

Etnografías contemporáneas Trabajo de campo

Colección  Semilleros

Etnografías contemporáneas

Trabajo de campo

Myriam Jimeno
Sandra Liliana Murillo
Marco Julián Martínez
Editores



UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA

SEDE BOGOTÁ

FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS

CENTRO DE ESTUDIOS SOCIALES - CES

BIENESTAR UNIVERSITARIO

GRUPO DE INVESTIGACIÓN CONFLICTO SOCIAL Y VIOLENCIA

Bogotá, D. C., Colombia, diciembre de 2012

Etnografías contemporáneas: trabajo de campo / eds. Myriam Jimeno, Sandra Liliana Murillo, Marco Julián Martínez. – Bogotá: Universidad Nacional de Colombia. Facultad de Ciencias Humanas. Centro de Estudios Sociales (CES), 2012
316 pp. -- (Colección Semilleros; 4)
Incluye referencias bibliográficas
ISBN : 978-958-761-332-2
I. Etnología - trabajo de campo 2. Antropología - Investigaciones 3. Investigación social - Metodología I. Jimeno Santoyo, Myriam, 1948- II. Murillo, Sandra Liliana, 1980- III. Ramírez, Marco Julián, 1980-
CDD-21 301 / 2012

Etnografías contemporáneas. Trabajo de campo

© 2012, Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas
Centro de Estudios Sociales (CES)
Bienestar Universitario
Grupo de Investigación Conflicto Social y Violencia
© 2012, Myriam Jimeno, Sandra Liliana Murillo, Marco Julián Martínez (editores)
© Varios autores

Sergio Bolaños Cuéllar, **decano**
Jorge Rojas Otálora, **vicedecano académico**
Luz Amparo Fajardo, **vicedecana de investigación**
Jorge Aurelio Díaz, **profesor especial**
Ángela Robledo, **profesora asociada**
Yuri Jack Gómez, **profesor asociado**

Preparación editorial
Centro de Estudios Sociales (CES)
cesed_bog@unal.edu.co
Yuri Jack Gómez, **director del CES**
Juliana González Villamizar, **coordinadora editorial del CES**
Diana Catalina Hernández, **correctora de estilo**

Centro Editorial
Esteban Giraldo González, **director**
Jorge Enrique Beltrán Vargas, **coordinador editorial**
Diana Murcia Molina, **coordinadora gráfica**
Diseño de colección: Centro Editorial, **departamento de diseño**

En la cubierta: *Territorio Kitek Kiwe*. Mapa elaborado por la comunidad *Kitek Kiwe* en el marco de los conversatorios de la memoria realizados en abril de 2010.

Se prohíbe la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio sin el permiso previo por escrito de los titulares de los derechos correspondientes.
Impreso en Colombia

Contenido

MYRIAM JIMENO	
Introducción. El método antropológico en el contexto local	9
MYRIAM JIMENO, ÁNGELA CASTILLO Y DANIEL VARELA	
Experiencias de violencia, etnografía	
y recomposición social en Colombia	19
MARÍA JIMENA LÓPEZ LEÓN	
Orden paramilitar y violencias contra las mujeres.	
Apuntes de un análisis sociocultural	45
ANA MERCEDES SÁNCHEZ RAMÍREZ	
La memoria en escena y el Movimiento Nacional	
de Víctimas de Crímenes de Estado	73
CRISTIAN CAMILO TRIANA	
Investigar las emociones: antecedentes, retos y perspectivas	99
JOHANNA WAHANIK	
La evocación sensorial y las puestas en escena como experiencias	
de investigación e intervención antropológicas	135
JIMENA TRUJILLO MOLANO	
Escribir sobre lo intangible. Vivir lo sagrado	181
SANDRA LILIANA MURILLO	
Una heroína sobre la red	209
DANIEL VARELA Y ÁNGELA CASTILLO	
Etnografía en procesos de intervención social:	
reflexiones metodológicas	241
CÉSAR FERNANDO TORRES	
Si no se vive, no se sabe lo grande que es.	
Metodología aplicada a un estudio de barras bravas	277
AUTORES	309

Introducción: el método antropológico en el contexto local

MYRIAM JIMENO*

Profesora Titular

Universidad Nacional de Colombia

Hacer trabajo de campo ha sido la marca distintiva del quehacer antropológico por lo menos desde una centuria atrás. Pero hacer trabajo de campo hoy significa enfrentar los nuevos contextos socioculturales y políticos en los que se inscriben los sujetos de estudio y nosotros mismos. Implica manejar nuevas metodologías para una variedad de procesos en los que lo personal e impersonal, local, nacional y global se entrelazan de maneras complejas y le dan un contenido peculiar, tanto a la observación como a la participación. Ya no se puede hacer trabajo de campo con la fresca inocencia de muchos pioneros de la antropología: ahora debemos acordar cuál será nuestra relación en campo, ¿seremos “colaboradores” (Rappaport: 1-31), “cómplices” (Marcus: 86-108), “acompañantes” (Jimeno, 2011), o actuaremos desde nuestra perspectiva como “antropólogos ciudadanos” (Jimeno, 2008: 72-89)? ¿Qué implica trabajar en el contexto local colombiano? ¿Cómo lo resuelven los jóvenes que recién se inician en la tarea de investigar?

En la introducción a los riesgos del trabajo de campo Jeffrey A. Sluka (117-221) dice que el trabajo de campo no está exento de tensiones, dilemas, conflictos, riesgos y aún hostilidad letal. Bien lo sabemos los antropólogos y todos los trabajadores de campo en Colombia. De allí el interés por explorar estos interrogantes desde la experiencia de jóvenes estudiantes de antropología en la Universidad Nacional de Colombia.

* Correo electrónico: msjimenos@unal.edu.co

Los trabajos de investigación fueron realizados bajo mi dirección en la secuencia curricular del Laboratorio de Investigación al Seminario de Trabajo de Grado dictada por mí en varias ocasiones entre los años 2006 y 2008. Estas asignaturas se toman en octavo y noveno semestre del pregrado de antropología en la Universidad Nacional y tienen como fruto los trabajos finales de grado. La secuencia sigue un proceso pedagógico que he realizado por muchos años y que consiste en partir de un problema de investigación seleccionado por cada estudiante. Los problemas son discutidos y afinados dentro del grupo de estudiantes, que actúa como un conjunto de crítica, apoyo y estímulo. Luego, cada estudiante diseña su abordaje metodológico específico y sus instrumentos de trabajo (que pone a prueba en varias estadias de campo en el escenario etnográfico elegido), para después relatar sus avances y dificultades al grupo. El grupo sigue al estudiante en el proceso posterior de diseñar categorías para registro y análisis, discute finalmente el diseño de escritura y los resultados de conocimiento, y lo acompaña en lo posible hasta su presentación en público (ahora tan reducida en los programas de pregrado). El núcleo del proceso es el trabajo progresivo en grupo, partiendo de problemas de investigación individuales, a lo largo de entre dos y tres semestres académicos.²

2 Este proceso pedagógico se materializó por primera vez en el título *Etnografías contemporáneas. Otros sujetos, otras aproximaciones en la labor antropológica* (2003), editado por mí, junto con Andrés Leonardo Góngora Sierra, Marco Julián Martínez Moreno, Claudia Patricia Rivera Amarillo y Manuel Alejandro Rodríguez Rondón, y apoyado por la Vicedecanatura de Bienestar Universitario de la Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad Nacional de Colombia. El libro entre manos contó también con el apoyo de Bienestar Universitario de la Facultad de Ciencias Humanas. Agradecemos especialmente a su directora, María Elvia Domínguez Blanco, por su gestión e interés en esta publicación.

Los textos seleccionados ofrecen una mirada múltiple sobre la forma en que cada uno de los estudiantes resolvió la elección de instrumentos de observación y análisis para comprender problemas específicos que provocaron su curiosidad, cómo usaron estos instrumentos y las dificultades que enfrentaron. Añadí al inicio un artículo escrito en coautoría con Ángela Castillo y Daniel Varela que recoge reflexiones sobre el papel de la etnografía en nuestro trabajo de investigación sobre las víctimas de la violencia en el Cauca. El conjunto deja ver los resultados y el ingenio de quienes se aventuran por primera vez a utilizar los instrumentos investigativos de la tradición antropológica, en un contexto que los desafía y confronta.

La razón de darle relieve al método, es decir, a cómo se realizó el trabajo, cuál enfoque fue escogido, cuáles fueron los procedimientos técnicos y analíticos y cuáles las dificultades en el campo, obedece en primer lugar a la escasez de textos que muestren dichos aspectos. Por tal razón, estos textos son de gran utilidad para los estudiantes que se inician en la indagación antropológica. Otros lectores potenciales son los maestros, quienes cuentan con una bibliografía mundial pero con escasos libros que evidencien el método puesto en práctica en los contextos locales. Para ambos, la compilación es una herramienta útil de trabajo.

Ahora bien, ¿qué es lo particular del método empleado en la investigación de la que son producto estos artículos?: una misma aproximación a la investigación antropológica, cualquiera que sea el sujeto de indagación. Todos comparten la relevancia de la etnografía, no los sujetos de estudio ni los resultados, que son específicos en cada caso. Esto significa, ante todo, un acercamiento que privilegia la proximidad con lo estudiado y con los sujetos sociales. La proximidad implica un contacto directo, observación y diálogo, reflexión y crítica. Implica también un cuidado y una atención particular para

conocer los modos de pensar, sentir y actuar de los sujetos de estudio. Implica indagar el porqué de las actuaciones, motivaciones e interpretaciones de los sujetos ante determinados procesos o sucesos, con la convicción de que es allí donde se anclan las disposiciones culturales que nos permiten entender los principios de la organización social, donde subjetividad y estructura se anudan y entrelazan.

Los textos compilados emplean el postulado del método antropológico, muy bien destacado por Clifford Geertz (1997) y Michael Herzfeld (2001), según el cual el sentido común es un sistema cultural que se revela en el comportamiento social pero de manera privilegiada en el habla y los usos del lenguaje, por lo que es necesario prestar atención y poner en evidencia el lenguaje ordinario y realizar su crítica. Esto se ve claramente cuando los textos se detienen en las denominaciones, clasificaciones y discursos (sean de los paramilitares o del lenguaje burocrático, los empleados por los practicantes del culto religioso popular o los usados en ciertas páginas web para crear la imagen heroica de una mujer). El lenguaje ordinario es visto, en su contexto de uso, como signo y símbolo de un sistema mayor de referencia. Respetar y rescatar el punto de vista de los sujetos de estudio y realizar su crítica es, entonces, el recurso metodológico al que todos acuden.

Los textos también apelan a otro enfoque distintivo de la aproximación etnográfica, que consiste en identificar las recurrencias a partir de las peculiaridades del sistema del sentido común y de las prácticas sociales específicas, y no a partir de abstracciones preestablecidas (tampoco diluyen la especificidad de los resultados en grandes generalizaciones). En todos los casos, los investigadores proponen interpretaciones sobre la organización social y del pensamiento a partir de la observación directa, no al revés. Es decir, el trabajo etnográfico guía la interpretación y las elecciones conceptuales, en vez de

acomodar o encajar los datos en un marco interpretativo usado a la manera de molde preexistente.

Los investigadores comparten el principio del método etnográfico de no caer en una mirada ingenua, donde se dan por sentadas como naturales las acciones sociales: por ejemplo, las metas vitales de los universitarios o los principios estatales de la “desmovilización”. Las acciones sociales son tratadas como arreglos sociales históricos, es decir, productos convencionales, construidos en marcos específicos, por sujetos sociales específicos, a menudo confrontados en jerarquías y luchas de poder. Dada esta elección metodológica, elegir una teoría o un concepto (por ejemplo, el de proceso civilizatorio), no es arbitrario. Los conceptos no se escogen por estar o no de moda, por ser clásicos o contemporáneos o por ser el autor la celebridad del momento, sino porque cada uno de los investigadores los encuentra más apropiados para dar cuenta de esa peculiar acción social. Por eso, todos ven procesos en vez de estados y trabajaron arduamente hasta encontrar la relación íntima entre teoría y campo.

Esto me permite destacar la diversidad de trabajos, no como un accidente aleatorio e incomprensible, sino como un ejemplo de la búsqueda personal de cada estudiante, de su curiosidad y sello peculiar. Así, los Laboratorios de Investigación de los que son el resultado los trabajos, no son un molde temático o de otra naturaleza, que los estudiantes replican. Más bien, la opción pedagógica es brindar orientaciones generales, ampliamente discutidas en grupo, de forma que cada estudiante alimente con ellas su curiosidad personal y le dé cauce a aquello que lo inquieta o le llama la atención. El estudiante puede, entonces, acudir a los recursos sistemáticos de la antropología. Eso arroja una diversidad (que evidencia la capacidad diferencial, por supuesto), pero también muestra plasticidad, innovación e incluso arrojo.

Veamos los artículos que componen esta selección. Son ellos: “Orden paramilitar y violencias contra las mujeres. Apuntes de un análisis sociocultural”, de María Jimena López. La autora estudia el vínculo entre el uso de la violencia en el conflicto armado en Colombia y las relaciones de género. Se detiene en la manera en que los “paramilitares” se representan y significan para la mujer en las dinámicas de guerra. Ella deja ver las decisiones de método y la interpelación personal que surge de este estudio, a través de la narración de siete excombatientes, e identifica el trasfondo sociocultural de las relaciones de poder en la guerra.

En “La memoria en escena y el Movimiento Nacional de Víctimas de Crímenes de Estado”, Ana Mercedes Sánchez buscó dar respuesta al interrogante de cómo se prepara y se ejecuta el trabajo de la Galería de la Memoria, y qué formas de representar la violencia estatal circulan en ella. A partir de definir la Galería de la Memoria como una puesta en escena, como un *performance* social, el artículo presenta los distintos elementos que lo componen: los actores del movimiento, los medios de producción simbólica de que se valen, los guiones y la audiencia a la que es dirigida. El texto desemboca en evidenciar los poderes sociales, su impacto sobre la Galería, sobre la audiencia, y en general sobre la reivindicación de la memoria de quienes se sienten víctimas de este crimen.

Cristian Camilo Triana, en “Investigar las emociones: antecedentes, retos y perspectivas”, trabaja sobre los parámetros de la educación sentimental dados por la literatura de autoayuda y su relación con las dinámicas culturales que giran sobre la competitividad y el consumo en nuestra sociedad. El artículo se detiene en el desafío de abordar este tipo de literatura y enfatiza la flexibilidad metodológica necesaria para el proceso de investigación. Su eje metodológico consiste en

considerar esa literatura como un tipo específico de producto cultural, situado históricamente.

“La evocación sensorial y las puestas en escena como experiencias de investigación e intervención antropológicas”, de Johanna Wahanik, acude a experimentar con la memoria sensorial para explorar el sentido personal de ser estudiante en la Universidad Nacional. El logro es incorporar herramientas del teatro para hacer investigación antropológica del entorno inmediato de la autora, así como valorar técnicas basadas en la sensibilidad corporal como medio de acceso al sentido vital. Ella sostiene la importancia de la intuición del investigador para captar el sentido subjetivo y cultural de cada historia.

“Escribir sobre lo intangible. Vivir lo sagrado”, de Jimena Trujillo, presenta la observación etnográfica diaria en el Cementerio del Sur en Bogotá, con el fin de analizar el culto popular de las ánimas del purgatorio (abordando la manera como los feligreses lo viven y el lugar que desempeña en sus vidas). Jimena vincula el culto con la carencia de seguridad en la vida cotidiana de los sectores populares: la falta de trabajo y atención en salud, la incertidumbre sobre el futuro de los miembros de la familia o la ausencia de protección contra la violencia familiar. Las almas del purgatorio tienen el papel protector que no les ofrece la institucionalidad. El instrumento central es aquí la observación de las rutinas y las acciones cotidianas de los fieles.

Sandra Liliana Murillo, en “Una heroína sobre la red”, hace del Internet su campo de observación, estudiándolo de manera sistemática, como su escenario etnográfico. En particular, Sandra se pregunta por el proceso en el cual Ingrid Betancourt se convirtió en un símbolo dramático en Francia. A través de los instrumentos de análisis del discurso, disecciona la narrativa maestra que se construyó sobre el secuestro de

Betancourt. A continuación, explora su fuente en el *ethos* cultural francés y belga. Los apuntes de diarios de “campo”, los informes de trabajo y las anotaciones en el curso del Laboratorio de Investigación son piezas de la investigación que le permiten dar cuenta de las estrategias metodológicas desplegadas para su investigación.

El artículo “Etnografía en procesos de intervención social: reflexiones metodológicas”, de Ángela Castillo y Daniel Varela, se detiene en las estrategias, retos y dificultades metodológicas de realizar estudios antropológicos sobre procesos de intervención social. Ellos proponen una ruta metodológica para hacer etnografía de las acciones estatales sobre sujetos considerados por fuera del orden social: la cárcel femenina El Buen Pastor y el programa de reintegración de excombatientes. El método fue estudiar la intervención como discurso, como práctica y como experiencia de los intervenidos. Esto les permitió identificar, como núcleo explicativo, la caracterización que hace el Estado del sujeto a intervenir, el modelo de individuo y sociedad deseables, y las disputas y tensiones frente a las pretensiones estatales.

Finalmente, las “barras bravas” son el tema de Cesar Fernando Torres en “Si no se vive, no se sabe lo grande que es. Metodología aplicada a un estudio de barras bravas”. Este trabajo está compuesto por relatos orales y narrativas visuales de los “hinchas” de fútbol en una barra brava. El autor realiza un acercamiento a la experiencia personal de integrantes de las barras bravas, destacando cómo la afición por el equipo de fútbol es ante todo un vínculo emocional. Esta aproximación se complementa con el análisis de los cantos, el registro fotográfico, los apartes de diarios de campo y extractos de conversaciones con hinchas dentro de la tribuna del estadio de fútbol en Bogotá. Por último, el autor analiza su propia emoción de

hincha, así como el lenguaje, el código estético y los mensajes e imágenes de banderas y grafitis.

En el artículo que abre el libro “Experiencias de violencia, etnografía y recomposición social en Colombia”, de Ángela Castillo, Daniel Varela y mía, nos preguntamos: ¿para qué recordar experiencias de violencia?, ¿por qué preguntamos los antropólogos por relatos de dolor?, ¿puede la etnografía ser una herramienta que aliente la reconstrucción personal y colectiva en sociedades que vivieron eventos traumáticos?, ¿desde qué punto de vista se construye la memoria de eventos traumáticos y cómo se inserta la narrativa de la memoria en juegos de poder y subordinación por una parte, y contrahegemonía y autoafirmación por la otra? Estas preguntas son abordadas a través del estudio de un grupo particular de indígenas y campesinos del suroccidente colombiano, que en el año 2001 sufrieron una masacre y posterior desplazamiento forzado, a manos de grupos paramilitares. Reconstruimos el uso de la aproximación etnográfica para comprender de qué manera las personas afectadas recuerdan lo sucedido, cómo reconfiguraron el sentido de la vida y emplearon la memoria en la producción de nuevos referentes cognitivo-emocionales. Mediante la rememoración, las personas afectadas no sólo condenan el uso de la violencia, sino que identifican los sujetos detrás de las acciones y el entramado de fuerzas allí presentes. Proponemos que la relación antropólogo-sujeto de estudio, a través de los testimonios de sufrimiento, establece un vínculo recíproco socioafectivo, que se proyecta en la acción social y ciudadana de unos y otros, siendo medio de trabajo y proceso de reconstrucción de manera simultánea.

♦ Referencias

Geertz, C. (1997). *El antropólogo como autor*. Madrid: Paidós Ibérica.

- Herzfeld, M.** (2001). *Anthropology. Theoretical Practice in Culture and Society*. Malden: Blackwell Publishers.
- Jimeno, M.; Góngora S., A. L.; Martínez M., M. J.; Rivera A., C. P. y Rodríguez R., M. A.** (2003). *Etnografías contemporáneas. Otros sujetos, otras aproximaciones en la labor antropológica*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Jimeno, M.** (2008). Citizens and Anthropologist. En D. Poole. (Ed.), *Companion to Latin American Anthropology* (pp.72-89). London: Blackwell.
- Jimeno, M.; Güetio, L.; Castillo, A. y Varela, D.** (2011). *Kitek Kiwe. Reasentamiento del Naya. Nuestra memoria*. Bogotá, Cabildo Nasa Kitek Kiwe: Universidad Nacional de Colombia.
- Marcus, G.** (1997). The Uses of Complicity in the Changing Mise-en-Scène of Anthropological Fieldwork. *Representations*, 59(Summer), 85-108.
- Rappaport, J.** (2008). Beyond Participant Observation: Collaborative Ethnography as Theoretical Innovation. *Collaborative Anthropologies*, 1, 1-31.
- Sluka, J.** (2007). Fieldwork Conflicts, Hazards and Dangers. En A. Robben and J. Sluka. (Ed.), *Etnographic Fieldwork. An Anthropological Reader* (pp. 217-221). Malden: Blackwell Publishing.

