

En esta dirección, el conocimiento sobre la reivindicación de las víctimas del conflicto armado en Colombia debe propender a la búsqueda de las subjetividades, de la construcción de la identidad cultural y de las nuevas estructuras comunicativas, reivindicando lo municipal, es decir, la reconstrucción social a partir de los intereses individuales y colectivos locales y regionales.

En la perspectiva sociohistórica se tendrá igualmente que recurrir a las maneras en que las comunidades vinculadas a los procesos de reparación reconstruyen sus relaciones, sus dinámicas económicas y culturales, además del uso de la memoria individual y colectiva en relación con el impacto de las sentencias en la percepción de las víctimas.

La continuidad de la tradición cultural permite que las comunidades de manera autónoma re-creen los sucesos del conflicto y se expresen sobre cómo lo vivieron y viven. En este sentido, *la memoria,* y específicamente su relación con la historia, permite enfocarse en el reconocimiento del sujeto activo en relación con la historia oral. La memoria individual y colectiva se asume como instancias básicas y permite reconocer los testigos vivos de los conflictos, superando la historia oficial y generando una historia "desde abajo".

Para el estudio sociológico es necesario recurrir a las dinámicas asociadas a los procesos de reparación, a partir de la reconstrucción de las relaciones y la memoria sobre el hecho o el conflicto ocurrido, para que estos no queden simplemente en el "olvido", y se pueda transmitir, mediante las prácticas culturales tradicionales, todo lo que se ha vivido, a fin de evitar que se repita.

Es importante que las personas vulneradas resignifiquen sus prácticas sociales después de haber enfrentado un conflicto tan fuerte como el que se vive en el país: pero esta reorientación no es únicamente desde su propia concepción, sino todo lo contrario: es necesario construir una serie de pactos sociales a través de las prácticas simbólicas que representan a una comunidad, a un grupo, como lo son construir nuevas narrativas alrededor de la transgresión cometida, un discurso consolidado sobre las experiencias para que las víctimas logren un lugar y un sentido de pertenencia reivindicando la red social a la que se vincula.

Sin embargo, decir la verdad sobre el pasado no significa que se ha reconstruido el acontecimiento que se ha perdido o se ha olvidado, sino que es

necesario reconocer y apropiarse de su significado, de sus implicaciones en la historia, donde no solo sirva como recordarlos y contarlos, sino que es necesario reparar las implicaciones morales y simbólicas que el suceso haya logrado causar, sin dejar de lado que al volver a hablar de este tema se puede abrir o revivir un trauma o duelo, lo que impide que este momento se supere y se retome.

Según Wachtel (1999), lo que cambia, lo que puede cambiar con el registro de una historia son los énfasis de la memoria y los juicios de valor que se van acomodando dentro de una "lógica retrospectiva", dependiendo de su experiencia y manifestado por relatos cuyos recuerdos varían, estableciéndose así una relación entre el relato y el prisma de la vida individual. Teniendo en cuenta que la memoria siempre parte del presente para retroceder en el tiempo, se tienen que examinar las etapas por las que atraviesa: de elaboración, conservación y surgimiento del recuerdo, de tal manera que se pueda asumir una crítica histórica más firme (Wachtel, 1999).

La memoria se perpetúa a través de los sujetos de un grupo social, y los cambios se dan con un trasfondo de continuidad, por medio de un vínculo vivo que actúa de generación en generación, asumiéndose el grupo social como redes de complementariedad. De tal forma, la estructura del grupo termina definiendo la memoria, y las transformaciones de la memoria colectiva quedan sujetas e inscritas a la lógica de un sistema y dependiendo de las relaciones de poder.

La memoria, la historia y la ancestralidad

Incorporando en nuestro análisis el caso ya mencionado de los nasas (conocido pueblo indígena, llamado también "paeces del suroccidente colombiano") y los nuevos sentidos históricos y políticos que ellos mismos han elaborado históricamente sobre las memorias y experiencias, retomamos a Espinosa (2009):

> Estos indígenas recrearon una concepción moral del recuerdo (memoria moral) en torno a las injusticias pasadas, que retenía la vigencia de los agravios históricos contra sus pueblos y, de manera simultánea, respondía al sufrimiento colectivo, a la injusticia, al despojo territorial y a la opresión en el presente, mediante una acción colectiva de resistencia, militancia y movilización política. Las prácticas colectivas de juntar recuerdos, los actos de rememorar y memorizar situaciones, testimoniar experiencias y recordar figuras y hechos del pasado cumplieron un rol central en este proceso, que debe ser entendido no solo en su aspiración de lucha indígena unificada sino también en su práctica multilocalizada y en sus diferentes escenarios lingüísticos y culturales (p. 22).