Experiencias de violencia, etnografía y recomposición social en Colombia.

MYRIAM JIMENO*

Profesora Titular

Universidad Nacional de Colombia

ÁNGELA CASTILLO**

Antropóloga

Universidad Nacional de Colombia

DANIEL VARELA***

Antropólogo

Universidad Nacional de Colombia

Introducción

¿Para qué recordar experiencias de violencia? ¿Por qué preguntamos los antropólogos por relatos de dolor? ¿Puede la etnografía ser una herramienta que aliente la reconstrucción personal y colectiva en sociedades que vivieron eventos traumáticos? ¿Es la etnografía una herramienta en el proceso de reconstrucción personal y colectiva que implica un acto de violencia y en qué sentido lo es?

Abordaremos estas preguntas mediante el estudio de un grupo particular de indígenas y campesinos del suroccidente colombiano que, en el año 2001, sufrieron una masacre y el posterior desplazamiento forzado a manos de grupos paramilitares. En este artículo reconstruimos el uso de la aproximación etnográfica, para comprender de qué manera este colectivo de personas afectadas por la masacre del Naya

* Correo electrónico: msjimenos@unal.edu.co

** Correo electrónico: amcastilloa@unal.edu.co

*** Correo electrónico: danielv_85@hotmail.com

reconforma el sentido de la vida e inscribe lo sucedido en determinados referentes cognitivo-emocionales. Argumentamos que en este proceso de reconstrucción de sentido puede intervenir el propio ejercicio de indagación del antropólogo. De este modo, la etnografía no estaría restringida a ser solo un medio de recuperación del pasado, sino que se transformaría en uno de los elementos de reconstrucción social que sobreviene al evento violento. Esto ocurre por la relación que se establece entre el antropólogo y el sujeto de estudio: un vínculo socioafectivo recíproco que posibilita la proyección de la memoria, no solo como un medio de recuperación del pasado, sino como un mecanismo de reconstrucción personal y colectiva. Este mecanismo alimenta la acción civil de ambos: la comunidad y el antropólogo.

Con el interés de desarrollar esta idea, en un primer momento indagaremos por las tensiones académicas, políticas y personales que conlleva la práctica antropológica, y luego presentaremos el caso de estudio y algunas consideraciones finales.

La producción de antropología y sus desafíos

El trabajo de investigación antropológica sostiene una tensión interna que lo constituye: es al mismo tiempo estudio metódico, riguroso, y experiencia vital, relaciones y vínculos personales. La antropología, entonces, cabalga entre lo sistemático y lo subjetivo, podríamos decir, entre vínculos racionales y apegos emotivos (si es que unos y otros pueden separarse). Hablamos de rigor, verificación, validez; pero también de empatía, confianza, complicidad, colaboración.

Además, existe aún otro nivel de tensión entre la producción de conocimiento y su inserción global, y el compromiso con los apremios del entorno social del antropólogo. Hace algunos años Roberto Cardoso de Oliveira (1998) expresó que

la antropología en América Latina creó un nuevo sujeto cognoscitivo, que ya no era más un extranjero constituido desde el exterior, sino un miembro de la sociedad que estudiaba. Hemos retomado esta idea fructífera para resaltar que en este contexto el trabajo del antropólogo gira alrededor del interés permanente por la repercusión de sus conceptos en la propia sociedad nacional (Ramos, 2000, 1999, 1990) y por las condiciones sociales de quienes estudia. Realiza su trabajo a la luz de la conciencia social de ser al mismo tiempo investigador y ciudadano de su propia sociedad nacional. Esa conciencia ciudadana, ese percibirse como investigador-ciudadano, enmarca sus relaciones y producciones. El enfoque etnográfico puede entonces convertirse en una forma de ejercicio de la ciudadanía (Jimeno, 2008, 2005, 2000, 1998).

Para Cardoso de Oliveira, la preponderancia que tuvo el indigenismo en la conformación de la antropología latinoamericana revela esa condición dual de la disciplina. El indigenismo, a diferencia de las etnografías de extranjeros, ve las sociedades indias a la luz de las relaciones de dominación que sobre ellas han establecido los estados nacionales. El indigenismo permitió una elaboración conceptual particular, por ejemplo, los términos de fricción interétnica o de colonialismo interno, que reflejaba la importancia y condición subordinada de las poblaciones indias en nuestras sociedades. Pero esta relación de ciudadanía conlleva un malestar para el antropólogo: significa un desafío para la comprensión del entorno, y para la conciliación entre la pretensión de universalidad de las antropologías metropolitanas y las propias preocupaciones e intereses locales (Cardoso, 1998). Este malestar es asumido y enfrentado de manera específica por cada generación de antropólogos, por cada entorno nacional, y produce frutos de sabor variado. Por ejemplo, entre los años treinta y sesenta del siglo xx, el indigenismo emergió como una corriente que abarcó el

continente, con influencias cruzadas entre México, Perú, Colombia, Brasil y Argentina (Jimeno, 2005). En otro momento, la antropología expresó su malestar y su compromiso de ciudadanía en el lenguaje crítico y a menudo ácido del marxismo.

En este contexto, la etnografía no solo es un instrumento de conocimiento, sino también un enfoque que se preocupa por conocer el punto de vista subalterno y una herramienta para ir más allá de su registro textual, hasta una modalidad de acción conjunta. Algunos antropólogos norteamericanos, entre ellos Joanne Rappaport (2008) y George Marcus (1997), plantean la categoría de “colaboración” o “antropología colaborativa” y “complicidad” para dar cuenta de este trazo de la práctica antropológica, oculto o desestimado en la noción de observación participante. Rappaport ha usado el enfoque y las técnicas etnográficas para realizar trabajos “de colaboración”, con el programa de educación de la organización india Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC). Ahora bien, en los contextos latinoamericanos, pensamos que lo llamado por estos autores como “colaboración” o “complicidad” es más que una acción personal: es una forma de ejercicio de ciudadanía, pues apunta a hacer etnografía en medio de las relaciones de poder en las que están inmersos los grupos sociales con los que se trabaja, y en el marco más amplio de la sociedad, el estado nacional y el contexto global. Es decir, el investigador ciudadano no es tan solo el que tiene una inquietud ética por la relación con sus sujetos de investigación y la soluciona con su “colaboración”; su inquietud es más amplia, es ético-política: tiene que ver con cómo se concibe la nación, quién habla, quién calla y qué dice, qué derechos tiene y cuáles le son negados. La inquietud del investigador tiene que ver con la forma en la cual el antropólogo se ve a sí mismo en un conjunto global a partir de contextos locales. Es entonces una lucha política y una manera de intersectar la política y la producción de conocimiento.

La masacre del Naya

Ahora analicemos los argumentos anteriores en relación con el trabajo que hemos venido realizando desde el año 2008 con la comunidad nasa⁴, organizada en torno al Cabildo Indígena *Kitek Kiwe*, al sur occidente de Colombia. Partimos de la pregunta por el proceso de reconformación sociocultural y subjetivo después de la masacre. La etnografía debía permitirnos alentar el proceso de evocación en las nuevas condiciones de vida y también comprender su nueva conformación, tan diferente de la que tenían antes del suceso violento. Etnografía y memoria se unían en el carácter constructivo y relacional del acto de evocar frente y para otros. Así adquirió sentido indagar por los puntos de vista desde los cuales se construye la memoria de eventos traumáticos. También cobró sentido examinar la inserción de la narrativa resultante en juegos de poder y subordinación, por una parte, y contrahegemonía y autoafirmación, por la otra.

El pasado 11 de abril de 2011 se cumplió el décimo aniversario de lo que se conoce como la masacre del río Naya. Aquella masacre tuvo lugar durante la Semana Santa de 2001, en una remota región del sur occidente de Colombia (véase Figura 1. Zona de estudio), poblada de forma heterogénea por indígenas nasa, afrocolombianos, campesinos y comerciantes. Durante dicha semana, los habitantes de esa extensa región atravesada por el río Naya sufrieron el ataque de un grupo armado, el Bloque Calima de las Autodefensas Unidas

4 El pueblo Nasa o Páez está localizado en su mayoría al sur occidente del país, en los departamentos de Cauca, Valle y Huila. Según el censo realizado en el año 2005, su población es de 186.178 personas, 88% de las cuales habita en el departamento del Cauca. Se dedican principalmente a la agricultura y en menor medida al comercio y la ganadería. Se organizan bajo la forma de cabildo indígena y viven en territorios titulados colectivamente como “resguardo” (Ministerio de Cultura, 2010).

de Colombia (AUC)⁵. Los paramilitares asesinaron a más de cuarenta personas de los distintos grupos humanos que habitaban el Naya y obligaron a huir a varios miles hacia las poblaciones más cercanas (distantes más de diez horas de camino).



FIGURA 1. Zona de estudio. Mapa de María Cristina Rueda Traslaviña. Diseñado originalmente para *Kitek Kiwe. Reasentamiento del Naya. Nuestra memoria* (2011).

5 El Bloque Calima era una estructura paramilitar, comandada por Ever Veloza, alias H.H.

Esta masacre se inscribe en el conflicto interno colombiano, cuyo ciclo más reciente se extiende entre los años 1997 y 2005, año en que se desmovilizaron cerca de 30.000 miembros de los grupos paramilitares por cuenta de la Ley 975 de Justicia y Paz (Romero, 2003, Wills y Sánchez, 2006, Varela, 2007). Las acciones de violencia durante este periodo alcanzaron también a los grupos étnicos del país. Villa y Houghton (2005) proponen que los indígenas, por habitar en zonas de frontera agrícola y extractiva, se vieron inmersos en el conflicto. En el Cauca, en particular, los indígenas fueron blanco de violencia. El período 2000-2004 fue uno de los más intensos en la lucha entre los grupos guerrilleros (FARC y ELN), los paramilitares (AUC) y el Ejército Colombiano.

Desde los años setenta, cuando nacieron las organizaciones indias, los reclamos por el respeto a la diferencia cultural, autonomía y ampliación territorial han hecho de los indígenas un foco de acciones violentas y víctimas por violación de derechos humanos (Villa y Houghton, 2005, Jackson, 2005, Jimeno, 2006). El movimiento indígena surgió en el Cauca en 1971, con las banderas de “tierra y cultura” y en fecha reciente conmemoró cuarenta años de organización. La organización adoptó la modalidad de unir cabildos locales de indios, readaptando una costumbre que se formalizó en las leyes de la colonia española y que de cierta manera correspondía a antiguos cacicazgos prehispánicos (Jimeno y Triana, 1985). Durante sus primeros años, la organización india Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC) se encaminó a reclamar la ampliación de las tierras asignadas y el respeto a la cultura indígena, en el marco de un renacimiento étnico más general en América Latina (Jimeno 1996, 2006, Rappaport, 2005, Gros, 1991).

La creación de organizaciones indígenas en el Cauca fue una novedad política e ideológica que replanteó las relaciones con el Estado nacional colombiano. Progresivamente,

las demandas se desplazaron desde el énfasis en la diferencia y la lucha por la tierra, hacia reclamos por mayor autonomía, lo que significó un discurso agenciado por nuevos líderes (Rappaport, 2005, Jackson, 2005). Los derechos especiales (“fuero indígena”) fueron parcialmente obtenidos en la reforma constitucional de 1991 (Jimeno, en prensa) y sirvieron como anclaje de viejas reivindicaciones sobre derechos territoriales, de educación, lengua y jurisdicción. Pero, como lo señalan Villa y Houghton (2005), la preocupación de la organización indígena por mayor autonomía política los confrontó con grupos armados ilegales, que amenazan sus objetivos de autodeterminación. En esa dinámica se inscribe la masacre del Naya en el año 2001.⁶

Memoria y reparación en *Kitek Kiwe*

Al poco tiempo de la masacre, la mayoría de las familias que habían huido del Naya retornaron, cansadas por las condiciones de hacinamiento en los albergues para desplazados. Otros se dispersaron en ciudades cercanas. Sin embargo, 56 familias de origen heterogéneo tomaron la decisión de no volver. Se embarcaron en una lucha por reclamar los derechos vulnerados, que orientó y enmarcó su proceso de reconstrucción personal y creó un nuevo grupo, lejos de su región de origen y con nuevos elementos de identidad y autoadscripción. Veamos el proceso más de cerca.

Cuando llegamos en el 2008, encontramos a 56 familias de origen multiétnico, nasa y campesino, que habían logrado una tierra en la zona central del Cauca (Timbío), al sur

6 Al 31 de mayo de 2010, la Unidad de Justicia y Paz de la Fiscalía General de la Nación ha atendido a 294.479 personas que se reclaman como víctimas del conflicto interno colombiano. En 2009 los desmovilizados de los grupos “paramilitares” habían reconocido 24.005 homicidios. Datos tomados de: <http://www.verdadabierta.com/reconstruyendo/1856-estadisticas>.

de la ciudad de Popayán, centro regional. Ahora se llamaban a sí mismos ‘*Kitek Kiwe*’, lo que en la lengua nasa significa “tierra floreciente” y se reafirman como un “reasantamiento del Naya”. Los jóvenes habían propuesto en una reunión ese nuevo nombre y para ello habían acudido a quienes conocían la lengua nasa *yuwe*, ignorada ya por la mayoría de los jóvenes. Además, habían conformado dos organizaciones, la primera de ellas, al poco de la huida —de campesinos e indígenas “desplazados” del Naya (Asocaidena)— y la segunda, al llegar a la tierra obtenida —un cabildo de indios, el Cabildo Indígena Nasa *Kitek Kiwe*. A ellos les propusimos reconstruir los medios culturales, afectivos y cognitivos mediante los cuales se habían reconformado, medios que les permitieron actuar frente a los efectos paralizantes producidos por la violencia sobre la acción ciudadana.

El trabajo comenzó por indagar las memorias sobre el evento de violencia, para luego reconstruir el proceso posterior de huida, la difícil vida durante tres años en los albergues de los pueblos de refugio (Santander de Quilichao y Caloto) y, finalmente, la reorganización. No hicimos énfasis exclusivo en el evento violento, sino en cómo lo enfrentaron las personas. Para trabajar las memorias acudimos a cuatro grandes medios:

1. Invitarlos a crear un sociodrama, que adoptaron y realizaron los niños en la escuela comunitaria (y representaron en una de las conmemoraciones).
2. Generar relatos de vida de setenta miembros de la comunidad que hoy tiene más de 250 personas.
3. Promover discusiones en grupos específicos de mujeres, jóvenes, mayores, dirigentes, que llamamos “talleres de memoria”. Estos arrojaron guiones radiales, mapas de lo ocurrido, de la vida actual y sus proyectos de trabajo, y situaron

en una línea de tiempo los “derechos vulnerados” y las acciones para restituir esos derechos.

4. Hacer una revisión documental del archivo de la organización y de otros documentos, que contribuyó a dar un contexto mayor a los sucesos.

Sobre todo, acudimos a la observación sistemática de los contextos cotidianos y de las conmemoraciones del evento violento en los años 2008, 2009, 2010 y 2011.

A partir de esto, elaboramos junto con ellos un conjunto de materiales que hemos llamado “productos de la memoria”. El primero fue un texto ilustrado que usa los testimonios de un buen número de personas y que narra en sus palabras todo el proceso. En la composición de este texto, trabajamos en coautoría con uno de los fundadores de la comunidad, Leandro Güetio. A la par, realizamos un registro audiovisual que se organizó como documental (52 minutos) y narra la evocación de la experiencia personal y colectiva. Finalmente, enfrentamos el proceso de escritura antropológica. Queda, también para la comunidad, un archivo documental que sistematiza el archivo ya existente, e incluye los materiales producidos en nuestro trabajo de campo: entrevistas transcritas, fotografías y materiales audiovisuales.

¿Cuál fue el papel de la etnografía en este proceso de memoria? Exploremos un poco los referentes cognitivos y emocionales que la etnografía permitió identificar.

Desde el comienzo, los miembros de la comunidad fueron enfáticos en resaltar el doble uso de cada uno de estos “productos de la memoria”. Por un lado, como insumo para fortalecer el proceso interno de organización, en los escenarios comunitarios como el cabildo, las asambleas y la escuela propia. Por el otro, como medio para emprender acciones públicas y difundir de manera amplia su experiencia en espacios públicos,

tales como el movimiento de víctimas y los movimientos de reclamación de derechos frente al Estado colombiano y los organismos internacionales. Esta doble dimensión de la memoria —podríamos decir privada y pública— la encontramos también en otros mecanismos culturales de recomposición emocional y ciudadana usados por esta comunidad. Es así como la etnografía mostró que la nueva comunidad fue creada a partir de miembros heterogéneos, algunos con vínculos de parentesco entre sí (grupos de hermanos y sus hijos) y unidos por el empeño en crear organizaciones reivindicatorias del sufrimiento y daño causado por la violencia. El proceso transcurrió desde los primeros reclamos, emprendidos por algunos de los líderes comunitarios del Naya como “desplazados”⁷ (a quienes se les habían vulnerado sus “derechos humanos”), hasta anclarse con fuerza en el recurso cultural de la común pertenencia indígena. Esto último se dio, pese a la variedad del grupo, en el que hay campesinos y comerciantes no indios y una variedad de indígenas nasa. La adscripción étnica india se vale del capital histórico y político de la organización indígena del Cauca, pero también funciona como medio de nueva identidad personal, sobre todo entre los jóvenes, siendo medio de cohesión y regulación interna, y canal de diálogo con el Estado y la sociedad nacional. Así, la identidad india les ha brindado los principales recursos cognitivos, simbólicos y emocionales para la recuperación personal, y los ha dotado de los elementos para la conformación de un nuevo grupo.

Pero, la identidad india genérica no es suficiente. La reconstrucción del proceso (y en muy buena parte el presenciarlo en observación atenta durante los años pasados) nos permite identificar otros dos elementos de reconformación,

7 Es el término legal usado en Colombia para denominar el vasto fenómeno de refugiados internos por el conflicto, que alcanza varios millones de personas a partir del final de la década de los años noventa.

como lo veremos en la descripción de las conmemoraciones. Se trata de la adopción de la categoría de “víctima”, categoría que se ha gestado en los últimos años como piedra angular de una movimiento nacional de reclamo de verdad y justicia (Jimeno, 2010). Se trata de acudir al marco global de derechos humanos y el derecho internacional humanitario, y hacerlo específico para las poblaciones indígenas. La etnicidad se convierte en algo tangible, que sustenta el reclamo de reparación particular, y permite dirigir sus acciones hacia un variado y creciente número de interlocutores globales, cortes de justicia, organismos no gubernamentales, así como agencias nacionales de servicios de vivienda, crédito, fomento agrícola, educación, salud, etc.

Sabemos que el pasado se reconstruye en función del presente, de los anhelos y deseos actuales. Sabemos también que este proceso reconstructivo es en parte deliberado, explícito y trabajado por emprendedores de la memoria (Jelin, 2003), que expresa y se sirve de valores implícitos, tácitos y no intencionales (razón por la cual emplea el lenguaje cultural de quienes hacen referencia a ese pasado). Pues bien, las personas agrupadas en *Kitek Kiwe* se sirven de la reconstrucción de la memoria como herramienta de reconstrucción en un sentido amplio, para obtener justicia y reparación por lo ocurrido, pero también como medio de dignificación y autorreconocimiento personal.

Conmemoraciones

En abril de 2011 asistimos al décimo aniversario de la masacre que se realizó en un poblado (Timba) de entrada a la región del Naya. Desde el 2008 asistimos a los eventos de conmemoración anuales que los *Kitek Kiwe* y otras de las víctimas de la masacre se empeñaron en llevar a cabo (Jimeno, Castillo

y Varela, 2010, Jimeno, 2010). Esta vez, como en el 2008, el escenario fue un inmenso salón en el centro del poblado. Los asistentes fueron cientos de personas: indígenas que venían de los cabildos del norte del Cauca, afrocolombianos y campesinos de los municipios vecinos, y personas que viajaron desde de la región del Naya. Como en otras ocasiones, el evento se estableció como un encuentro plural entre las comunidades y el Estado. Hicieron presencia allí las organizaciones indias CRIC, ACIN y Orivac⁸, entidades oficiales, el fiscal que lleva el caso judicial por la masacre, la entidad oficial Comisión Nacional de Reparación y Reconciliación, políticos regionales y organizaciones internacionales de derechos humanos.

El Cabildo *Kitek Kiwe* fue protagónico en la organización del evento. El salón estaba adornado con pancartas como «La masacre del Naya. Una memoria presente y un pueblo en resistencia», que tenían dibujado el escudo del Cabildo. El manejo de las comunicaciones, el sonido, la alimentación y otros aspectos de la logística eran controlados por los *Kitek Kiwe*, con gran apoyo de la Asociación de Cabildos Indígenas del Norte del Cauca (ACIN). Por último, la moderación del evento recayó sobre el joven gobernador del Cabildo *Kitek Kiwe*.

La conmemoración se desarrolló como un evento de reclamación de derechos y denuncia, por parte de las comunidades, pero también como una rendición de cuentas por parte del Estado frente a los procesos de reparación a las víctimas. De esta forma, durante todo la mañana se agolparon unas 800 personas para escuchar las intervenciones de los líderes de la comunidad y los representantes de las instituciones. En principio, parecía que el acento emocional del evento,

8 CRIC: Consejo Regional Indígena del Cauca. ACIN: Asociación de Cabildo Indígenas del Norte del Cauca. Orivac: Organización Regional Indígena del Valle del Cauca.

en contraste con los que ya habíamos observado en las conmemoraciones anteriores, era atenuado. Sin embargo, llamó nuestra atención —y la de los asistentes— una especie de altar que los *Kitek Kiwe* habían construido al lado izquierdo de la tarima. La comunidad *Kitek Kiwe* había encargado a una de sus líderes, Lisinia Collazos, viuda de la masacre del Naya, la construcción de una “galería de la memoria”. Lisinia presencié la muerte cruel de varios campesinos e indígenas, sufrió el asesinato de su esposo y huyó junto con sus tres hijos. Ella se dedicó a la construcción de esta galería, conformada por fotografías y objetos que rememoraban a las víctimas. Durante las cinco horas que duró la conmemoración, la gente se acercó permanentemente a la galería, le preguntó a Lisinia por los sucesos y tomó fotos de los objetos. Mientras hablaba, Lisinia tenía en sus manos el bastón de mando, símbolo de la autoridad indígena del Cauca (que ostentaba por haber sido gobernadora del Cabildo *Kitek Kiwe*).

La galería estaba construida sobre un largo tablón de madera que había sido acomodado sobre piedras. Lisinia lo había cubierto con una tela blanca, sobre la que colocó distintos objetos y fotos de varios de los asesinados en la masacre y de ella misma. Las imágenes eran del tamaño de una hoja carta y estaban acompañadas del nombre de la víctima: Pedro Campo, Alexander Quintero, Blanca Flor Dizú y los hermanos Paturo. Hacia el extremo derecho había colocado una pequeña toalla de flores y sobre ella un aviso que decía «Familia Suárez». Cuando la gente la interrogó sobre aquel objeto, ella respondió «esa toallita era de doña Blanca Flor, yo la recogí el día que la asesinaron allá en Patio Bonito, desde ahí la guardo». Lisinia contó, entonces, la historia de una de las familias muertas durante la masacre, la de Daniel Suárez, su esposa Blanca Dizú y sus sobrinos. Luego de la toalla estaba una

biblia, sobre ella una foto y un aviso que decía «Audilio Rivera». Audilio era el esposo de Lisinia, asesinado el 10 de abril de 2001. Lisinia contó: «mi esposo y yo éramos muy creyentes, esa era la biblia con la que él estudiaba, yo por eso la guardo».

Sobre el muro ubicado atrás de la galería se exhibían numerosas fotografías de otras víctimas de la violencia, indígenas, campesinas y afrocolombianas. También había una corona de rosas que funcionaba como una ofrenda fúnebre, la atravesaba una franja de tela sobre la que se leía «A las viudas de la masacre del Naya». Flores, imágenes y los objetos personales conformaban un espacio destinado a evocar la presencia de los asesinados. Pero, la galería adquiría un acento de comunicación viva por la presencia de Lisinia misma como víctima y por su interacción con los asistentes. A muchos de los que se acercaron para preguntarle por las fotografías y los objetos ella les respondía de manera muy concreta. Se extendía en narrar cómo había recuperado la toalla y la biblia después de la masacre, cómo las había conservado y cómo ese día por primera vez en los diez años transcurridos las había llevado para que la gente las pudiera observar.

En ese contexto, los objetos que podrían traerle “malos recuerdos” funcionaban de un modo totalmente distinto. Más allá de evocar el sufrimiento de la violencia, daban aliento al esfuerzo de los sobrevivientes por preservar esas historias, por recordar sus nombres y darles un lugar especial en escenarios públicos. La materialidad de fotografías y objetos dotaba de fuerza escénica la narración de Lisinia y permitía activar el vínculo emocional con el escucha.

De nuevo aparece aquí la tensión interna constitutiva de la etnografía como método y como experiencia vivida, de la que ya hablamos. De una parte, la observación se impregna de intimidad y participación en la puesta en escena de la

conmemoración. Pero, por otro lado, justamente ese compromiso afectivo permitió reconocer como dato etnográfico el tono emocional del evento y su papel en la construcción social del reconocimiento colectivo del sufrimiento causado. Así, mientras la observación sistemática pretendía analizar la producción cultural de los *Kitek Kiwe*, la forma que adquirió la interacción “en terreno” nos permitió ver que el principal efecto de la conmemoración es conformar una “comunidad emocional”, por medio de lazos de empatía con el dolor de las víctimas. El vínculo socioafectivo ataba a los espectadores ajenos tanto como a los antropólogos. Pudimos, entonces, apreciar cómo la emoción se evidenciaba en tanto tejido de relación entre sujetos distintos, y cómo hacía posible proyectar el dolor personal hacia una acción política de demanda por la verdad y la justicia (Jimeno, 2010). En el acto escénico, en su acción ritual, se unían el dolor subjetivo con la acción ciudadana, y la particularidad cultural con la interculturalidad. Fue claro también el uso simbólico de la noción de víctima para reivindicar derechos ciudadanos violentados y su corporización en el acto conmemorativo. Esto permitió tender un puente entre la acción particular de las personas agrupadas en *Kitek Kiwe* y el movimiento nacional de víctimas (que se construye de manera aún incipiente en el país).

Así, el trabajo etnográfico en torno a la memoria no se circunscribió a una recopilación de hechos del pasado, sino que se hizo partícipe del proceso por el cual se le da sentido al presente. La misma indagación que realizamos en torno a la masacre y la recomposición contribuyó a activar la evocación del evento traumático, a enmarcarlo en determinados referentes culturales y a incentivar la apertura a la comunicación de la experiencia violenta.

Esto implicó crear, en una modalidad de “acompañamiento”, una narrativa donde el dolor y la indignación por los

hechos de violencia fueran comprensibles de forma amplia, de manera que alimentaran la narrativa que sectores de la sociedad civil construyen, en la actualidad, en Colombia.

Conclusiones: etnografía y participación ciudadana

En *Kitek Kiwe*, un grupo de personas eligió la opción de aglutinarse alrededor de organizaciones que reivindicaron, en primera instancia, su condición de desterrados bajo la categoría de “desplazados”, lo que les permitió incorporar el lenguaje global de la reivindicación de los derechos humanos violados. Pero, en forma paulatina, cobró fuerza un nuevo marco de referencia: el que ofrece la indianidad. No fue este un simple recurso postizo u oportunista, sino que recabó en la antigua experiencia de muchos de sus padres, migrantes indios a las tierras del Naya en los años cincuenta del siglo pasado. Su memoria estuvo difuminada durante la vida allí, al lado de una población bastante heterogénea.

Quienes permanecieron tres años en los campamentos de refugiados pasaron de una primera asociación de “campesinos desplazados” a una de “campesinos e indios desplazados” y, con el tiempo, a la organización como “cabildo de indios”, que reivindica la particularidad de ser víctimas indígenas. Para ello tuvieron que releer su pasado, alentados por la acción solidaria de las organizaciones indias del Cauca (que tienen una esmerada educación en reclamar derechos étnicos).

Remarcar la diferencia étnicocultural cumplió dos grandes papeles: por un lado, proporcionó los elementos materiales y simbólicos para transformar la experiencia común de sufrimiento y origen regional en un nuevo y activo grupo. Por otro lado, les dio la aglutinación organizativa (el cabildo de indios) y las asambleas de comunidad como medios para definir y acordar cómo abordar el presente, cómo distribuir y trabajar la tierra mediante una combinación conocida por los indios

entre trabajo individual y colectivo (mingas), cómo procurar apoyo institucional para la reconstrucción de las actividades productivas y de la vida diaria (siembra de café orgánico, de huertos comunitarios, educación, dotación de vivienda, servicios, etc.) y cómo nombrarse. Así, los jóvenes definieron el nombre de la nueva comunidad (a partir de rudimentos de la lengua nasa *yuwe*), instauraron en la nueva tierra la autoridad indígena con su distribución de funciones para el trabajo interno y la representación hacia fuera, y se apropiaron y conformaron la guardia indígena, un recurso empleado por las organizaciones indias del Cauca contra los violentos.

Sin embargo, las categorías de adscripción étnica tienen también aquí otra función: operan de manera simultánea como marcadores de diferencia y mecanismos de inclusión en la comunidad política nacional (Rappaport, 2005). La adscripción del grupo *Kitek Kiwe* a la identidad étnica india nos plantea el papel dinámico de la etnicidad (Jimeno, 2006, Rappaport, 2005) y permite la discusión sobre los mecanismos en los que la política cultural alienta la recomposición emocional, después de un hecho violento de gran magnitud, y la acción política.

La presencia de nosotros como antropólogos, transcurridos ya varios años de la masacre, alentó más a los líderes de la comunidad en el empeño que tuvieron, desde el inicio mismo, por conocer y denunciar lo ocurrido y reclamarse como sujetos de derechos. Los distintos medios de “recolección de información” fueron rápidamente incorporados por ellos a su proceso reivindicativo e identitario: fue así como el sociodrama que les propusimos fue tomado por uno de los maestros y por los niños, no solo para construir un relato común, sino para exhibirlo con gran éxito en un acto de conmemoración con instituciones nacionales y organismos internacionales de derechos humanos. Los medios de “recolección de informa-

ción” obtuvieron así gran eficacia simbólica, hasta llamar poderosamente la atención y posicionar a los líderes en medio de otras víctimas de la masacre (Jimeno, Castillo y Varela, 2010).

La indagación por los mecanismos culturales a los que acudió la comunidad implicó una permanencia etnográfica prolongada, que nos distanció de las numerosas agencias de servicio social para desplazados o víctimas. Para algunos de sus agentes, nuestra larga presencia en esta comunidad era un exceso innecesario y hasta exótico. Pero, desde nuestro punto de vista, la etnografía era un ejercicio simultáneo de conocimiento y ciudadanía. El investigador ciudadano, del que ya hablamos, no se interroga tan solo por la relación con sus sujetos de estudio. Su inquietud es más amplia, es ético-política, pues tiene que ver con la forma en que el antropólogo se ve a sí mismo en acción en un conjunto global.

En este caso, al proponer a los miembros de esta comunidad recién creada emprender la evocación como medio para resolver nuestro interés de investigación, dicha evocación se desplegó en múltiples bifurcaciones. Relatar a otros ordenada y sistemáticamente lo ocurrido fue una forma de ver el pasado bajo una nueva luz, de manera que hicimos parte del camino de reinscripción de la memoria dolorosa. Adquirió fuerza la categoría de “víctima”, no en su carácter patológico, sino como un medio emocional de reconocer y comunicar el sufrimiento. Los resultados de la evocación sirvieron también para darle fuerza a su pedido de derecho a la verdad, reparación y castigo para los culpables.

El organizar entrevistas de grupo con la modalidad de “talleres de la memoria” fue, al mismo tiempo, una oportunidad para debatir en conjunto los puntos de vista de distintos sectores de la comunidad: jefes de hogar, mujeres, jóvenes y líderes, y un medio para concretar reclamos de derechos, reconstruir lo que perdieron, dibujar el mapa del recorrido de

los agentes de la masacre, listar las acciones emprendidas por ellos y revisar el plan actual de vida en la nueva tierra. Al indagar y recoger la documentación disponible pudimos crear un “archivo de la memoria”, del que la comunidad puede servirse para su relación con las distintas instituciones. Los talleres de la memoria, las historias de vida, las conversaciones y encuentros personales, el sociodrama, el video documental y un texto divulgativo han ayudado a consolidar un lenguaje común entre antropólogos y miembros de la comunidad. Su resultado ha sido empleado por los de *Kitek Kiwe* en la dramatización pública de las memorias del Naya y para sus reclamos de esclarecimiento de la verdad y la justicia. Es el caso del texto de la memoria, el cual es usado ya por miembros de la comunidad y de la fiscalía como material probatorio en las indagatorias a jefes paramilitares.

Releer el pasado también significó para ellos reconocer la heterogénea “comunidad emocional”, creada durante los años de experiencia compartida de dolor, pérdida y recuperación. Muchos de quienes se juntaron para reclamar derechos poco se conocían del Naya, pero tras varios años “en la lucha” común, como ellos lo dicen, se crearon lazos profundos, no exentos de contradicciones y dificultades internas que fueron el eje de la inclusión de personas no indias en la nueva comunidad.

El proceso de la comunidad *Kitek Kiwe* pone de manifiesto el constante proceso de reinención de la identidad étnica, en el marco de las relaciones complejas de las poblaciones subalternas a la sociedad nacional. Permite también resaltar la perspectiva teórica según la cual la acción subjetiva y colectiva hacen parte de una misma formación cultural, sin discontinuidades marcadas entre la interpretación emocional y personal de los sucesos, y la acción pública. Subrayan así la interrelación, y no la discontinuidad de los procesos subjetivos y sociales.

Esto es posible por la política cultural que han puesto en marcha las organizaciones indias en Colombia desde hace más de tres décadas, pues la invocación a la “cultura” y a “lo propio” es algo más que esencialización táctica o estratégica. Es un lenguaje intercultural articulado, en el cual las comunidades indias se dirigen al poder establecido y, al mismo tiempo, a un conjunto mucho más amplio que puede identificarse con ellos y apoyar sus reclamos frente al Estado. Se pone aquí en evidencia la cuestión étnica como un activo campo de producción de sentido y acción ciudadana sobre el entorno social.

¿Cuál es el papel allí de una etnografía del recuerdo? Como quedó atrás dicho, la relación entre antropólogos y miembros de la comunidad incitó un proceso de rememoración personal y su puesta en escena pública: en el escenario público interno, en primerísimo lugar, donde la variedad de perspectivas se pone en evidencia y se negocia —a veces con grandes tensiones— en aras de puntos en común; en el escenario público de las instituciones de gobierno, donde la memoria es instrumental, para acceder a derechos, y se entrecruza y nutre del lenguaje global de las reivindicaciones por los derechos humanos; y en el escenario de la política cultural de la etnicidad, al poner en vigor la memoria del origen indio, sostenido en prácticas de organización interna que los proyecta a un escenario global mediante el capital simbólico étnico.

Así, la participación del etnógrafo en la intimidad de las relaciones sociales contribuye a activar mecanismos culturales, que ellos ya poseían, en aras de comunicar la experiencia violenta hasta reconformar el sentido de la vida. Los propios medios de indagación son vehículos del proceso de construcción de sentido, así que los relatos de indignación y contrahegemonía (lejos de las memorias ejemplares o las memorias heroicas) se expandan a la sociedad nacional en forma de marcos de referencia compartidos.

El concepto de antropólogo-ciudadano nos permite leer críticamente las reflexiones académicas que se han elaborado sobre la figura y el rol del antropólogo en contextos de violencia y conflicto social. Algunos autores, como Pilar Riaño-Alcalá (2010), han explorado el papel del antropólogo como testigo de la violencia y las transformaciones que esto ha implicado en el ejercicio antropológico. La figura del antropólogo-testigo, en el caso de la violencia, supone no solo la observación objetiva del horror y el sufrimiento, sino, como ella lo menciona, un ejercicio reflexivo sobre el carácter ético y la responsabilidad. Para ella, la posición éticamente responsable del antropólogo-testigo consiste en llevar las narraciones de dolor a la esfera pública nacional e internacional, desde la cual hay la posibilidad de ejercer sanción sobre esas violencias. Riaño-Alcalá usa el ejemplo de otra masacre (la masacre de Bojayá) para afirmar que las memorias construidas por la gente retan las categorías de lo imaginado y lo históricamente demostrado, puesto que mezclan tanto lo ficticio como lo real. Plantea que todos aquellos antropólogos que se embarcan en la tarea de estudiar la violencia deben interrogarse frente a este dilema. ¿Cómo procede el antropólogo para que esos relatos, que no se inscriben en las categorías de relato histórico ordenado y demostrable, trasciendan su esfera local y lleguen a campos públicos desde donde se demande justicia? ¿Es el antropólogo un intermediador entre la memoria violenta, diversa por su adscripción cultural y por lo tanto ininteligible para la sociedad más amplia?

A partir del caso estudiado creemos que el papel del antropólogo no se reduce, de manera alguna, a ser testigo-traductor, puesto que la comunidad misma tiene capacidad de acción política y de comunicar ampliamente sus memorias, sin necesidad del antropólogo. También se debe recordar que toda memoria es un amasijo de verdades fácticas filtradas y

reinterpretadas por la conciencia individual y social. El trabajo etnográfico desde la conciencia del investigador ciudadano conlleva un tipo de relación con los agentes culturales que trasciende el papel del testigo-traductor hacia la participación conjunta, en un proyecto de ciudadanía más incluyente.

♦ Referencias

- Cardoso de Oliveira, R. (1998). *O trabalho do Antropólogo. Ensaios*. Brasília: Paralelos15/Editoria da Unesp.
- Gros, C. (1991). *Colombia indígena. Identidad cultural y cambio social*. Bogotá: Cerec.
- Jackson, J. (2005). Colombia's Indigenous Peoples Confront the Armed Conflict. En C. Rojas and J. Meltzer. (Eds.), *Elusive Peace: International, National and Local. Dimensions of Conflict in Colombia* (pp. 185-208). New York: Palgrave, MacMillan.
- Jelin, E. (2003). *Los trabajos de la memoria*. Madrid: Siglo XXI de España Editores.
- Jimeno, M. (1996). Juan Gregorio Palechor: Tierra, identidad y recreación étnica. *Journal of Latin American Anthropology*, 1(2), 46-77.
- . (2005). La vocación crítica de la antropología en Latinoamérica. *Antípoda Revista de Antropología y Arqueología*, (1), 43-65.
- . (2006). *Juan Gregorio Palechor: historia de mi vida*. Bogotá: Colección CES, Universidad Nacional de Colombia, Icanh, CRIC, Universidad del Cauca.
- . (2008). Lenguaje, subjetividad y experiencias de violencia. En F. Ortega. (Ed.), *Veena Das: Sujetos de dolor, agentes de dignidad* (pp. 261-291). Bogotá: Colección CES, Universidad Nacional de Colombia sede Bogotá, Instituto Pensar, Universidad Javeriana, Facultad de Ciencias Humanas y Económicas, Universidad Nacional de Colombia sede Medellín.
- . (En prensa). Reforma constitucional y pueblos indígenas. Los límites de la ley. En Ramos, Alcida. (Comp.). Brasília: Universidad de Brasília y Fundación Ford.

- Jimeno, M. y Triana, A.** (1985). *Estado y minorías étnicas en Colombia*. Bogotá: Cuadernos del Jaguar. Fundación para las comunidades colombianas.
- Jimeno, M., Roldán, I., Ospina, D., Jaramillo, L. E., Trujillo, J. y Charro, S.** (1998). *Violencia cotidiana en la sociedad rural. En una mano en el pan y en la otra el rejo*. Bogotá: Universidad Sergio Arboleda.
- Jimeno, M., Castillo, A. y Varela, D.** (2010). A los siete años de la masacre del Naya: la perspectiva de las víctimas. En *Anuario Antropológico 2009*, 2, 183-205. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- Marcus, G.** (1997). The Uses of Complicity in the Changing Mise-en-Scène of Anthropological Fieldwork. En *Representations* 59, Summer, 85-108.
- Ministerio de Cultura.** (2010). *Nasa, la gente del agua. Dirección de poblaciones*. Recuperado de <http://www.mincultura.gov.co/index.php?idcategoria=41782#>
- Rappaport, J.** (2005). *Intercultural Utopias. Public Intellectuals, Cultural Experimentation and Ethnic Pluralism in Colombia*. Durham and London: Duke University Press.
- . (2008). Beyond Participant Observation: Collaborative Ethnography as Theoretical Innovation. En *Collaborative Anthropologies*, 1, 1-31.
- Riaño-Alcalá, P.** (Mayo, 2010). Reconstructing Memory in Conflict Zones: Sites of Insight and Critique. *Seminario del Grupo Conflicto Social y Violencia*. Conferencia, Centro de Estudios Sociales, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.
- Romero, M.** (2003). *Paramilitares y autodefensas 1982-2003*. Bogotá: Editorial Planeta.
- Rueda, M. C.** (2011). [Mapa]. Diseñado originalmente para Jimeno, M.; Güetio, L.; Castillo, A. y Varela, D. (2011). *Kitek Kiwe. Reasentamiento del Naya. Nuestra memoria*. Bogotá, Cabildo Nasa Kitek Kiwe: Universidad Nacional de Colombia.
- Varela, D.** (2007). *Re-integrando excombatientes de grupos armados ilegales a la sociedad: sentido, forma y experiencias de una acción de Estado en*

Bogotá (Trabajo de grado presentado al Departamento de Antropología). Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.