Con la tortura y la estigmatización, la violencia sobre los líderes de organizaciones sociales y políticas se constituyó en una estrategia de control y poder de los victimarios. Uno de los casos en el que se reconoció este tipo de hecho y la pérdida de uno de estos líderes fue el de Germán Escué Zapata, en el cual la Corte Interamericana de Derechos Humanos sostuvo que significó un daño a la colectividad Páez (Corte IDH, Sentencia de Fondo Reparaciones y Costas, 4 de julio de 2007).

La interpretación sociológica debe recurrir al contexto, a lo que posiblemente ha cambiado respecto a los hechos de victimización, a los patrones de violencia contra los pueblos indígenas del Cauca. No se puede perder de vista que la ejecución de Germán Escué Zapata se dio en un periodo histórico donde la presión sobre la tierra venía en aumento. Las cifras de concentración de la tierra se suman a una política que no representó un impacto representativo en la redistribución de la tierra y la riqueza.

El conflicto armado en el Cauca tiene un componente territorial profundo en el que se pone en condición de vulnerabilidad el derecho a la autonomía de los resguardos, los cabildos y sus formas de organización para la resistencia pacífica. Es claro que históricamente para los nasa esta lucha hace parte de una historia de larga duración que incluye el uso de la Ley 89 de 1890,

pasando por la Quintinada de comienzos del siglo XX, el movimiento armado Quintín Lame, hasta las movilizaciones de la minga a nivel local y nacional. Se ha hecho evidente que la acción violenta contra los indígenas está relacionada con elementos "ejemplarizantes" para debilitar la voluntad de las bases sociales con instrumentos de terror.

En esta dirección, el análisis propuesto pretende dar pautas para el entendimiento de las interdependencias que no separan a los sujetos de los conflictos, por lo que nos permite aclarar lo que está pasando con el pensamiento y la memoria como uno de sus dispositivos más poderosos. Se quiere resignificar la memoria más allá del puro recuerdo; se plantea indagar alrededor de la cuestión sobre lo que hace posible la transformación de la condición humana y la manera en que puede lograrse en un mundo donde la muerte ya no es un acontecimiento.

La memoria integrada a los análisis permite la contrastación con las teorías y pone a disposición la base empírica de las prácticas de las víctimas y sus sociedades, se viabiliza la obtención de conocimiento a partir de las experiencias de las víctimas y permite la reflexividad de los investigadores.

Desde este enfoque se espera tener un impacto en las luchas por la historia, en la medida en que debe mirarse en la dialéctica entre la memoria y el olvido, en lo que significa potenciador para la vida, o en otras palabras, dirigirse a la potencia creadora. Con la elaboración de la memoria como relato moral, se ve la posibilidad de reparar en aras de propender a la justicia y la verdad, es decir, reconocer a la víctima como sujeto moral. Algunos estudiosos del tema –como Alejandro Castillejo– precisamente afirman que existen "historias vetadas en la ley de víctimas", y nos ubica nuevamente en que la manera de entender el futuro y el presente está en el pasado.

El reconocimiento que una sociedad y un Estado puedan hacer de los hechos y de la reparación integral a las víctimas puede traer consigo la participación de las víctimas reconociendo la diversidad cultural, respetando las costumbres y las lenguas. En el caso mencionado de Escué Zapata, se dejó

abierta la posibilidad de que el Estado generara un cambio de conciencia, no solo en cuanto la necesidad de una mayor eficacia en las investigaciones, sino en el reconocimiento del "otro" como sujeto de derechos.

Precisamente, sobre las transformaciones históricas y la constitución de identidades en formas culturales que atan la memoria moral, se puede abordar en esta dirección el cambio de las prácticas y las narraciones testimoniales de nasas, pijaos y guambianos:

> Esta memoria moral, parafraseando a Mate (2003), trae a la escena política el problema de la justicia y lo carga de sentido a partir de la memoria de injusticias pasadas que se han transformado en situaciones de injusticia, exclusión y desigualdad estructural en el presente. En otras palabras, estas memorias nos hacen ver que "de la realidad forma parte también algo que no existe", algo olvidado que ha quedado en el camino, que es invisible, cuyo residuo es el sufrimiento. La memoria moral no es tanto recordar el pasado sino actualizar la realidad de eso que Mate llama la historia passionis. En sus planteamientos sobre una teoría anamnética de la justicia o de la justicia como memoria, Mate (2003, p. 30) plantea que "la injusticia es la historia *passionis* de la realidad emergente" (Espinosa, 2009, p. 30).

Otro caso que nos interesa es el de las víctimas sobrevivientes de la masacre de Bahía Portete, de la organización Wayuu Munsurat, en el cual su proceso de reparación se centró en el "volver a habitar" mediante los *yanamas* (encuentros de cinco días para recordar lo sucedido y testimoniar acerca de lo que continúa sucediendo en Bahía Portete). En dicha orientación se trata de la resignificación del lugar, como una forma de "volver a estar ahí" desde el hacer lo cotidiano frente a la

> continuidad en los actos de violencia contra los indígenas de La Guajira, convivencia entre militares y paramilitares, militarización del territorio indígena, desmantelamiento de las viviendas abandonadas, retirando

> tejas, tanques de agua y puertas y pretendiendo con ello, como decía Débora, "desdibujar del paisaje la memoria de la existencia en las moradas" (CNRR, 2009, p. 140).

En los *yanamas* se vuelve a caminar el territorio, las casas "violadas, adoloridas y maltratadas", con la presencia de una mujer *piache* que limpia el territorio de las malas energías con sus "poderes sobrenaturales y maneja la comunicación entre el mundo social y el natural". Se sostiene que esos días se convierten en

> espacios para realizar duelos colectivos, recordar lo sucedido y volver a habitar, poco a poco, los lugares que quedaron marcados por la violencia y a los cuales se espera volver algún día. Los yanamas propician una forma de reparación social mediante los actos de recordar y reflexionar sobre lo que pasó y sigue pasando (CNRR, 2009, p. 144).

Según la CCNRR, es un acercamiento a las políticas y poéticas de la memoria con perspectiva de género y étnica, lo que complejiza el debate sobre la reparación, la reconciliación y la justicia. Entendiendo, a su vez, que las prácticas y los significados culturales se encuentran instaladas en un "*juego de saberes y emociones*" que violentan las lógicas culturales. Es decir, en este caso no se entienden las memorias como entidades fijas sino inscritas en relaciones de poder mediadas por experiencias subjetivas compartidas.

En el estudio del CNRR (2009) se expresa:

> Estas luchas indígenas se pueden leer a la luz de lo que Reyes Mate denomina "justicia anamnética". El concepto se refiere a la memoria de un sufrimiento que actualiza la conciencia de las injusticias pasadas, es decir, una memoria que puede ser en sí misma un acto de justicia. El legado de violencia histórica en el que han vivido los Wayuu hace parte de sus luchas colectivas actuales y de sus agendas de futuras movilizaciones (p. 147).

Como se expresó al inicio del escrito, se ha transformado también la subjetividad y se han alterado los escenarios de la vida cotidiana con representaciones sociales vinculadas al silencio y al temor que recrean el olvido y las memorias silenciadas; en cierta medida, se reproduce la violencia en el "olvido" y el silencio del trauma y de los hechos. Este comportamiento influye en la toma de decisiones y de elecciones, es decir, en la experiencia política.

A la luz de este acercamiento conceptual y de los casos de víctimas, se entiende la pertinencia de recurrir a las maneras en que las distintas comunidades vinculadas a los procesos de reparación a partir de las sentencias reconstruyen sus relaciones, sus dinámicas económicas y culturales, además del uso de la memoria individual y colectiva. En este sentido, el aspecto relevante puede alcanzarse en la medida que se remite a nuevos ámbitos y valores, a la memoria como elaboración o construcción, a la historia de la experiencia a través del testimonio y acción de las víctimas y sus grupos sociales, como del análisis de las iniciativas alrededor de su propio ser, de la vida cotidiana, de la apropiación de los espacios a través de sus saberes y apropiación de los conocimientos externos.