Villa, W. y Houghton, J. (2005). *Violencia política contra los pueblos indígenas: 1974-2004*. Bogotá: Ceccoin, OIA, IWGIA.

Wills, M. E. y Sánchez, G. (2006). *Nuestra guerra sin nombre: transformaciones del conflicto en Colombia*. Bogotá: Editorial Norma.

Orden paramilitar y violencias contra las mujeres. Apuntes de un análisis sociocultural

MARÍA JIMENA LÓPEZ LEÓN*

Antropóloga

Universidad Nacional de Colombia

El uso de la herramienta etnográfica para estudiar el conflicto armado en el país permite que el investigador se aproxime tanto a lo particular como a la complejidad de lo humano, social y cultural que caracteriza cada fenómeno estudiado (Ocampo, 2008, Zuleta, 2006). Igualmente, el incorporar las experiencias de hombres y mujeres protagonistas del conflicto enfrenta al investigador con sus supuestos y prejuicios sobre la guerra, al hacerle entablar un diálogo con lo teórico, lo vivencial e incluso con sus creencias políticas y morales sobre ella. En el estudio de la violencia contra las mujeres en el conflicto armado, la mirada holística (que se logra desde un ejercicio de observación etnográfica) me permitió cuestionar aspectos sobre cómo era entendido el conflicto armado y, particularmente, sobre la construcción polarizada de la relación víctimas-victimarios (que revela un desconocimiento, por la complejidad y los matices de las relaciones sociales en un contexto de guerra, y demuestra poca rigurosidad en el análisis académico).

La investigación en la que se basa el presente artículo, titulada “Las mujeres imaginadas de la guerra. Narraciones de excombatientes paramilitares sobre las mujeres y el conflicto armado” (López, 2009), fue realizada con población desmovilizada de grupos paramilitares pertenecientes a la “Casa

* Correo electrónico: mariajalopez@gmail.com

Castaño”, es decir, a las denominadas Autodefensas Unidas de Colombia², a finales de 2008 y principios de 2009. Tuvo como objetivo el reconocimiento y análisis de las representaciones socioculturales sobre las mujeres adoptadas por los excombatientes de las AUC, que sirvieron como referentes en el ejercicio de violencia contra ellas. Para la investigación, fueron entrevistados diez excombatientes: dos mujeres y ocho hombres, miembros de un mismo bloque de las Autodefensas Unidas de Colombia que operó en la región Caribe del país.

El presente artículo tiene como objeto, además de explorar la relación entre las representaciones sociales como aproximación teórica y metodológica en el estudio de la violencia contra la mujer, abordar el proceso llevado a cabo en la construcción de categorías para analizar fenómenos del conflicto armado, en el intercambio que se da entre los sujetos de investigación y el investigador. Para ello, el artículo se ha dividido en cuatro apartes. En el primer aparte, presentaré la construcción del proyecto y la pregunta de investigación, pasando por el proceso de preguntas y contrapreguntas que me llevaron a definir una aproximación al problema. La segunda parte contiene una descripción breve sobre lo que significó la comprensión de las acciones y la lógica político-militar de la organización armada, desde el diálogo con los excombatientes

2 Al respecto vale la pena aclarar que esta organización nació bajo la dirección de los hermanos Castaño en 1998, con el objeto de formar un frente político para entrar en negociaciones con el gobierno. Debido a la insostenibilidad de un proyecto político surgido de una organización altamente infiltrada por el narcotráfico, y totalmente escindida por la multiplicidad de intereses y dinámicas locales a las que respondía cada grupo, la confederación se disuelve en 2001, quedando solamente las Autodefensas Campesinas de Córdoba y Urabá, el Bloque Norte, las Autodefensas Unidas del Sur de Magdalena e Isla San Fernando, los Héroes de los Montes de María, el Bloque Catatumbo, el Bloque Conjunto Calima, el Bloque Tolima, el Bloque Bananero, el Bloque Elmer Cárdenas y el Bloque Pacífico. Es en correspondencia con estas agrupaciones que aquí se hace referencia a las AUC.

y desde el manejo de otras fuentes. Concretamente, se describe lo que significó el tránsito entre el discurso oficial del grupo y las narraciones de los sujetos. En la tercera parte, se profundizará, ya con mayores elementos contextuales, sobre la incidencia de las representaciones sociales en el ejercicio de “tipos” de violencia contra ciertos “tipos” de mujeres, en lo que resulta al intentar racionalizar los recursos de la violencia y la autoridad en el conflicto armado. Ahí tendrá lugar un elemento importante en el proceso de codificación del material: la noción de “fenómenos de excepción” (Zuleta, 2006). Se finalizará con una discusión sobre la relación entre lo político y lo privado en el ejercicio de la violencia, particularmente, en la significación que los desmovilizados hicieron de la violencia sexual. Con ello se espera ampliar la mirada para estudios futuros sobre la relación género, violencia y conflicto armado.

La construcción de la pregunta

El lugar de la mujer en la guerra se encuentra determinado tanto por las dinámicas generadas en el desarrollo de la confrontación (es decir, por la relación, en ese momento, entre el grupo armado y la población civil, y por el discurso político y militar desde el que se consolida el grupo armado) como por el sustrato sociocultural desde el cual una sociedad piensa la violencia y construye las relaciones entre los géneros. Elisabeth Wood, en su artículo “Sexual Violence during War: Toward an Understanding of Variation” (2008), utiliza la noción de “variación” para conceptualizar esos matices que asume la violencia sexual en tiempos de guerra y describe algunos mecanismos utilizados por las ciencias sociales para explicar tal “variación”. Dos de esos mecanismos son: de un lado, las condiciones de “oportunidad” que tienen los actores armados para ejercer este tipo de violencias generizadas en tiempos de guerra y cómo las condiciones

de oportunidad inciden en el aumento de estas violencias —a diferencia del “tiempo de paz”, en el que se supone un nivel mayor de sanción social— y, de otro, los “incentivos” que se les dan a los combatientes para que ejerzan estas violencias con fines militares (Wood, 2008). Si bien estos mecanismos explican el incremento de actos que pueden proveer satisfacción o beneficios al individuo, como sucede en el caso de las violencias sexuales, dice poco sobre las diferencias entre las situaciones donde las violencias son llevadas a cabo y sobre el “tipo” de mujeres contra el que son cometidas, pues la agresión no sucede durante toda la guerra, de parte de cualquier grupo armado, en cualquier momento, ni contra cualquier mujer (Wood, 2008). Pensar, entonces, en la violencia de género dentro del conflicto implica contextualizar las acciones y la lógica del grupo armado, buscando responder a lo siguiente: ¿cómo es entendido “el enemigo” por el grupo armado?, ¿cómo define lo legítimo y lo no legítimo en su lucha contra este?, ¿qué dicen sus insignias, símbolos y normatividad?, ¿qué lugar ocupa lo masculino y lo femenino en su discurso?

El punto de partida desde el que se construyó el problema de investigación fue comprender lo que representa el cuerpo violentado de la mujer en el orden social del grupo que dirige la agresión, es decir, cómo la manera en que se ejerce la acción violenta, sus formas e intensidades, depende de cómo se piensa el cuerpo sobre el cual se aplica. Autoras como Donny Meertens (2005) y Elsa Blair (2003) ya habían hecho referencia a la representación social como eje de análisis en el conflicto. Meertens, en su artículo “Mujeres en la guerra y la paz: cambios y permanencias en los imaginarios sociales” (2005), por ejemplo, hace un recorrido histórico de tres momentos sobre los distintos imaginarios que sostienen el uso de la violencia contra la mujer en las últimas décadas: la Guerra de los Mil Días, el período de La Violencia de la década de los

cincuentas, y el conflicto armado actual. Allí, el contexto político y social de cada uno de esos tres momentos determinó la funcionalidad simbólica de la violencia contra la mujer. Durante la década de los cincuentas, por ejemplo, cuando la femineidad de la mujer se definía únicamente con la figura de “la maternidad” y su cuerpo estaba significado bajo la noción de “la comunidad”, dicho cuerpo fue convertido en objeto de violencias diferenciadas para derrotar al adversario político, bajo la consigna de «no hay que dejar ni la semilla».

En la investigación sobre la representación de la mujer en el conflicto armado actual, me interesaba preguntar por cuáles asociaciones y representaciones estaban presentes en las narraciones de esos hombres y mujeres excombatientes, y cuáles cumplieron (o pretendieron cumplir), como en el caso de la maternidad en La Violencia, la función de legitimar el ejercicio de violencia contra las mujeres en tiempo de guerra.

El proceso investigativo comenzó en un momento de gran difusión sobre el tema por parte de organizaciones nacionales no gubernamentales, como el período 2007-2009. Las cifras y los testimonios comenzaban a tener espacio en la discusión mediática, aunque de manera superficial. Sin embargo, fue el trabajo continuo de las organizaciones de mujeres lo que llevó, en el 2008, a que la Corte Constitucional presentara el Auto 092 para la protección de los derechos de las mujeres víctimas del desplazamiento forzoso por el conflicto armado. En este documento fueron caracterizadas nueve situaciones en las que se presenta violencia sexual contra la mujer³. Por esta misma razón, una de

3 Las nueve circunstancias señaladas por la Corte Constitucional desde las que se han generado episodios de violencia sexual contra las mujeres en el conflicto armado son: a) actos relacionados con operaciones violentas de mayor envergadura (masacres u otros), b) actos de retaliación contra el bando enemigo, c) contra mujeres que mantienen relaciones sentimentales o familiares con miembros o colaboradores del bando contrario, d) contra las mujeres, jóvenes y niñas reclutadas por los grupos armados al margen de la

las primeras fuentes de consulta fue la abundante literatura de ONG, donde se recopilaban importantes testimonios de mujeres víctimas de violencia sexual, para denunciar que este tipo de violencias se había convertido en un arma de guerra en el conflicto colombiano. La densidad del material me llevó a pensar que todo estaba dicho y que mi investigación debía procurar no redundar en lo mismo, sino aportar material empírico: más testimonios. De allí que la primera pregunta formulada, ¿por qué la violencia sexual contra las mujeres es usada como arma de guerra?, se limitaba a afirmar mi inferencia y presuponía una única condición del cuerpo femenino en el conflicto.

Fue a partir del proceso colectivo manejado en el seminario de investigación, donde se formularon preguntas y contrapreguntas al proyecto y a los objetivos, que llegué a cuestionar el supuesto inicial, generando nuevos interrogantes: ¿qué tipo de violencias se daban contra la mujer en el conflicto armado?, ¿en qué circunstancias, con qué objetivo y por qué actores?, ¿qué representaciones sobre las mujeres subyacen al ejercicio de violencia?, ¿es una práctica legítima en tiempos de guerra? Esta perspectiva me permitió definir cuatro aspectos en los que me centraría durante mi trabajo de “campo”: en primer lugar, identificar si se cometió violencia contra las mujeres; en segundo lugar, qué tipo de violencia era y cómo se cometía; en tercer lugar, qué mujeres la habían sufrido; y, finalmente, cómo estaba siendo justificada esta violencia de parte de los actores armados.

ley, e) contra mujeres que han quebrantado los códigos de conducta dispuestos por los actores armados, f) como acto de goce para el combatiente, g) contra mujeres que forman parte de organizaciones sociales, comunitarias o políticas o que se desempeñan como líderes o promotoras de derechos humanos, o contra mujeres miembros de sus familias, h) actos de prostitución forzada y esclavización sexual de mujeres civiles. (Corte Constitucional, Auto 092, 2008)

Asimismo, identificar a los sujetos de la investigación sería un punto vital en la definición del proyecto. Aunque hablar sobre violencia de género sin contar con el punto de vista de quienes la sufrieron era casi inconcebible, para el momento político que atravesaba la problemática, el vacío encontrado en el material de la perspectiva de quienes pertenecían a la organización armada fue el argumento definitivo que me inclinó a centrarme en los testimonios de hombres y mujeres desmovilizados. Esta mirada aportaba nueva información y podía contribuir a complejizar la discusión académica sobre el tema. La elección de las AUC como objeto de estudio obedeció a dos razones. La magnitud de las acciones bélicas que fueron cometidas contra la población civil y los impactantes testimonios de mujeres víctimas de grupos paramilitares recopilados en varios informes de DDHH (aún luego del proceso de desmovilización) me generaron una abrumadora inquietud académica. De igual forma, la permisividad soterrada (que percibí en algunos medios de comunicación, en gente del común y en sectores políticos) sobre las acciones cometidas por el grupo armado, más allá de la indignación, me condujo a desentrañar parte de lo que esta actitud estaba legitimando de la organización armada.

Finalmente, la noción de “representaciones sociales”, como herramienta teórica, me permitió relacionar los sentidos socioculturales que tiene la violencia en el país con los hechos de violencia y el devenir mismo de la guerra. Es decir, cómo se ve y se entiende al otro en un contexto determinado y cómo esto le otorga un lugar en el mundo simbólico de un grupo social. Partiendo, entonces, de entender que la representación sociocultural es ese “sistema de sentido” a partir del cual se orientan los sujetos, cobran significado sus acciones y se define su lectura de la realidad social (Araya, 2002), podemos decir, como sugiere Stuart Hall, que se trata de un sistema constituido en la realidad social y también un sistema que la constituye,

es decir, que la reproduce y la modifica (Hall, 1997). De esta manera, la investigación apuntó a relacionar dos elementos: los discursos y los hechos de violencia, puesto que el interés estaría en el encuentro entre ambos, cómo el primero legitimaba al segundo.

Aproximación a los sujetos de estudio: los y las excombatientes

El primer acercamiento que tuve con los sujetos de estudio fue mediante Laura⁴, una funcionaria de la secretaría de gobierno de la Alcaldía de Bogotá, que trabajaba con población desmovilizada. Fue ella quien me presentó a Antonio, un desmovilizado con una trayectoria de diez años en la organización, con quien alcanzaría un alto nivel de confianza y quien me enlazaría con el resto de entrevistados: Rubén, Pablo, Sandra, Isabel, Andrés y Mario. A ellos siete les hice entrevistas a profundidad (tres o cuatro sesiones con cada uno), que comprendieron tanto entrevistas semiestructuradas como charlas informales.

Los primeros encuentros con Antonio me permitieron valorar el contenido de las preguntas que había formulado y redirigir los puntos que había planteado inicialmente en el formato de entrevista, puesto que en ocasiones las respuestas no iban más allá de un lacónico 'sí' o 'no', o simplemente redundaban en el mismo punto: la organización respetaba a todas las mujeres y por tanto no se producía violencia contra ellas. Allí, estaba dejando de lado el punto central que asumiría en las entrevistas siguientes: en qué condiciones se les garantizaba respeto a estas mujeres, y en qué condiciones y a qué "tipo" de mujeres no. Esta primera experiencia me sirvió para diseñar preguntas más abiertas, con las que pudiera situar al entrevistado en momentos específicos de su experiencia en la organi-

4 Nombre cambiado por sugerencia de la fuente.

zación, y a partir de las cuales pudiera profundizar en esas tres dimensiones que Myriam Jimeno me sugería que incluyera: sus pensamientos, sus sentimientos y sus acciones.

El formato o guía de entrevista constaba de tres temas: la historia personal dentro de la organización (estatus, trayectoria, desmovilización), las experiencias específicas con mujeres en el contexto de guerra (incluyendo la normatividad dentro del bloque o grupo), y los relatos de violencia contra ellas en los que se revisaban contextos, significados y motivaciones. Pensar en términos de relatos permitió que fueran incluidas historias no presenciadas, dada la dificultad de que los hombres compartieran experiencias suyas en episodios de violencia de género.

Dado que me interesaba contar con el punto de vista de hombres y mujeres, en la formulación y en el desarrollo del proyecto analicé los mismos elementos en todos los entrevistados para luego compararlos. Así, los objetivos del proyecto no fueron diferenciados por género. De hecho, fueron formuladas las mismas preguntas a ambos en las entrevistas, al menos en la primera sesión que tuve con cada uno. En las sesiones siguientes, al profundizar aspectos puntuales de la experiencia de cada sujeto, las preguntas variaron en función de ello. Sin embargo, a la hora de analizar el material, los relatos de las mujeres fueron vistos con dos intenciones adicionales: por un lado, poniendo en evidencia cómo ellas asumían las representaciones de la mujer que circulaban en la vida cotidiana en las AUC (si subvertían o no esas imágenes y cómo se autorrepresentaban a sí mismas); y, de otro, mostrando cómo ellas reproducían y construían representaciones sobre esas “otras” mujeres, que bien podían ser sus semejantes (otras combatientes) o diferentes a ellas (civiles, milicianas), cómo ejercían su autoridad y cómo justificaban el uso de la violencia contra ellas. El trasfondo discursivo de la organización

incidió en que, para este último aspecto, los seis hombres y las dos mujeres entrevistados coincidieran en mencionar los mismos espacios en los que fueron significadas las mujeres: en el contexto del combate con el enemigo (incluyendo la llegada a zonas de influencia guerrillera), en la relación con la población civil y al interior de la organización armada.

Contar con la mirada de varias partes involucradas en la organización, desde combatientes patrulleros a combatientes que habían sido comandantes de escuadra o comandantes militares, me permitió entender la complejidad de las tensiones entre las disposiciones establecidas por la organización y las disposiciones establecidas por cada comandante (de bloque y de escuadra), así como entre estas normas y lo que se hacía en realidad. Comprender este entramado de relaciones me permitió apuntar también a entender la dimensión local del paramilitarismo como fenómeno social, donde convivieron simultáneamente motivaciones privadas y políticas en el ejercicio de violencia contra la mujer. De igual manera, no podría dejar de lado que la inclusión de hombres y mujeres en la investigación posibilitó una profunda reflexión sobre la manera diferenciada en que el discurso de la guerra permeó en cada uno.

Considerar el análisis y la interpretación como fases simultáneas y continuas de la recolección de datos permite no solo dar flexibilidad a la investigación, sino que esta última se apoye más en la información suministrada por las fuentes⁵. Un manejo abierto en el diseño y aplicación de las entrevistas también dio tiempo y espacio a que salieran anécdotas

5 Katleen Blee y Verta Taylor identifican esta característica como propia de los estudios cualitativos, particularmente en el uso de la entrevista semiestructurada: «As opposed to quantitative research, which depends on the completion of data collection to begin analysis, designs based on semi-structured interviews require researchers to begin analyzing data as it is being collected, and these initial analysis can provoke changes in the study» (Blee y Taylor, 2002).

personales, así como una mirada reflexiva sobre los hechos. De la misma forma, este manejo permitió que el relato, tejido entre el entrevistado y yo, estuviera dirigido hacia lo que para él y para mí era lo más significativo de su experiencia como combatiente. A pesar del grado de de-subjetivación, que fue evidente en los testimonios de algunos excombatientes (particularmente en el de los hombres), en la narración de los hechos en tercera persona, el recurrir a momentos *outrerecord* como charlas informales, encuentros casuales, incluso después de las mismas entrevistas, me permitió captar esas miradas profundamente reflexivas y personales de cada uno de ellos, tanto sobre la organización como sobre sus acciones en tanto combatientes. Por esta razón, hubo temas en los que preferí profundizar solo con algunos, por el nivel de confianza que había alcanzado con ellos y porque el contenido de sus repuestas me llevó a ello.

No obstante, la escasez de narraciones directas sobre actos de violencia contra mujeres combatientes o contra civiles me llevó a la búsqueda de testimonios en otras fuentes. Reportes de prensa, libros de testimonios de excombatientes y un documental sobre el tema fueron también analizados, sistematizados e incluidos en el texto final de investigación. El documental “La sierra”, por ejemplo, que presenta la cotidianidad de una pequeña facción del Bloque Metro, que hacía presencia en el barrio La sierra ubicado en Medellín, fue un documento etnográfico clave al abordar la relación que establece el comandante paramilitar con su territorio de dominio y con las mujeres que habitan en él.

Finalmente, el material resultante consiste en descripciones sobre varias imágenes de mujeres, que transitaban entre ser un bien transferible, un arma de combate y un apoyo moral para la tropa. Unas y otras imágenes estuvieron determinadas al menos por tres elementos. En primer lugar, por la

asimilación del conflicto como un sistema de fuerzas donde lo masculino —que es entendido como “el ser hombre”— asume lo fuerte y lo dominante, y lo femenino —identificado con “el ser mujer”— su contrario. En segundo lugar, por la concepción de una guerra contrainsurgente irregular donde el objetivo militar se sitúa en la población civil que “colabora” con el enemigo. Y, en tercer lugar, por las tensiones generadas en la esfera “local”⁶, desde las acciones de los frentes y escuadras en los pueblos, y los intereses macro-regionales.

Sobre la objetividad, la reflexividad y la intersubjetividad

A pesar de la diversidad de los sujetos entrevistados, un aspecto explícito en los diez relatos fue entender la lucha armada “contra la subversión” como parte de un derecho legítimo a “autodefenderse” y hacer justicia o lograr respeto por la propia mano. También fue usual encontrar que justificaban estos actos al encontrar apoyo y legitimidad de parte de las poblaciones civiles, donde tenían dominio territorial, a tal punto que incluso ellas mismas preferían recurrir a la autoridad paramilitar por la eficacia que tenían sus medidas. Así lo menciona Isabel en su testimonio: «la gente quería, muchas veces, era que castigarán o mataran al que había robado o al que había violado, no que lo dejaran libre o le dieran tres días de cárcel» (López, 2009). Estas descripciones reiteradas hicieron necesario entender este movimiento como un fenómeno profundamente social y cultural, en el cual se buscaba la defensa de valores que mantuvieran un orden social específico, contribuyendo a la expansión del movimiento y su consolidación territorial.

6 Aquí se hace eco de cómo William Ramírez (2005) aborda el poder paramilitar en su incidencia en lo local.

No obstante, al encontrar esta descripción “amable” de la organización (que bien podía entenderse como una justificación de su funcionamiento), la asumí como equivocada, pues la veía como el resultado del adoctrinamiento de las AUC. Esto me hizo ver a los desmovilizados como sujetos que habían perdido su individualidad y su sentido de autonomía. Fue así como, en mi mirada inicial sobre el material, prevaleció la duda y llegué a pensar, incluso, que dándole privilegio a esa duda podía tener una posición de mayor objetividad en el desarrollo del campo. El resultado de esta posición poco analítica me llevó a cuestionar toda la información que me estaba siendo suministrada. Avanzada la investigación, llegaría a entender que desarrollar una mirada objetiva se consolida en un proceso de formular preguntas y contrapreguntas (tanto a las entrevistas como a mis observaciones, a ellos como sujetos de estudio y a mí como investigadora) sobre lo que yo preguntaba, lo que estaba dejando de preguntar y lo que ellos dejaban de contestar.

A partir de la “codificación”⁷ del material, abordé estas opiniones como patrones de análisis. Esos ecos de conocidos jefes políticos del movimiento paramilitar en las entrevistas ponían en evidencia el reconocimiento del paramilitarismo como un fenómeno social y cultural, que había dado respuestas, aparentemente legítimas, a problemáticas regionales. Comencé a darle importancia a la interpretación del “sentido político”⁸ que dieron los desmovilizados a la descripción de

7 Según Atkinson la “codificación” es el proceso mediante el cual se organizan, manipulan y recuperan los segmentos más significativos de los datos, haciendo de ellos «unidades analizables» y creando categorías a partir o con base en ellos (2003: 31).

8 Al hablar de “lo político” estoy partiendo de una definición más amplia que tiene en cuenta la construcción que hace el individuo sobre su relación con la autoridad, lo legítimo y el poder, como la que maneja Marcela: «*aquellas dinámicas cotidianas extraestatales: contradicciones cotidianas y las prácticas*

los hechos, presente particularmente en la noción de “orden” (construida por la organización como intermediaria de las relaciones sociales en el grupo armado y en la población civil, así como entre ambos).

Este giro encauzó la investigación en el análisis de dos ejes: en primer lugar, el reconocimiento de la organización como entidad de estudio, procurando responder a qué era lo que decían, promovían y hacían las AUC en relación con “las mujeres”; y, en segundo lugar, a incluir la posición subjetiva de los diez entrevistados en relación con los hechos. Metodológicamente, este giro y sus implicaciones me llevaron a profundizar en discursos y entrevistas de interlocutores políticos de las AUC, previas a la negociación y desmovilización, y a los posteriores procesos judiciales de justicia y paz (donde algunos jefes comenzaron a dar entrevistas en medios de comunicación sobre el funcionamiento de la organización), para, a partir de ellos, establecer un diálogo con lo que surgía en las entrevistas.

Pero, ¿pudo esta dimensión política (identificada por los desmovilizados en la interpretación de su participación en el grupo armado y en la constitución del mismo) llevar al reconocimiento del “sentido político” y el alcance estratégico que tuvo la violencia cometida contra mujeres en el marco del conflicto, aún en casos en los que esta no fuese dispuesta por la organización?, ¿estaban estas violencias subvirtiendo, apoyando, imponiendo o criticando un orden social?

Al establecer sistemas de orden y control, y al mantener el monopolio de la fuerza, las AUC determinaron una serie de

de socialización en las que se manifiestan las comprensiones de la autoridad, la subordinación y la resolución de conflictos de la sociedad (que pueden o no coincidir con aquellas que propugna el orden institucional) y en las cuales se tejen las relaciones que permiten la aceptación del orden estatal al tiempo que se generan antagonismos entre actores sociales por la redefinición del orden social, llevando, a veces, a la ampliación de lo considerado como propio de la política» (Rodríguez, 2008: 2).

normas desde las cuales aseguraban el establecimiento y continuidad de su dominio territorial, aún en momentos donde su presencia no fuera directa ni constante (López, 2009). De igual manera, aunque fue evidente la aguda distinción entre un “nosotros” y “el enemigo”, el uso de ambas nociones en la cotidianidad del conflicto no fue estática y categórica, dependió de factores más complejos que interactuaron en el ejercicio de las relaciones de poder y las alianzas establecidas en el campo de guerra. Las disposiciones de orden para la población civil funcionaron en un doble sentido: mantener el control social y replegar a las posibles fuerzas insurgentes o sospechosas en el interior. ¿Cómo reconocer el lugar determinado para las mujeres en este contexto aparentemente simplificado, pero con profundas significaciones y entramados sociales?

Siguiendo a Sandro Ocampo cuando dice que la realidad del conflicto vista desde el análisis etnográfico permite superar esa distinción entre «lo universal y lo singular, lo público y lo privado, lo visible y lo invisible, lo legítimo y lo ilegítimo» (2008: 37), el trabajo de campo realizado con la población desmovilizada implicó, en mi caso, la superación de una mirada dicotómica y sobresimplificada de la realidad. Si bien la mujer amante, esposa o compañera tenía un reducido lugar como propiedad privada del combatiente, en otros momentos esa misma mujer-propiedad era convertida en un instrumento de guerra para combatir “al enemigo”. Sin embargo, esta construcción dependía del “tipo” de mujer al que se hacía referencia (es decir, soltera, casada, combatiente, prostituta, esposa, madre) y de su condición social en el contexto de la guerra. Así como había mujeres compañeras, había mujeres enemigas y mujeres aliadas. Lo cierto es que, de una u otra forma, todas esas significaciones de la mujer respondieron al lugar que ocupa lo femenino dentro del sistema de fuerzas antes mencionado. La construcción de las categorías para el análisis social en el

conflicto, entonces, debe tener la responsabilidad académica de evocar los patrones, excepciones y fluctuaciones que hay entre ambas.

Esta aproximación, sin embargo, planteó retos metodológicos importantes: particularmente, en lo que se refirió a mi acercamiento y la forma de abordar el tema con los desmovilizados. Uno de los puntos que requirió mayor esfuerzo fue ir más allá del elaborado discurso que, durante las entrevistas, manejaban los desmovilizados sobre los hechos. Varios de los argumentos fundacionales de la autodefensa, como la figura de ser víctimas de la guerrilla y la imagen del patriarca que responde en «legítima defensa» (ACC, 1997) a tal agresión, sirvieron también a los desmovilizados como ejes reconstructores de sus años en el grupo. Lograr deconstruir ese discurso, para acceder a la descripción más humana y a sus sentimientos, significó no solo construir una mayor cercanía con los entrevistados y replantear las preguntas, sino hacer un ejercicio de “desnaturalización” con respecto a las relaciones de género (Meertens, 2000).

El manejo de la objetividad y la desnaturalización de las categorías en el campo supuso reflexionar sobre la manera en que me estaban viendo los desmovilizados, a partir del trato y la información suministrada por ellos, sobre el tipo de relación establecida durante el campo y sobre el nivel de confianza obtenido. Recuerdo, por ejemplo, a Andrés, quien se notaba incómodo al preguntarle una y otra vez a qué se refería con “cosas de mujeres” —al punto que en ocasiones evité generar contrapreguntas, al considerar sus respuestas también muy obvias—. La pregunta que comencé a hacerme como investigadora luego de terminada la entrevista fue: ¿por qué ambos tomábamos esta actitud?

Para esto fue útil seguir la propuesta de la epistemología feminista en el trabajo etnográfico, particularmente, en lo que concierne a los tres conceptos que menciona Donny Meer-

tens en su artículo “Género y violencia. Representaciones y políticas de investigación”: reflexividad, agencia e intersubjetividad (Meertens, 2000). Tener en cuenta un enfoque reflexivo significó analizar a profundidad la relación que establecía con el entrevistado, cómo me veía él o ella, y cómo esta proyección afectaba sus respuestas y mis preguntas; asimismo, implicó contextualizar las decisiones y preferencias de las que, como investigadora, hacía uso en el proceso. El hecho de ser una mujer, por ejemplo, intensificó los silencios de los hombres entrevistados en la descripción de hechos de violencia concretos e incluso en aspectos concernientes a su sexualidad. Pero, ser mujer me permitió acceder a los otros rostros de su relación con las mujeres, cuando iban más allá de lo sexual y llegaban al terreno emocional, pues ellos mismos decidieron profundizar en ello. Ser mujer también influyó sus respuestas a tal punto que los hombres recurrieron varias veces a la palabra ‘machismo’ para explicar hechos y normativas paramilitares —como el que las mujeres no participaran en los combates, que no llegaran a ser comandantes o que en algunos lugares no estuviera permitido siquiera que fueran combatientes—, cuya justificación no iba más allá de ser “certezas” (en cuanto a que las mujeres son más sensibles por su cercanía a la maternidad y, por lo tanto, más débiles y menos “verracas” para la violencia, contrario a los hombres).

Las mujeres, por su parte, no tuvieron inconveniente al mencionar las situaciones en las que debieron recurrir a su fuerza y autoridad para hacerse respetar delante de alguna mujer, pero no mencionaron hechos de violencia sexual o de tortura por parte de la organización hacia otras mujeres, ni aunque fueran guerrilleras, civiles o de la misma organización, pues fueron enfáticas en que «allá se les respetaba». Es con base en estas limitaciones y espacios de acceso que nos permite nuestra condición como investigadores —sea mujer u hombre,

sea mestiza, negra o zamba, sea estudiante o profesional, colombiana o extranjera— que se construye un acuerdo mutuo entre los entrevistados y el entrevistador, desde el cual cobra significado el relato que se construye conjuntamente sobre el tema a indagar. Esto es lo que se entiende por intersubjetividad.

Finalmente, ver a los sujetos entrevistados más como agentes que como sujetos pasivos ante los contextos de violencia en los que estuvieron envueltos implicó verlos con la suficiente autonomía y libertad de acción para generar resistencias o adoptar posiciones críticas (más allá de pensarlos como máquinas de guerra), aún en medio de situaciones de gran coacción.

El análisis: las representaciones sobre las mujeres y las violencias contra ellas

El proceso de análisis y codificación del material se logró identificando los significados y asociaciones subyacentes a las imágenes evocadas en los relatos de los excombatientes, que permitieron entender por qué fueron impuestos determinados castigos y mecanismos de control a las mujeres. Allí hubo tres figuras sobresalientes: primero, la guerra como un aparente no-lugar para la mujer, pues ella no posee la “destreza militar”, la “táctica”, ni la fuerza para un buen desempeño (habilidades que eran vistas como naturales en un hombre); segundo, la mujer vista como propiedad de un hombre o una comunidad y, en este sentido, el cuerpo de la mujer visto como evocador de un territorio; y, tercero, la naturaleza seductora y por tanto distractora y engañosa de la mujer (López, 2009).

Cada una de estas tres imágenes fue evocada tanto en los relatos de los desmovilizados como en los documentos y discursos de la organización, y fue contextualizada en el universo de identidades masculinizadas y militarizadas de la guerra. Allí, opera una lógica binaria representada por un sistema

de fuerzas, en el que lo femenino (encarnado en la figura de la mujer) representa todo lo “no masculino”, es decir, todo lo que no debía estar en el combatiente: los sentimientos maternos, las pasiones, lo pasivo, lo débil, lo peligroso, el desorden y lo “mal hecho”. Así, al encontrarse lo femenino en contraposición con lo masculino de esta manera, lo femenino asume la “función simbólica” —en los términos mencionados por Bourdieu (2000)— de convertirse en un referente para medir el grado de masculinidad del combatiente.

Fueron tres los escenarios en los que la mujer adquirió significado en las narraciones, como se mencionó anteriormente: la población civil, la organización y el encuentro con el enemigo. Cada escenario definió aspectos puntuales de cómo era representada la mujer. En el espacio de la organización, por ejemplo, la mujer fue vista en dos sentidos. Primero, la mujer fue vista como el apoyo moral que necesitaba la tropa y como objeto de enamoramiento y amistad. Allí fueron identificadas las figuras de las compañeras patrulleras, las amigas y novias dentro de la organización, como las “mujeres del comando” o comandante. Segundo, la mujer fue vista (por su baja capacidad como combatiente innata, pero con la características natural de la seducción) como buena desempeñando labores de informante, enfermería, comunicaciones o sicariato⁹. En el límite de ambas asociaciones, se encuentra también la figura excepcional de la mujer guerrera y de la mujer comandante: se trataba de mujeres que habían logrado adquirir características masculinas que las habían llevado a altos rangos dentro de la organización —posición que, por lo

9 Es interesante, en este aspecto, cómo en la organización la mujer comienza a asumir un papel importante en el desarrollo de la confrontación no directa. Al respecto, Pablo en su testimonio recuerda como un comandante paramilitar decidió reclutar a un amplio número de mujeres para entrenarlas como sicarias (López, 2009).

general, lograban al demostrar su sangre fría cometiendo algún acto de violencia extrema con el que se ganaban el temor y el respeto de los combatientes—.

En el escenario de confrontación con “el enemigo” fueron identificadas las mujeres guerrilleras, las llamadas “milicianas”, y la población civil que vivía en zonas de influencia guerrillera y que «no demostraba cooperación». Al describir este espacio de confrontación surge la expresión “romper zona”, entendida como la manera en que la organización y los combatientes disponían del territorio enemigo, justificando el uso de todo tipo de barbaries para generar terror y desplazamiento. Masacres como las de El Salado y El Naya fueron identificadas en este contexto, donde todas las mujeres eran vistas como las esposas, las amantes o las amigas de los guerrilleros y donde el uso de violencia sexual no fue más frecuente sino generalizado.

En el último contexto, que aborda la relación con la población civil, los combatientes mencionaron a las mujeres civiles en aquellas normatividades que les estaban impuestas (a hombres y mujeres), como en los castigos ejemplarizantes impuestos a las infractoras. Aquí fueron mencionadas las mujeres chismosas, las que cometían adulterio, las amantes de los mismos combatientes y las que hacían parte de su familia. Todas ellas, aunque estaban alejadas de la confrontación armada, siempre fueron vistas, al igual que el resto de la población civil, como aliadas de uno u otro bando. En el límite de estas categorías de mujeres civiles, fue reconocido un lugar destinado a todas aquellas que, por su oficio o condición, eran vistas como “indeseables”. Estas mujeres no eran consideradas plenamente como “civiles”, pues no respondían a las expectativas sociales creadas para las mujeres. De este grupo hicieron parte las “lesbianas”, las “prostitutas” y las “brujas”, quienes fueron objeto de múltiples violencias bajo el criterio de “limpieza social”. Las trabajadoras sexuales y las brujas, si bien eran vistas como

una amenaza al orden social impuesto por el grupo armado o posibles informantes del enemigo, también tenían la posibilidad de volverse aliadas potenciales del régimen paramilitar, a diferencia de quienes eran reconocidas o estigmatizadas como lesbianas, quienes, por su condición “antinatural”, simplemente no tenían cabida dentro del mundo social.

Estos contextos y categorías hacen parte de la estructura de análisis que permite entender varios elementos. En primer lugar, permiten entender el sentido político, social, cultural y militar de las violencias ejercidas por la organización y sus políticas militares. A partir de allí, y esto es lo más importante, pueden reconstruirse los recorridos que hicieron los desmovilizados sobre las relaciones y vivencias que tuvieron con esas “otras” mujeres. En segundo lugar, a partir de estos contextos y categorías se pueden identificar los lugares que asume la mujer en la guerra. La organización incorporó el cuerpo de la mujer en las dinámicas de la guerra como un objeto, como un cuerpo feminizado que se convirtió en arma (tal como el del hombre), pero con base en unos criterios culturales que las circunscribieron a los ámbitos de lo doméstico, sexual y emocional. Como propiedad de alguien, la mujer fue entonces un instrumento para afectar al enemigo o desde el cual el enemigo podía atacar. El aprovechamiento de una atribuida capacidad de “seducir” al otro y de “pasar inadvertida” en el cumplimiento de labores de inteligencia o de sicariato, la convirtieron en un punto de vulneración del enemigo, donde el cuerpo de la mujer agredida representa la prolongación de la conquista territorial. En este mismo sentido, los contextos y categorías mencionados permiten identificar las implicaciones que el panorama militarizado tuvo en la preparación de los procedimientos y dispositivos de control exclusivos para las mujeres, y en la finalidad que se buscaría con cada uno de ellos. Así, en el caso de las mujeres paramilitares, los dispositivos

de control estarían direccionados a evitar la desertión de las filas, las relaciones de pareja con otros patrulleros e incluso el embarazo. Para las civiles, los dispositivos de control consistirían en mantener un estricto orden dispuesto de un “deber ser y hacer” de la mujer en el entorno social. Finalmente, en el caso de las milicianas, las acciones en su contra tendrían como finalidad minimizar y eliminar al enemigo (López, 2009). En tercer lugar, esta “tipologización” de las mujeres en el entorno de la guerra, según el cumplimiento de las expectativas morales y sociales que imponía el “orden paramilitar”, nos aproxima al “ejercicio de racionalización” del acto de violencia efectuado por los sujetos desmovilizados y la organización misma. Bajo la categoría de “milicianas o colaboradoras”, de lesbianas o de prostitutas, fueron justificados actos que eran repudiables en otros escenarios, como la violación, la tortura y el asesinato (aún en casos en que las víctimas eran “civiles”).

Sin embargo, no todas las prostitutas fueron asesinadas, algunas, al igual que las brujas, les sirvieron como aliadas; tampoco todos los desmovilizados entrevistados cumplieron las órdenes dictadas por sus superiores a cabalidad, puesto que existieron espacios de decisión donde pudieron manifestar actos de lealtad en caso de amigos y familiares que eran declarados objetivos militares o actos que correspondían con su moral personal.

Conservar un código de honor o de valores, en el caso de algunos excombatientes, y, particularmente, el tipo de relaciones establecidas con las personas involucradas o no involucradas en el conflicto, determinó también el manejo que estos excombatientes hicieron del recurso a la autoridad y la violencia. En el análisis de casos “excepcionales” del transcurrir de la lógica paramilitar, como el que algunos combatientes hayan protegido la vida de alguna amiga prostituta o de un familiar por encima de lo dictaminado por la organización,

fueron convertidos en una categoría especial: “fenómenos de excepción”. Si bien, como se dice, no alcanzan a poner en duda la lógica utilitarista de la guerra, sirven para reconocer la agencia de los individuos en ella y para entender las categorías de estas mujeres como dispuestas por unos usos que hace el sujeto en un contexto determinado, del que depende el desencadenamiento de un acto violento.

El análisis desde el contexto social y cultural en el que se produce la guerra permite descubrir datos que pasarían inadvertidos en otros enfoques (como el de la elección racional); por ejemplo, el lugar que ocupan las “excepciones” en esa reconstrucción de la violencia en la guerra irregular¹⁰. Una perspectiva desde lo particular, desde la unidad mínima en la comprensión del universo social —que es la experiencia humana, los recuerdos y las asociaciones de los sujetos (sociales), las alianzas e “interacciones” que se construyen entre la organización, como una entidad abstracta y discursiva, y los jefes locales¹¹—, ayuda a otras disciplinas en la comprensión del conflicto armado como un escenario flexible que, así como produce fracturas en el orden social, construye nuevos órdenes o viejos órdenes en nuevos espacios.