Desde esta perspectiva, el interés se centra en la manera como en la sociedad de la guerra puede darse una mayor autoconciencia, tanto de las mismas víctimas como de la sociedad en general sobre la realidad ontológica del pueblo, en la medida que aumenta el poder de la organización social y su disposición sobre el mundo natural (Ibarra, 2005).

Ha resultado sensible la manera como en ocasiones el cumplimiento de las sentencias por parte del Estado puede limitar en alguna medida la acción reparadora de las víctimas. En las reparaciones simbólicas (se puede ver en el caso de Escué Zapata) se ha incluido, por ejemplo, la publicación de la sentencia en español y en nasa yute, "para que todos sus integrantes puedan tener acceso a las sentencias", como efectivamente se hizo; pero a la vez, se hace evidente en las declaraciones oficiales la intención de instalar un "sinsentido" de la sentencia. Aunque se afirme que estas medidas se

han cumplido, al menos parcialmente, en realidad terminan excediendo el tiempo en relación con el momento de los hechos: no es lo mismo cuando se repara al poco tiempo de los sucesos o de las sentencias, que cuando se deja pasar un periodo de tiempo bastante largo. Además, a situaciones como las mencionadas se suma el hecho de ver cómo se publican solo fragmentos o partes de lo convenido con las comunidades o familiares.

En otras medidas atinentes a lo simbólico, como las placas o los monumentos, con miras a la recuperación de la memoria de una persona, o como en el caso en mención de un líder indígena –al cual se quiere enaltecer–, el tiempo puede pasar o se puede sustituir por otro recurso simbólico, pero se hace sin el reconocimiento de las condiciones culturales y sociales de las víctimas.

Finalmente, con la realización de los derechos humanos debe darse una mayor influencia en los procesos sociohistóricos, en los sistemas de socialización que influencian de manera más directa la construcción de lo cognitivo, de los procesos sociales que se fusionan, de los cambios políticos. Con la participación de la academia y el acompañamiento a las organizaciones y las víctimas del conflicto, las investigaciones interdisciplinares pueden propiciar un salto cualitativo en el dominio de los procesos y los componentes de la política pública y los derechos humanos, con miras a darles otro significado y uso, a la vez que no solo puedan explicarse sino comprenderse. Una interpretación desde la sociología histórica, en este sentido, persigue los contenidos culturales y los valores en un desarrollo histórico que incorpora los mediadores esenciales del cuerpo social y, a la vez, nos otorga indicadores de la dirección del desarrollo que la sociedad está emprendiendo. Ello nos permite identificar lo que posibilita los esquemas de pensamiento: los tránsitos de la acción organizativa como resistencia a la lógica del despojo y la impunidad.

Referencias

Bello, M. N. et ál. (2005). *Bojayá, memoria y río. Violencia política, daño y reparación*. Bogotá: Unibiblos.

Castillo, J. M. (2007). *La Iglesia y los derechos humanos*. Bilbao: Desclée de Brouwer.

Comisión Nacional de Reparación y Reconciliación (CNRR) (2009). *Memorias en tiempo de guerra. Repertorio de iniciativas*. Bogotá: Punto Aparte.

Dux, G. (2005). El hombre en el cambio de los tiempos. En *La lógica de la teorización del sujeto. En busca de nosotros mismos*. Guadalajara: Universidad de Guadalajara.

Galvis Ortiz, L. (2003). *Comprensión de los derechos humanos. Una visión para el siglo XXI*. Bogotá: Aurora.

Ibarra García, L. (2005). *La lógica de la teorización del sujeto. En busca de nosotros mismos*. Guadalajara: Universidad de Guadalajara.

Jelin, E. (2001). *Los trabajos de la memoria*. Barcelona: Siglo XXI.

Papacchini, Á. (1997). *Filosofía y derechos humanos* (3.ª ed.). Cali: Universidad del Valle.

Ricœur, P. (2004). *La memoria, la historia, el olvido*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Wachtel, N. (1999). Memoria e historia. *Revista Colombiana de Antropología, 35*.

Esta obra se imprimio
en Hographics impresores
Bogotá, Colombia.
2013