Una mirada global de la investigación: lo público, lo privado y lo político de las violencias

Las categorías mencionadas fueron transversales en los relatos de los y las excombatientes. Cada uno de ellos le dio mayor relevancia a una relación particular con las mujeres en el campo de guerra, lo que me llevó a relacionar los testimonios entre sí para construir un gran relato desde el cual encontrar los patrones y marcos de referencia para iniciar el análisis. En

¹⁰ Para entender este concepto ver Kalyvas, 2004.

¹¹ Relaciones entre centro y periferia para Kalyvas (2004).

este proceso de consolidación de las categorías propuestas por los actores y aquellas que, desde el contexto teórico señalado, yo propuse, fueron tres los ejes en los que me basé para realizar el ejercicio. Primero, la relevancia de las tensiones manifestadas entre la normatividad de la organización (desde las instancias nacionales hasta las que dependían de cada frente o grupo) y el proceder real en lo local —convirtiendo estas tensiones en un eje de estructuración de los relatos, no tanto como tendencias contradictorias, sino como parte de la lógica militar del grupo y de unas finalidades politizadas—. Segundo, las construcciones sobre la mujer, producto de representaciones socioculturales con respecto a las relaciones entre los géneros y las relaciones con la alteridad en condiciones de violencia extrema. Este eje tiene unas implicaciones en lo cotidiano y, en este caso, unas finalidades en el desarrollo de la confrontación misma. Finalmente, la comprensión de que las categorías nativas (*emic*) surgen en la descripción de espacios y mecanismos de interacción social y que, por tanto, debemos procurar dar cuenta de ellas en el análisis final, particularmente, en lo que se refiere a situar los mecanismos de violencia ejercidos contra las mujeres. De esta forma, los dispositivos de poder pueden ser vistos en medio de una multiplicidad de motivaciones que nos llevan a cuestionar nuevamente la dicotomía entre lo privado y lo político.

Todas y cada una de estas mujeres fueron mencionadas dentro de un contexto de significación, es decir: la situación en la que se encontraba el combatiente o el grupo armado, así como el momento de la relación entre este y la población civil (consolidación, disputa con otro actor armado, llegada a un territorio de influencia del enemigo), la justificación del acto de violencia —¿qué fue lo que hizo o no hizo la mujer?— y el “tipo” de mujer contra la que se cometió la agresión. Estos aspectos determinaron el “tipo” de violencia cometida contra ellas. No obstante, el llamado “criterio del comandante” fue el elemen-

to con el que se medía la “sanción” contra la mujer o el tipo de violencia cometida y su intensidad. De allí que los entrevistados fueran reiterativos a la hora de decir que tanto comandantes como combatientes hicieron uso de su propia autoridad para obtener beneficios personales, como castigar o forzar a ciertas mujeres a que estuvieran con ellos. No obstante, el punto al que llegué con la investigación es que el adoctrinamiento y el revestimiento de poder que resulta de la participación en el grupo armado debe llevarnos a pensar, como investigadores, que las motivaciones personales no despolitizan estos actos “aislados” de violencia, ni mucho menos disminuyen su eficacia en términos de control social. El solo ejercicio de violencia y los mecanismos que operaron como referentes para hacer uso de ella, al menos en las narraciones encontradas, evocaron el ejercicio de racionalización y la plataforma “ideológica” de la cual partió la organización armada para construir su orden social. La pregunta, que sí debe tener lugar en el estudio de estos fenómenos, es: ¿cuáles son las implicaciones que esta mirada podría tener en el análisis académico y político de las violencias contra las mujeres en el conflicto armado?

La violencia sexual es un escenario importante para abordar estas discusiones. Este escenario, donde, como fue reconocido por los comandantes entrevistados, se da la instrumentalización del deseo sexual del combatiente o del consumo sexual violento como un arma de guerra, permite que en esta práctica confluyan sentidos políticos, privados y públicos. El acto mismo, como lo narraba Alberto, era cometido por el individuo con el odio con el que se comete una agresión contra el enemigo y con la idea de placer que deriva del consumo de la sexualidad en la guerra (López, 2009). De igual manera, el acto mismo fue visto como un arma de guerra por la organización, al ser incentivado en los momentos de “romper zona” y al ser reconocido su alcance estratégico, como también lo menciona

Alberto. Las preguntas que vale la pena hacerse ahora son: ¿cuáles mecanismos empleó la organización para controlar o incentivar directamente la violencia sexual hacia hombres y mujeres como arma de guerra?, ¿puede hablarse de una “sexualización de la violencia”, como sugiere López, o incluso de una violentización del consumo sexual por parte de los combatientes —incluso en otros contextos de su vida militar—?

Dar relevancia a una mirada del conflicto, desde lo que Fernán González, Ingrid Bolívar y Teófilo Vázquez (2002) denominan como las “tramas sociales”, permite considerar el manejo de las relaciones sociales que subyacen a las disputas de autoridad y obediencia entre combatientes y no combatientes. Interesa aquí percibir el manejo que tuvieron las categorías de “miliciano” y “civil”, aliados y enemigos, puesto que unas y otras, como lo explicarían los entrevistados, operaron de acuerdo con las lógicas inmediatas que resultaron de la puesta en escena del orden social: por un lado, en el término de las relaciones sociales que subsistieron y precedieron a las relaciones entre los miembros de la organización y la población civil y, por otro, en relación con los conflictos de tipo familiar y personal que se presentaron entre ambos. Estas categorías, antes de ser entendidas por ellos como tipos de personas, fueron más bien recursos simbólicos que tanto combatientes como pobladores emplearon en el ejercicio cotidiano de sus relaciones. El manejo y la administración de estos criterios reguladores del entorno social dieron un uso privado a la violencia, pero no por ello menos político. Al abordar la relación con lo civil, con sus límites y nociones socioculturales, se busca entonces ir más allá de estas dicotomías y mostrar una interrelación mucho más compleja, que tuvo por trasfondo la mirada misma de los excombatientes al entorno en el que participaron. El acceso a estas voces se convierte en una fuente que, como científicos sociales, más allá de llevarnos a la

veracidad del hecho y a la reconstrucción de los eventos, debe permitirnos reflexionar sobre la legitimidad que estos actos tienen en el contexto social y cuestionar los sistemas socio-culturales que les sirven de referencia. Dice Sandro Jiménez citando a Greenhouse (2002): «[...] el trabajo etnográfico sobre escenarios de conflictos marcados por la aplicación sistemática de violencia, conduce al replanteamiento mismo de las nociones con las que definimos lo político y la propia vida en sociedad» (Jiménez, 2008: 37). El caso que aquí nos interesa debe llevarnos, entonces, a repensar la manera en que se construye el lugar de la mujer en la vida social.

♦ Referencias

- accu. (1997). *Compilación de artículos Autodefensas de Campesinas de Córdoba y Urabá*. Sin editor.
- Blair, E. (2003, junio). Reflexiones acerca del terror en los escenarios de guerra interna. *Guerra (11)*. Número temático. *Revista de Estudios Sociales*, (15), 88–108.
- Blee, K. and Taylor, V. (2002). Semi-Structured Interviewing in Social Movement Research. En B. Klandermans and S. Staggenborg. (Eds.), *Methods of Social Movement Research* (pp. 92-117). Minnesota: University of Minnesota Press.
- Bourdieu, P. (2000). *La dominación masculina*. Barcelona: Anagrama.
- Coffey, A. and Atkinson, P. (2003). *Encontrar sentido a los datos cualitativos. Estrategias complementarias de investigación*. Medellín: Universidad de Antioquia.
- Corte Constitucional de Colombia. (2008). *Auto 092 de 2008*, Magistrado ponente: Manuel José Cepeda Espinoza.
- González, F., Bolívar, I. & Vázquez, T. (2002). Conflicto armado y proceso de construcción del Estado. Una mirada de mediano y largo plazo sobre la violencia. En F. González. (Ed.), *Violencia política en Colombia. De la nación fragmentada a la construcción del Estado* (pp. 193-315). Bogotá: Cinep.

- Jiménez, S.** (2008, octubre). Etnografía y crisis. *La práctica de la investigación: poder, ética y multiplicidad. Número temático. Revista Nómadas*, (29), 34-49.
- López, M. J.** (2009). *Las mujeres imaginadas de la guerra. Narraciones de excombatientes paramilitares sobre la mujer y el conflicto armado* (Tesis de pregrado). Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.
- Meertens, D.** (2000). Género y violencia. Representaciones y políticas de investigación. En: A. I. Robledo and Y. Puyana. (Comp.), *Ética: masculinidades y feminidades* (pp. 37-54). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia y Centro de Estudios Sociales (CES).
- . (2005). Mujeres en la guerra y la paz: cambios y permanencias en los imaginarios sociales. En A.M. Noguera Díaz Granados (Ed.), *Memorias de la IX Cátedra Anual de Historia Ernesto Restrepo Tirado "Mujer, nación, identidad y ciudadanía: siglos XIX y XX"* (pp. 257-276). Bogotá: Museo Nacional de Colombia y Ministerio de Cultura.
- Ramírez, W.** (2005). Autodefensas y poder local. En A. Rangel. (Ed.), *El poder paramilitar* (pp. 137-2004). Bogotá: Editorial Planeta y Fundación Seguridad y Democracia.
- Rodríguez, M.** (2008). Repertorios interpretativos de los desmovilizados en torno a la vida política. En *1 Congreso de Ciencia Política*. Ponencia llevada a cabo en el congreso Universidad de los Andes, Bogotá.
- Wood, J. E.** (2008). Sexual Violence during War: Howard an Understanding of Variation. En I. Shapiro, S. Klyvas and T. Masaud. (Eds.), *Order, Conflicts and Violence* (pp. 321-351). Cambridge: Cambridge University Press.
- Zuleta, M.** (2006, octubre). Violencia en Colombia: Avatares en la construcción de un objeto de estudio. *Conocimiento y experiencia de sí. Número temático. Revista Nómadas*, (25), 54-69.

La memoria en escena y el Movimiento Nacional de Víctimas de Crímenes de Estado

ANA MERCEDES SÁNCHEZ RAMÍREZ*

Antropóloga

Universidad Nacional de Colombia

Introducción

Al mismo tiempo que iniciaron los procesos de reinserción de los grupos paramilitares en Colombia y que la propaganda estatal se dirigió a promulgar el escenario del período transicional hacia el posconflicto, un gran conjunto de personas, víctimas de las violencias del paramilitarismo, levantó su voz de protesta contra el Estado. Estas personas declararon al Estado responsable político de las acciones en su contra y de ofrecer precarias soluciones para garantizar sus derechos como víctimas. Este grupo, que conforma el Movimiento Nacional de Víctimas de Crímenes de Estado (Movice), ha desarrollado distintas formas de actuaciones públicas, mediante las cuales proyecta sus aspiraciones, demandas y reivindicaciones. La Galería de la Memoria se inscribe en este proceso, en el cual las víctimas exigen verdad, justicia, reparación integral y garantías de no repetición.

Con mi trabajo de grado, busqué dar respuesta al siguiente interrogante: ¿cómo se prepara y se ejecuta la *puesta en escena* de la Galería y qué formas de representar la violencia estatal circulan en ella? A partir del análisis de la puesta en escena de la Galería de la Memoria como “*performance social*”, presenté los distintos elementos que la componen: los actores del Movimiento, los medios de producción simbólica de los que se valen, los guiones contenidos en el material de la

* Correo electrónico: amsanchezr@unal.edu.co

Galería, los poderes sociales que tienen impacto sobre esta y la audiencia a la que va dirigida.

Mi intención fue demostrar que la puesta en escena de la Galería generó un espacio en el cual se dio respuesta a distintas necesidades del Movimiento y de las víctimas pertenecientes a él. Por un lado, la Galería fue un acto público que sirvió para promover y proyectar las reclamaciones del Movice, y denunciar la existencia de crímenes estatales en el país. Por otro lado, fue un espacio para la reivindicación de las víctimas y sus familiares, que también se reconocían como víctimas, restituyendo así el buen nombre y legitimando los ideales de lucha. A partir de estas acciones, los miembros del Movimiento lograron procurarse, en parte, los derechos que reclamaban y que les han sido negados por el Estado: la verdad, justicia, reparación integral y garantías de no repetición.

Devolviendo pasos en la investigación

Este apartado refiere a las motivaciones académicas, personales y políticas que me llevaron a la realización de la investigación, así como al desarrollo de esta en campo. Veamos.

Lo que más se grabó en mi memoria la primera vez que vi la Galería, en la carrera Séptima con avenida Jiménez, fue Doña B., acariciando el pendón de su hija como si la quisiera consolar. Había mucho viento y amenazaba con llover. Ella estaba pendiente de que el pendón no se volara. Doña B. tiene los ojos un poco rojos, como si acabase de llorar, pero con el tiempo me di cuenta de que es su aspecto normal. Lo más impactante fue esa suerte de personalización del pendón, como si alguna esencia de la persona quedara conservada en él. Entonces, lo que logro reflexionar acerca de lo ocurrido es que me sobrevino el miedo de forma abrumadora. Yo tenía 17 años y la hija de Doña B., en el pendón, 15. Se trataba de una foto que ella se había tomado para inscribirse en un curso de sistemas

y cuya copia le había regalado a su madre. Allí tuve la pavorosa confirmación de que yo podría ser la joven en el pendón y Doña B. podía ser mi mamá (Entrada del diario de campo, 6 de junio del 2009).

Esta sensación de vulnerabilidad afectó mi vida cotidiana, con una larga temporada de pesadillas y paranoia nocturnas. A medida que me adentraba en el tema de los crímenes de Estado y conocía los casos en otros países, más se reforzaba en mí el miedo y la angustia. Me sentía vulnerable, también por mis posiciones políticas de oposición al régimen actual del país. Perteneczo al Partido Socialista de los Trabajadores y sabía que en algunas ocasiones hemos sido víctimas de persecución política. Así, mi encuentro con el “otro” no tuvo lugar en los extramuros de mi propia cultura, ni siquiera en el otro extremo de una realidad social, y, aún así, el camino que tuve que recorrer fue largo y agotador.

Si bien mi identificación con las demandas y las acciones colectivas del Movimiento fue una de las principales razones para trabajar sobre la Galería, considero que, más allá de eso, el impacto que causó en mí la participación en las puestas en escena es producto del mensaje que transmite la Galería misma. Es decir, esta llama a reconocer dos hechos fundamentales: el primero, que los crímenes de Estado en Colombia sí existen y se continúan cometiendo en la actualidad; el segundo, que estos crímenes no están justificados en la actuación “ilegal” de las personas, sino en intereses económicos (principalmente, ligados a la posesión de la tierra) e intereses políticos de acallar a la disidencia.

La sensación de vulnerabilidad desapareció a medida que avanzó el trabajo de campo. Pude experimentar el denominado “espacio psicosocial” del que hablan en el Movimiento. Poco a poco, me pude desprender de la paranoia y hacer parte del grupo en calidad de acompañante y miembro de un partido

político. Esta transición me convenció definitivamente del poder que tiene, en medio de un proceso como el descrito, el accionar colectivo y el empoderamiento político de las víctimas.

Para poder llevar a cabo la investigación, presenté la propuesta al Proyecto Colombia Nunca Más, del que surge posteriormente el Movice. Tuve una reunión con la coordinadora, donde me planteó la necesidad de practicar la IAP (Investigación Acción Participativa) —investigación en la cual los miembros del movimiento no solo fueran “objetos” de mi investigación, sino que mi proyecto pudiera ser útil para ellos—. La coordinadora afirmó: «desde el punto de vista académico está muy bien, pero no explicas cómo este proyecto le sirve al movimiento, lo que nosotros necesitamos es gente que participe y acompañe este proceso». Esta negociación de mi trabajo de campo fue el punto de partida para definir mis actividades en terreno, así como para mi integración al Movice.

La investigación consistió en mi participación dentro de las actividades cotidianas del movimiento, siendo las más importantes las asambleas semanales del capítulo. El Movice es un movimiento que se encuentra a nivel nacional y su estructura funciona por los llamados “capítulos regionales”. Mi trabajo fue exclusivamente con el capítulo Bogotá-Cundinamarca y la galería con la que este cuenta. A partir de la participación en este espacio de discusión, establecí relaciones con los miembros del capítulo y me vinculé a otras actividades, en especial, las relacionadas con la Galería. Estas asambleas también fueron muy útiles en la caracterización del uso que se le da a la memoria y el papel fundamental que se le otorga como estrategia de visibilización. Una de las mujeres del movimiento hizo énfasis en ello diciendo: «Es que no es cualquier memoria, es la memoria de las víctimas de los crímenes de Estado».

También, como eje central de mi trabajo, hice parte de la preparación de galerías temáticas, haciendo las veces de “cura-

dora”, y en las puestas en escena de la Galería de la Memoria. Durante estas últimas, mi labor no fue diferente de aquella realizada por las demás personas que integran el movimiento, pues se trataba de montar la Galería, cantar las consignas y recoger el material. Además, hice un registro fotográfico de todas las galerías a las que asistí y un registro audiovisual de intervenciones públicas hechas por miembros del Movice durante las puestas en escena.

Otro eje central fue el registro fotográfico del material de la Galería y la elaboración de fichas descriptivas para cada uno de los elementos que la conforman. Este eje apuntaba a la caracterización de los medios de producción simbólica a los que recurren los miembros del Movice en su actuación dentro del espacio de la Galería, es decir, a las distintas formas mediante las cuales transmiten las demandas y aspiraciones del Movimiento.

La Galería de la Memoria como *performance* social

En “Social Performance Symbolic Action, Cultural Pragmatics, and Ritual” (2006), Jeffrey Alexander hace una reflexión general acerca de la historia, las características y los retos del *performance* social. El *performance* es un proceso social mediante el cual unos actores despliegan a un público significados o sentidos sociales y culturales. El autor plantea que el *performance* social es el producto de la “de-fusión” de los elementos del ritual (donde estos elementos están fuertemente cohesionados) y que un *performance* es exitoso en la medida en que pueda “re-fusionar” estos elementos (Alexander, 2006).

Sostengo que la Galería de la Memoria constituye un *performance* social en estos términos, pues la meta última es instalar, en la conciencia de la audiencia general, una versión sobre el pasado y el presente violento del país, y sobre quienes han sufrido a manos del Estado, en particular. Por lo tanto, su objetivo es emplear un acto performativo para cohesionar

actores y audiencia alrededor de las aspiraciones, demandas y reivindicaciones del Movimiento.

Alexander señala los siguientes elementos como indispensables para la ocurrencia de un *performance* social, los cuales describo brevemente, así como su correspondencia con la Galería de la Memoria del Movice.

- ♦ Los actores: de acuerdo con Alexander, la intención fundamental del actor es borrar las distinciones entre las representaciones colectivas y los mensajes que han seleccionado para transmitir al público. Su deseo es lograr que el espectador funda sus emociones con aquellas del personaje. Considero que esto ocurre entre los miembros del Movimiento, que construyen una identidad, un lugar social como víctimas, buscando que “otros” (los espectadores) participen de su dolor y, por lo tanto, de sus demandas y reclamos.
- ♦ Las representaciones colectivas: este nivel de análisis hace referencia al proceso mediante el cual los actores acuden a universos de significados que son compartidos con la audiencia, para la conformación de dispositivos retóricos en el guión. En la Galería, el principal medio para llevar a cabo este proceso es el lenguaje emocional, apelando a los bienes supremos de la sociedad: la justicia, la libertad, la familia. En busca de una identificación con la audiencia, los actores desarrollaron mecanismos y estrategias valiéndose, en particular, de las imágenes sobre los efectos devastadores de la violencia.
- ♦ Los medios de producción simbólica: son los objetos físicos con los que cuentan los actores para hacer proyecciones simbólicas de sus deseos y motivos. El material de la Galería, en donde es central la figura de la víctima y los actores, familiares de las víctimas directas que a su vez se autodeterminan como tal, son los medios de producción

simbólica con los que se han dotado los miembros del Movimiento de Víctimas de Crímenes de Estado.

- La puesta en escena: es el momento en el que los actores se involucran en la acción social, proyectando el conjunto de gestos físicos y verbales que constituyen el *performance*. Cuando la Galería es llevada a la calle, se pone a prueba la efectividad del *performance*. En la puesta en escena es fundamental la acción testimonial de las víctimas.
- El poder social: aquí Alexander señala que la distribución del poder en la sociedad afecta profundamente el proceso del *performance*. Teniendo en cuenta que el “otro antagónico” del Movimiento es el Estado, es fundamental referirse a las presiones a las que el *performance* es sometido, lo que incluye intimidación a los actores por parte de miembros de la fuerza pública.
- La audiencia: son los “otros” que deben decodificar el mensaje codificado por los actores, lo cual ocurre mediante un proceso que Alexander denomina “extensión cultural”. La Galería es llevada a la calle para ganar un público transeúnte, con el fin de contar una versión del pasado violento en Colombia. De las relaciones que establezcan el público y los actores depende la eficacia del *performance* social.

Las acciones llevadas a cabo por el Movimiento, a través de la Galería, son reconocidas como parte de las estrategias para la denuncia de los crímenes y la reclamación de derechos. Estas acciones no son vistas como un *performance* por ellos mismos. Me detengo en este punto porque me interesa resaltar cómo opera la categoría al interior del Movimiento. Para ello quiero citar la experiencia de algunas mujeres del Movimiento en el tema del *performance*:

El día jueves 27 de agosto, se citó en la Plaza de Bolívar de la ciudad de Bogotá un evento de conmemoración llamado

Mujeres en la Plaza, en el marco de las actividades desarrolladas por el Instituto Hemisférico de Performance y Política. De acuerdo con lo arreglado la noche anterior, en una asamblea del capítulo Bogotá del Movice, me reuní con algunas mujeres del movimiento en la Corporación Colombiana de Teatro (calle 12 con carrera 2, barrio La Candelaria). Junto con ellas se encontraba otro grupo de mujeres: las madres de los jóvenes de Soacha². En un pequeño teatro, empezamos a corear la estrofa que habríamos de pronunciar durante el *performance*: «¿A donde van los desaparecidos? ¿Donde están? ¿Donde están nuestros muertos? ¿Donde se encuentran? ¿Donde esta nuestra tierra? ¿Quién nos la quitó? Venimos a la plaza, buscando la memoria. Vamos a volver siempre. Vamos a esperarlos. Vamos a encontrarlos».

Allí mismo, empezamos a practicar parte de la coreografía preparada para el acto. Uno de los ejercicios consistía en soplar la mano de otra mujer y, cuando el aire se acabara, ponerle la mano para que esta a su vez soplara la propia. Otro era, también, un juego de manos: en grupo las mujeres juntábamos las palmas de la mano y solo soltábamos la palma de una mujer cuando nos encontrábamos con otra mano y se repetía; la condición era nunca soltarse de alguna mano. Una de las organizadoras del evento nos explicaba cómo todo esto era terapia, era duelo y un símbolo de que ninguna mujer de las presentes está sola con el dolor individual.

En un auditorio mucho más grande, junto a la Corporación, se reunían otras organizaciones de mujeres que iban a participar en el acto. Este acto consistía en una combinación de

2 El país conoció de estos jóvenes a través de los medios de comunicación. Ellos fueron expuestos como los mal llamados “falsos positivos”, presentados por las fuerzas armadas colombianas como guerrilleros muertos en combate.

danza, canto y expresiones de dolor llevadas a cabo por más de 300 mujeres, las cuales (en trajes de distintos colores) conformaban el grupo. El grupo de las Madres y las mujeres del Movimiento vestíamos unas túnicas largas color ocre, las bailarinas vestían de rojo, mujeres miembros de otras organizaciones vestían de lila, morado y blanco. El eje del acto era la desaparición forzada y, por ello, la consigna central era «¿Dónde están?» (Entrada del diario de campo 28 de agosto de 2009).

En la asamblea semanal siguiente los comentarios giraron en torno al *performance*: el 2 de septiembre, la asamblea, reunida con al menos 14 personas, empezó la discusión sobre la actividad con el hemisférico. L. O., una mujer del movimiento, dijo: «a mí me parece que tendríamos que pensar en hacer algo así para nosotros, como algo que impacte a la gente». Luego L. M., otra mujer del Movimiento, dijo: «estoy de acuerdo con L. O. porque esas cosas llaman la atención de mucha gente» (Entrada del diario de campo 2 de septiembre de 2009).

La valoración positiva de la actividad realizada hizo que, meses después, en la conmemoración del 6 de marzo en Bogotá, algunas mujeres del Movimiento retomaran la categoría del *performance* y realizaran un acto que fue llevado a cabo por otras organizaciones de víctimas en Chile: Lava la bandera. Aquí la bandera de Colombia fue pintada de rojo y negro, los colores con los que ha sido “manchada” por la violencia.

Me interesa resaltar que la puesta en escena de la Galería no es considerada por ellos como *performance*, pues es pensada en el Movimiento como una acción más parecida al teatro, en la que hay una gran elaboración simbólica a través de metáforas. Lo interesante no es si se consideran o no realizando un *performance*, sino de qué manera la puesta en escena es valorada como un medio, a través del cual pueden llegar a una audiencia determinada.

Buscando el lenguaje de las víctimas: las narrativas de los crímenes de Estado

Como he señalado, la teoría del *performance* social es al mismo tiempo teoría y esquema metodológico de trabajo, pues cada uno de los elementos mencionados por Alexander puede ser aislado y analizado individualmente. Así, a lo largo de mi trabajo de grado, me referí a los actores del Movimiento, sus demandas y reivindicaciones, y su identidad como grupo. Describí las acciones de preparación de la puesta en escena, para señalar los tres niveles de análisis posibles: el de actor, el de “emprendedor de memoria” y, finalmente, la categoría de víctima. Me detuve en el material de la Galería para describir los distintos discursos visuales, verbales y textuales que están presentes, encontrando tres recursos fundamentales que utilizan para la elaboración del material: la centralidad de la figura de la víctima, el uso de lenguaje emocional y un énfasis en las responsabilidades políticas de los crímenes de Estado. También reconstruí una puesta en escena a partir de fragmentos tomados de varias puestas en escena de las que participé. Las relaciones entre el Movimiento y los poderes sociales, el espacio performativo y la audiencia transeúnte sirven como hilo conductor de la descripción del momento más álgido del *performance*. Aquí resalto la acción testimonial de las víctimas como el mecanismo de re-fusión de los elementos del *performance* social.

A partir de lo expuesto, propongo que la puesta en escena de la Galería se ha convertido en un dispositivo para que las víctimas se procuren parte de sus derechos, es decir, no solo sirve para reclamarlos y denunciar al Estado por vulnerarlos, sino que, también (en el accionar colectivo como “emprendedores de memoria” y en la constitución de una identidad particular alrededor de la categoría de víctima), los miembros del Movimiento avanzan en la consecución de de-

rechos como la verdad, la justicia, la reparación integral y las garantías de no repetición.

Ante la inexistencia o precariedad de los canales institucionales para que las víctimas ejerzan sus derechos, las víctimas, agrupadas en el Movice, buscan abrir espacios en donde concretarlos. Interpelan a la sociedad civil de la cual hacen parte, apelando a sus principios morales, a que conozcan y adhieran una versión subalterna acerca del pasado violento más reciente. Con ello, restituyen, en parte, su derecho a la verdad. Así mismo, responsabilizan al Estado de la violencia que sufrieron y al señalarlo empiezan a hacer justicia. Como producto de su proceso organizativo, se empoderan de una plataforma política y encuentran mecanismos para tramitar el duelo. Esto hace parte de la reparación. Y, finalmente, a través de la denuncia, su intención fundamental es que cese la comisión de crímenes de lesa humanidad contra la población, luchando por la no repetición de los crímenes de los que fueron víctimas.

Es claro que la consecución y materialización total de los derechos de las víctimas no es algo que pase por su voluntad, depende de que los culpables (tanto los directos como los indirectos) sean castigados y obligados a reparar materialmente a todas sus víctimas. Sin embargo, no deja de ser impactante y de gran peso el trabajo autónomo de las víctimas y su capacidad de agencia en las situaciones de adversidad. Sin intención de hacer una alegoría del Movimiento, sí considero importante resaltar que este tipo de dinámicas son un fenómeno propio de las sociedades con una historia de violencia estatal y demuestran el fuerte peso de las comunidades emocionales que surgen de estas situaciones.

Por ello, es pertinente hacer un llamado, a la Antropología y a las Ciencias Sociales en general, a volver nuestra mirada sobre estos fenómenos sociales, que pueden palidecer al lado

del inmenso despliegue parafernalia de los Estados —enfocados en las políticas y la propaganda a la atención y promoción social de los grupos de reinsertados, sin prestar suficiente atención a las víctimas de dichos grupos—. No pretendo de ninguna manera negar la importancia de observar y analizar las reacciones sociales a los procesos de resolución de conflictos, como el que vivimos hoy en día en Colombia. Más bien, considero que resulta insuficiente y que, sin el análisis de las acciones políticas realizadas por quienes se reconocen como víctimas, el panorama permanecerá incompleto.

La Galería de la Memoria como medio de producción simbólica

Parte fundamental del *performance* realizado por los miembros del Movice es el material físico de la Galería. El guión que se encuentra allí consignado, en forma de textos e imágenes, funciona como soporte testimonial de los relatos de violencia, pero va mucho más allá. Como lo plantea Alexander, los actores requieren, para realizar su *performance*, de objetos, bases materiales que soporten el mensaje que buscan transmitir a la audiencia: «[los actores] necesitan objetos que puedan servir como representaciones icónicas que les ayuden a dramatizar y hacer vívidos los motivos [...] invisibles de aquello que intentan representar» (Alexander, 2006: 35, trad. mía)³.

La Galería está compuesta por pendones de diferentes tamaños y colores, que contienen textos, fotografías, imágenes y logotipos que pueden variar de un pendón a otro. Hay un grupo de pendones elaborado por los familiares de las víctimas y otro que se ha planeado dentro del Movimiento. Dentro de este último grupo están las galerías temáticas sobre los distintos crímenes de Estado.

3 «They need objects that can serve as iconic representations to help them dramatize and make vivid the invisible motives and morals they are trying to represent».

El material de la Galería constituye el principal medio de producción simbólica a través del cual los miembros del Movice transmiten sus aspiraciones, demandas y reivindicaciones; sin embargo, vale la pena aclarar que no es el único. Considero, por ejemplo, que los actores mismos, a través de su autodenominación como «víctimas», son otro medio de producción simbólica.

Tal y como es definida oficialmente por el Movimiento, la Galería consiste en:

Una instalación colectiva, pública e itinerante, de objetos del recuerdo, en cuya elaboración participan los familiares, colegas y amigos de personas que han sido víctimas de la violencia política y social en Colombia [...] En el marco de las Galerías de la Memoria, cada familia o grupo de personas próximas a las víctimas, es responsable de traer fotografías, documentos e imágenes pertenecientes a los ausentes-asesinados o desaparecidos con el fin de crear una especie de instalación artística abierta, constituida a partir de nichos y rincones de memoria. (Movice, entrada marzo 17 de 2009)

J. C., un hombre joven miembro del capítulo Bogotá, expresaba cómo se construye el carácter colectivo de la Galería: «Galería no es el hecho de las fotos, sino un proceso, para la sensibilización, el acercamiento y la visibilización». Esta es una de las principales razones que me llevaron a considerar que la Galería funciona como un *performance* social y que la puesta en escena constituye en sí misma un hecho social y político que tiene efectos sobre una audiencia. La Galería es itinerante y, por lo tanto, se inserta en distintos espacios de la ciudad: en parques, andenes, plazas o coliseos y universidades, en medio de movilizaciones más amplias. Esto, a su vez, provoca un público transeúnte que puede o no sentirse atraído por esta. Desde el propio Movimiento se reconoce que la

Galería es una manifestación pública de oposición política que no es estática, sino que se canta, se habla, se revisa y se negocia.

La Galería data de 1995 y se ha transformado con el pasar del tiempo. En un principio, era de carácter más amplio, incluía no solo fotografías con leyendas, sino diversos objetos que se relacionaran de alguna manera con la víctima. Actualmente, tiene un carácter más uniforme, consiste en pendones de entre uno y dos metros de largo, que contienen fotos de las personas asesinadas o desaparecidas y, por lo general, una leyenda donde está el nombre, la fecha de nacimiento y la fecha de defunción o desaparición. Más adelante, se relatan las circunstancias relacionadas con el ataque de fuerzas militares o paramilitares que son identificadas, incluso con el nombre de la brigada o el frente. Después, se encuentra una gran variedad de escritos que pueden ser poemas o frases cortas. Por último, el logo del Movice.

El material incluye, también, pendones que los miembros del capítulo han mandado a elaborar con el relato de los casos de sus familiares. Estos pendones mantienen el esquema mencionado, aunque por lo general son más descriptivos con respecto a los hechos de violencia cometidos por las fuerzas militares o paramilitares. Los pendones son diversos y responden a una relación entre los consensos generales y las subjetividades individuales.

Este es el material permanente con el que cuenta la Galería de la Memoria. Sin embargo, a lo largo de su historia, la Galería ha contado con diversas formas visuales de poner en escena las demandas y reivindicaciones del Movimiento. Por ejemplo, en el año 2008 se realizó una gran marcha contra los crímenes de Estado, el día 6 de marzo. Esto marcó un hito histórico para el movimiento, al que han buscado darle continuidad con la conmemoración, en esta fecha, del día de la Víctimas de los Crímenes de Estado en Colombia. En esa

primera experiencia, en el 2008, el Movice imprimió en octavos de cartulina las fotografías de miles de víctimas, asesinados o desaparecidos por fuerzas estatales o paraestatales. Entregaban una imagen a cada manifestante y este la llevaba durante toda la marcha. Dicho recurso buscaba identificar a los espectadores y a la opinión general con las víctimas de los crímenes estatales.

En el año 2010, a propósito de la conmemoración del 6 de marzo, se recopilieron algunos de los pequeños afiches y fueron dispuestos junto con el resto de la Galería de la Memoria. Considero que este tipo de estrategias busca fijar en la memoria de las personas la existencia del Movimiento y su lucha contra la impunidad.

Negociando los sentidos, construyendo el guión de las víctimas

Elaborar el material de la Galería es posible a partir de un proceso de debate, revisión y negociación, que puede ocurrir al interior del comité que ha sido designado para la tarea o en el espacio más amplio de la asamblea semanal. Para el caso de la Galería de genocidio político, otra de las discusiones tuvo que ver con los colores que íbamos a utilizar. A. G., una mujer joven del Movimiento que fue perseguida por el Estado y amenazada por pertenecer a una organización estudiantil en Caldas, me decía: «bueno, ¿qué color le ponemos a esta invitación?» Me empezó a mostrar distintos ensayos en el computador y en uno de ellos puso un fondo rojo «Uy noo, esto sí queda, pues... ¡ahí la sangre!». Situaciones como estas son recurrentes y muestran la búsqueda de un lenguaje (el lenguaje de las víctimas), en un intento, no siempre exitoso, por superar los estereotipos de los discursos visuales de la violencia, y presentar la Galería, no como un espacio para el dolor, sino para la lucha y la esperanza.

Siguiendo a Alexander, los actores seleccionan grupos específicos de significado en un universo más amplio (Alexander, 2006: 58) y son estas decisiones, más o menos colectivas, las que dan el marco de referencia general dentro del cual se actúa. Es importante resaltar que el Movimiento ha acumulado un conjunto de experiencias respecto a la elaboración de la Galería. Ha habido un aprendizaje de cuáles son las formas más eficaces de transmitir su mensaje. Sin embargo, esto no implica que exista un esquema que se replique sin cambios. Por el contrario, constantemente la Galería continúa ensayando diversas formas de representación y de proyección simbólica, pero ahora dentro de ciertos referentes generales. Siguiendo a Jelin y Langland:

Construir monumentos, marcar espacios, respetar y conservar ruinas, son procesos que se desarrollan en el tiempo, que implican luchas sociales y que producen (o fracasan en producir) esta semantización de los espacios materiales [...] Este otorgamiento o transformación de sentido nunca es automático o producto del azar sino de la agencia y la voluntad humana. Los procesos sociales involucrados en marcar espacios implican siempre la presencia de emprendedores de memoria. (Jelin y Langland, 2003: 4)

La negociación de sentidos es parte vital de la actuación de estos actores como “emprendedores de memoria”.

Con el análisis del material de la Galería de la Memoria y la observación etnográfica de las puestas en escena, he identificado tres recursos fundamentales a los que acuden los miembros del Movimiento para transmitir sus aspiraciones y demandas a la audiencia. El primero de ellos, mencionado anteriormente, es el papel de la víctima como eje fundamental en la exhibición. No solo se trata del resalte dado a las fotografías,

sino que los pendones hablan acerca de la vida de estas personas, buscando, en primer lugar, restituir a la víctima su *buen nombre*, el cual ha sido desdibujado por la acción violenta que busca justificarse por posibles nexos de la víctima con el terrorismo: «Fuiste hijo, hermano, amigo, fuiste un hombre luchador, / con tesón, amor y anhelo te consagraste sin temor/, diste ejemplo en la vida, de ser semilla y sembrador,/ esto exige de nuestra parte un compromiso mayor». Esta frase se repite en varios pendones de la Galería de desaparición forzada.

Este primer recurso pretende ubicar a la víctima dentro de un grupo de personas que luchan por razones justas, en aras del bien de su comunidad. Se destacan tanto su compromiso con el pueblo como la vigencia de sus ideales. A propósito de este aspecto, Lorenz, refiriéndose a la evolución que tuvo el discurso de protesta de las Madres de la Plaza de Mayo, afirma: «ya no se recuerda con dolor, puesto que lo que se conmemora no es la muerte de los desaparecidos sino su compromiso revolucionario, vigente porque sus causas continúan vigentes» (Lorenz, 2002: 80).

En cuanto a la Galería y al Movimiento, considero inapropiado afirmar que no se recuerda con dolor pues, precisamente, el segundo recurso que utilizan los miembros del Movice es apelar a los sentimientos. Esta apelación se da mediante un lenguaje emocional que busca reflejar los efectos de la violencia, en tanto destruye proyectos de vida, desarma estructuras familiares y genera un escenario de «silencio», «ausencia», «lágrimas», «sangre» y «dolor»⁴. Algunas frases contenidas en la Galería que ilustran este punto son:

4 Las palabras en comillas son extractos de las frases contenidas en el material de la Galería de la Memoria.

Quiero escarbar la tierra con los dientes,/ quiero apartar la tierra parte a parte,/ a dentelladas secas y calientes./ Quiero minar la tierra hasta encontrarte/ y besarte la noble calavera y desamordazarte y regresarte. [...]

Madre, tú me llevaste de la mano enseñándome el camino de la vida, /y un día desperté y ya no estabas con nosotros./ Madre, extraño tus brazos para que me enseñen a volar/ extraño los cuentos y caricias que me hacían dormir los besos y los abrazos llenos de felicidad al despertar./ Ahora, no tengo sueños ni alas para volar/ no tengo madre.

El tercer recurso o referente general para la elaboración de la Galería de la Memoria es señalar las causales de la violencia sufrida. Hay un interés muy fuerte por recalcarle a la audiencia la idea de que la violencia estatal responde a una política consolidada a favor de las clases dominantes, para la represión de la oposición política o para obtener beneficios económicos:

Luchaba porque pudiéramos vivir y... ¡lo desaparecieron!/ En un país como el nuestro, donde la ley y la justicia son impuestas por el imperialismo y la oligarquía,/ es un imperativo organizarnos y luchar consecuentemente por nuestros intereses de clase. [...]

Era un joven entregado, casi por completo, a la literatura, la música, las danzas y el teatro. [...]/ Su cadáver apareció junto al de su entrañable compañero de causa: Gerson Giraldo Niño./ Estos dos crímenes estaban dirigidos a desarticular y desestabilizar el proceso organizativo del estudiantado de la UFPS que tenía en la mesa de trabajo ACEBU y en “MUSEO” sus más grandes referentes./ “MUSEO” fue un proyecto comunicativo que tuvo 7 ediciones./ La propuesta surgió con el propósito de generar nuevos espacios de expresión estudiantil tendientes a repensar

la universidad y la educación, su misión, función y filosofía para adecuarla a la necesidad de los tiempos y de los pueblos.

Finalmente, la Galería también expresa de forma explícita las demandas más gruesas o generales del Movimiento, con la aparición de la consigna central en casi todos los pendones: «Verdad, Justicia y Reparación Integral».

De acuerdo con Alexander, los guiones efectivos comprimen los sentidos del trasfondo cultural, cambiando su proporción y aumentando su intensidad (Alexander, 2006: 59). Para ello, los actores sociales recurren a distintas técnicas dramáticas como la “simplificación cognitiva”, mediante la cual los actores proveen a la audiencia versiones estereotipadas de su relación con los “otros antagónicos”. Esta estrategia se complementa con otra, expuesta también por Alexander, el “agonismo moral”, según la cual la efectividad del *performance* es mayor si se logra instalar en la consciencia del público, a través de morales binarias.

Considero que, en el guión elaborado por los miembros del Movice para la Galería, se utilizan las estrategias planteadas por Alexander. Sin embargo, sostengo que si bien el guión apela a una moral binaria, en la que el bien está encarnado por las víctimas de la violencia estatal, no recurre necesariamente a la exacerbación de las intenciones siniestras del Estado como el “otro antagónico”. El guión dirige el foco de atención sobre las víctimas directas, las cuales son presentadas como miembros de la lucha por bienes que deben ser supremos para la sociedad, por ejemplo, la igualdad o la libertad.

Considero que la Galería de la Memoria se vale de mediaciones que ayudan a trascender el hecho violento a través de un discurso visual, textual y verbal, que intenta apelar a los principios morales y a las representaciones culturales más profundas y arraigadas en la conciencia de las personas. La

Galería trasciende la categoría de “producción artística” hacia una más compleja de “instalación política”.

Puesta en escena de la Galería de la Memoria: poderes sociales y audiencia

La puesta en escena es el momento en el que confluyen los elementos separados del *performance* y son exhibidos a la audiencia dentro de una secuencia cronológica y una coreografía espacial. Para el caso de la Galería, este momento ocurre cuando es llevada a la calle por un grupo de miembros del Movic, a propósito de una invitación de otra organización, por la conmemoración de una fecha importante como el 6 de marzo o el 10 de diciembre, o en la exhibición mensual organizada por el Movimiento. Alexander plantea que el reto fundamental de la puesta en escena del *performance* social es fusionar el guión, la actuación y el espacio performativo (Alexander, 2006: 63). En este momento, el *performance* es puesto a prueba por los actores frente a una audiencia determinada.

La convocatoria es la primera fase de este *performance* social. La disposición de la Galería en algún parque o en alguna avenida transitada de la ciudad de Bogotá provoca una alteración en el paisaje urbano, que llama a los transeúntes a detenerse. Se lleva a cabo, por lo general, al medio día, por lo que se cuenta con un gran flujo de personas que han interrumpido sus labores para almorzar. Otro grupo de personas, también atraídas por la puesta en escena, son los miembros de la fuerza pública, por lo general policías bachilleres, que se acercan a verificar y vigilar las actividades realizadas en este marco.

Cuando se trata de individuos cuyas intenciones no son explícitas ni claras, la principal tensión del grupo tiene que ver con la seguridad. Son momentos en los que se siente vulnerabilidad. Doña B. lo explicaba brevemente en una intervención

acerca de la Galería, realizada en Soacha: «Pues yo creo que la actividad fue buena porque se acercó mucha, mucha gente donde nosotros a preguntar, tanto que llegaron unos muchachos que yo no sabía qué decirles, que preguntaban y preguntaban, y a mí me dio fue miedo sin saber uno quienes son».

Sin embargo, hay otros momentos en los que la intención es clara y es cuando aparecen los “uniformados”. Estas personas encarnan nítidamente el poder estatal y se han apropiado del discurso hegemónico acerca de la violencia:

Durante la puesta en escena realizada el 10 de diciembre, empezamos a disponer la Galería en el costado del Palacio de Justicia que se encuentra sobre la carrera Séptima. Allí hay un cordón de seguridad de rejas de un metro donde pensamos que se podía ubicar la pancarta del movimiento. Sin embargo, cuando intentaron fijarla a las rejas, se acercaron dos policías para impedirlo. La conversación con un policía en particular tenía que ver con el uso del espacio público sin permiso previo. Algunas mujeres del movimiento argumentaban que veníamos con la marcha y que nos habíamos adelantado para montar la Galería. Sin embargo, el policía insistía en el hecho de que existía una contravención conocida como “contaminación visual” en la que se estaba incurriendo colgando la pancarta de la reja. La presencia de la policía en el momento de la instalación de la Galería es un momento de tensión para las víctimas, aunque algunos sugirieron que se actuara con indiferencia frente a la clara intención de hostigar que tenía este policía. (Entrada del diario de campo 2 de septiembre de 2009)

El material es tanto medio de producción simbólica como la herramienta a través de la cual los miembros del Movimiento se *abren* un espacio en la ciudad. Así, propician un “escenario” en el cual pueden desplegar espacialmente el *performance*. Algunos sitios, como el lugar donde se realiza mensualmente la Galería en el Parque Santander, en la carre-

ra Séptima con Avenida Jiménez de la ciudad de Bogotá, han ido adquiriendo una connotación especial para los miembros. Son como el espacio que el Movimiento se ha ganado con la Galería, con la acción reiterada de volver a ese sitio. Otros lugares no poseen ese carácter y es en estos en los que se expresa la precariedad o insuficiencia de la Galería para establecerse como tal.

De igual manera, la Galería requiere la presencia e intervención de los “emprendedores de memoria”, para llenarse de sentido acerca de lo que se busca transmitir. Jimeno afirma que la acción testimonial es un acto político con el que las víctimas trascienden el ser meros depositarios o aspirantes a derechos y beneficios institucionales (Jimeno, 2010: 7). Es en esta acción testimonial donde las víctimas, como actores, como “emprendedores de memoria”, juegan el papel primordial. Doña B. se refirió más adelante a los casos de su esposo y su hija:

El 13 de junio fue asesinada mi hija, tenía 15 años, mi hija fue asesinada, violada, torturada, le cortaron el pecho, que ahí están las fotos en ese pendón. Y no solamente una persona, fue varios hombres que violaron a mi hija [...] Eso fue hecho por el grupo de Jorge 40 que está extraditado en Estados Unidos, que solo en la Guajira tiene 2000 víctimas, lo digo porque está comprobado que él tiene todas esas muertes allá en la Guajira [...] Yo rompí esas bolsas de polietileno, mi hija estaba toda destrozada, cortada el pecho, ahí ven ustedes las fotos como estaba mi hija, le cortaron el pecho, le quebraron las manos, le hicieron de todo a mi hija [...] Yo lo único que les digo a todos ustedes que el día que a uno le pase eso es que uno valora las víctimas en este país. Porque hay mucha gente que dice que por algo la mataron; mi hija era una niña, era una persona sana, además mi hija era una indígena, mi hija nunca pensaba mal sino en salir adelante, muchas gracias. (Entradas del diario de campo 4 de septiembre de 2009)

Además de las declaraciones públicas que hacen los miembros del Movice, y de las conversaciones que tienen con el público que en ocasiones se acerca y pregunta, existe otra acción a través de la cual se expresan las demandas y aspiraciones del Movimiento, que también funciona como una reafirmación del grupo y de la legitimidad de su lucha política: la proclamación de consignas. Las consignas operan a varios niveles, el primero, la identificación: «somos el Movimiento Nacional de Víctimas de Crímenes de Estado». Es posible que muchas personas no entiendan lo que significa ser víctima de un crimen de Estado, pero al menos es un primer elemento de diferenciación con otras víctimas que se encuentran más incorporadas a la lectura sobre la realidad nacional: las víctimas de la guerrilla insurgente. Cuando una persona escucha que este movimiento es de víctimas de crímenes del Estado, al menos puede llegar a comprender que no se trata de un llamado por la libertad de los secuestrados. Las siguientes consignas ubican el problema de una forma más detallada: falsos positivos, genocidio político, desaparición forzada, presos políticos. Esas son algunas de las situaciones que busca denunciar el movimiento a través de la Galería.

Como se ha visto, la labor adelantada por el Movice, a través de la Galería de la Memoria, avanza en tanto provoca un eje de negociación de estos sentidos e impele a la audiencia a cuestionarse acerca de las versiones más difundidas sobre la violencia, expresando contradicciones que están latentes dentro de nuestra sociedad.

Este eje de negociación y conflicto —entre víctimas “directas” y sociedades más amplias, entre espacios y lugares concretos y “literales” y sentidos “ejemplares”—, está en el corazón de la relación entre memoria e identidad de grupos y actores sociales, estableciendo cuán amplio o limitado va a ser definido el “nosotros” que rememora y conmemora. (Jelin y Langland, 2003: 15)

Conclusiones

A lo largo del texto he intentado demostrar por qué la puesta en escena de la Galería de la Memoria es un *performance* social. La puesta en escena cuenta con unos actores que realizan una labor de memoria y se ubican como víctimas de los crímenes de Estado. También, en los términos de la teoría del *performance*, estos actores se valen de sistemas de representación colectiva particulares, para la elaboración de un guión y unos medios de producción simbólica, mediante los cuales pueden proyectar sus aspiraciones y demandas a un público transeúnte. Es un *performance* de la oposición política al Estado colombiano, en el cual la acción testimonial de las víctimas ejerce la mayor fuerza para la re-fusión de los elementos del *performance*.

He señalado, además, de qué formas los miembros del Movimiento se reconocen como víctimas (y, en sus acciones, como “emprendedores de memoria”) y se empoderan de una plataforma política que trasciende las exigencias más elementales por los derechos a la verdad, la justicia, la reparación integral y las garantías de no repetición, para disputarse con el Estado la versión acerca del pasado violento que sufrieron. He señalado cómo, al interior del Movimiento, las víctimas producen mecanismos autónomos para tramitar el duelo, siendo uno de los más importantes la Galería de la Memoria. Las víctimas participan de un proceso de elaboración colectiva, tanto de los *performances* públicos como del Movimiento mismo. Esta realidad afecta las decisiones que toman respecto a los medios de producción simbólica y guiones de los que se dotan. Pero, al mismo tiempo, la acción colectiva ha dejado experiencias históricas que se constituyen en referentes para la elaboración del material. Los miembros del Movimiento utilizan tres estrategias fundamentalmente para transmitir, mediante la Galería, sus aspiraciones y demandas: la centralidad de la víctima, el

lenguaje emocional y el señalamiento de la responsabilidad estatal. A través de estos recursos, el Movimiento hace un uso político de la memoria y la convierte en instrumento para la participación de las víctimas. En el momento de la puesta en escena, con todos los elementos reunidos, es la acción testimonial de las víctimas la que cohesiona las partes dispersas del performance.

♦ Referencias

- Alexander, J., Giesen, B., Mast, J. (Eds.). (2006). *Social Performance Symbolic Action, Cultural Pragmatics, and Ritual*. New York: Cambridge University Press.
- Jelin, E. y Langland, V. (comps.). (2003). *Monumentos, memoriales y marcas territoriales*. Madrid: Siglo XXI de España Editores.
- Jimeno, M. (2010, abril). Emociones y política. La víctima y la construcción de comunidades emocionales. *Revista Mana*, 16(1), 99-121.
- Moveice. (2008). *Historia de la Galería de la Memoria*. Recuperado de: www.movimientodevictimas.org

Investigar las emociones: antecedentes, retos y perspectivas*

CRISTIAN CAMILO TRIANA**

Sociólogo

Universidad Nacional de Colombia

Introducción

“Las ciudades y los muertos” es un apartado compuesto de cuatro ciudades descritas en el libro *Las ciudades invisibles* de Ítalo Calvino. De la ciudad de Adelma, Calvino describe lo siguiente:

Llega un momento en la vida en que de la gente que uno ha conocido son más los muertos que los vivos. Y la mente se niega a aceptar otras fisonomías, otras expresiones: en todas las caras nuevas que encuentra imprime los viejos moldes, para cada una encuentra una máscara que se le adapta mejor [...] Tal vez Adelma sea la ciudad a la que uno llega al morir y donde cada uno se encuentra a las personas que ha conocido. Es señal de que también yo estoy muerto. (108)

Si pensamos en los autores y autoras que nos sirven como orientadores de nuestra práctica científica, podría decirse que llega un momento en la vida académica en el cual son más los muertos que los vivos y, de ser así, ¿hasta qué punto esto es señal de que «yo también estoy muerto» dentro de la práctica científica? No es esta una rebelión en contra del pensamiento de quienes, aún estando muertos, nos orientan o condicionan dentro de nuestro quehacer en las ciencias sociales, es, más bien, una exhortación a realizar nuevas aproximaciones y

* Artículo derivado de una investigación realizada como tesis de grado para optar por el título de Sociólogo.

** Correo electrónico: cctrianad@gmail.com

recomposiciones de estas teorías. Esto ya que corremos el peligro de imprimir los viejos moldes a los nuevos problemas de la investigación social y de encontrar máscaras mejor adaptadas a lo que cada día producimos como académicos.

Esta reflexión inicial tiene cabida a propósito del estudio de las emociones. A pesar de la importancia de las emociones en la interacción social y la cultura, existe un enorme vacío, por parte de las ciencias sociales, en su estudio. Desde la sociología, las primeras investigaciones sobre el tema emocional fueron realizadas hace aproximadamente treinta años, muy poco tiempo comparado con el dedicado a los problemas tradicionales de la disciplina. Investigaciones como las de Thomas Scheff y Arlie Hochschild se limitan a concebir el problema emocional desde una perspectiva estructuralista, intentando determinar de qué manera las maquinarias institucionales, en diversos niveles, tienen influencia sobre la emoción humana. Desde la antropología, se ha incursionado de una manera más prolífica en este campo de estudio. Así lo demuestran las investigaciones de Catherin Lutz, donde la emoción no se ve reducida a un esencialismo ininteligible, sino que se establece la manera como la emoción es construida, socialmente, a través de la cultura. No obstante, es mucho lo que queda por hacer, tanto en la construcción de teorías sólidas sobre el tema como en la elucidación de metodologías adecuadas para su investigación. No se trata, pues, de ver cómo encajan las emociones dentro de las teorías clásicas de la sociología y la antropología, sino de evaluar hasta qué punto estas teorías pueden darnos luces sobre dicho tema en particular. Acto seguido, debemos construir, sobre todo desde la investigación empírica, teorías lo suficientemente elaboradas para establecer un marco de comprensión y, por qué no, todo un campo de estudio que alimente y amplíe la labor de las ciencias sociales, reconociendo los estudios existentes desde un punto de vista crítico.

La filosofía occidental, desde sus inicios, se ha ocupado de reflexionar sobre las emociones. Dentro de las ciencias modernas, la psicología ha sido la abanderada en su estudio, posiblemente por la creencia (no siempre justificada) de que las emociones pertenecen a una dimensión puramente individual y, en consecuencia, solo pueden ser explicadas desde el individuo. La aparente incapacidad humana de conocer y describir detalladamente las emociones se tradujo en el olvido de este problema por parte de las ciencias sociales, llegando a ser, incluso, una variable despreciada dentro del comportamiento social, privilegiando el análisis de la “razón” o de los motivos racionales (como si estos se presentaran más comprensibles al pensamiento y a la investigación que la emoción misma).

Este artículo es la exposición de un proceso investigativo realizado dentro del estudio de las emociones. Fueron muchas las dificultades enfrentadas a lo largo de este proceso, pues es necesario señalar que no existen puntos finales ni últimas palabras en este campo y, tal vez, en ningún campo de las ciencias sociales. Sin embargo, el producto del trabajo investigativo es la elaboración de una serie de certezas que, si bien no agotan el estudio de un problema, proporcionan coordenadas para su delimitación y sus alcances. Se estableció, en la presente investigación, que la literatura de autoayuda es un marco de referencia para el estudio de las emociones, toda vez que la emoción y su manejo ocupan cientos de páginas escritas en este género. Para analizar esta literatura se utilizaron diversos planteamientos teóricos, tomados de la antropología de las emociones, en relación directa con las nociones de competitividad y consumo. Del trabajo de investigación se obtuvo como conclusión principal que la literatura de autoayuda funciona como un tratado de educación sentimental o, en términos de Foucault, como una «tecnología del yo» —papel que otrora cumplieron los catequismos y manuales de urbanidad, por ejemplo. Sin embargo, la

educación sentimental, impartida desde la literatura analizada, no pretende disponer emocionalmente al lector a la competitividad y al consumo, piedras angulares del sistema capitalista, sino que, por el contrario, aconseja tomar una actitud prudente frente a ellas. Esto conlleva a la adopción de una ética del conformismo (despojada de toda connotación negativa), entendido como un conformismo cultivado desde la emoción, en el que los sujetos alcanzarían, eventualmente, un estado de bienestar integral. Así, a continuación será expuesta la manera en la que fue hallado tal resultado.

Preguntas sobre las emociones. Apuestas teóricas para su estudio

Encauzando la teoría

Este trabajo comenzó como una pretensión de análisis sobre la envidia. La idea era simple: la envidia es una emoción que, a lo largo de la historia, ha sido condenada como una emoción destructiva, no solo para el individuo, sino para la sociedad. Un buen ejemplo es el estatus de pecado capital, que le fue otorgado por la iglesia católica (un pecado cometido en contra la sociedad). Sin embargo, en el contexto del sistema capitalista, en el que la competencia y el consumo son virtudes, el concepto de envidia podría ser resignificado como un sustrato emocional fundamental para sostener la hegemonía de estas dos prácticas particulares. Esta intuición se descompuso en varias preguntas, cuyas respuestas fueron abriendo un camino firme para la investigación. La primera de estas preguntas era, necesariamente, qué se iba a entender por 'envidia' y, más ampliamente, qué se iba a entender por 'emoción'.

En el libro *Ética emocional*, Robert Solomon dedica todo un capítulo a examinar los mitos sobre las emociones, mitos que, entre otras cosas, explican la falta de interés de las ciencias

sociales por el tema. El primer mito que considera Solomon es aquel donde se señala que las emociones son inefables. Para comprender esto, Diana Maffia (2005) dice que no existe una medida objetiva para conocer la emoción que otra persona está experimentando, como no hay manera de conocer, por ejemplo, la sensación que tiene otra persona sobre un color determinado. Llevando este ejemplo un poco más allá, si bien Maffia señala que es imposible saber qué color experimenta otra persona, hay que tener en cuenta que ‘color’ es ya una manera determinada de entender y expresar un tipo de sensación, experimentada a través de la visión y recreada por medio del sistema nervioso humano —a diferencia de otras especies animales. Además, la diferenciación entre varios colores es también, más allá de la simple enunciación o clasificación, una división que establece órdenes cognitivos y emocionales, dependientes de sus contextos sociales de uso.

Sin embargo, es posible conocer qué color está experimentando otra persona a través de su juicio, es decir, a través de la declaración que cada persona hace respecto a su sensación de color. Esta declaración, valga decirlo, no es de cada persona, sino que responde a un consenso socialmente establecido. Este consenso ha sido determinado y asociado a ideas más allá de la simple enunciación. Conocemos la sensación de otra persona no solo cuando la expresa, sino cuando la comparamos con nuestra propia percepción y juicio, aprendido por medio de nuestro recorrido vital y nuestra experiencia en círculos sociales, culturales e históricos.

Así sucede con las emociones. En las ciencias sociales no se trataría, entonces, de establecer un diálogo con la persona sintiente, para establecer si efectivamente está percibiendo aquello que dice sentir. Se trataría, más bien, de preguntar por aquellos marcos de referencia por medio de los cuales se establece que cierta sensación visual es ‘rojo’ o una emoción es

una y no otra —claro, teniendo en cuenta que, más allá de la determinación, existen efectos creados a través del juicio. Por ello, volviendo al ejemplo del color, en ciertos contextos hablar de ‘rojo’ establecerá la referencia a determinada postura política o a una clase de práctica periodística. El amor, el miedo, la envidia o la depresión son ideas fuertemente estructuradas a partir de los valores de una sociedad, así como de sus procesos históricos, sus instituciones y, en general, todas las dimensiones de su cultura.

Solomon (1977) sostiene que las emociones siempre han jugado un rol inferior en la filosofía, al ser consideradas como las antagonistas de la lógica y la razón. Él dice: «Hay más estrategia en el envidioso Yago que en el meditabundo Hamlet» (46), tratando de señalar el punto central de su discusión, en el que propone la noción ‘emociones como juicios’, usando el concepto de juicio en un sentido kantiano: una regla para interpretar la experiencia. Así, concluye que las emociones no son sensaciones de constricción interna, sino interpretaciones constitutivas del mundo, que asignan un valor a cierto orden de fenómenos y acciones. La orientación de dichas interpretaciones depende, en gran medida, de aquello que creen los sujetos sensibles.

De acuerdo con Catherine Lutz y Geoffrey White (1986), el concepto de emoción surge como un lenguaje autocontenido, un tipo de código que da cuenta de intenciones, acciones y relaciones sociales. Asimismo, los autores asumen que una de las explicaciones más completas sobre las concepciones culturales subraya el rol de las emociones en la formación de la sensibilidad del actor respecto a su relación con el mundo social. Esta entrada antropológica nos permite abrir el panorama sobre la importancia del estudio de las emociones en las ciencias sociales, pensadas como las depositarias de los marcos de referencia conductual en todas las sociedades humanas. Como se señaló antes, las emocio-

nes no solo residen en las subjetividades individuales, sino en los imaginarios sociales, formando así cadenas de sentido fuertemente arraigadas en la cultura. Teniendo en cuenta este panorama, era necesario ubicar un marco cognitivo en el cual pudieran hacerse visibles las emociones. En términos de la sociología de la cultura de Raymond Williams (1980), era necesario ubicar una “mediación cultural” en la cual identificar “estructuras de sentimiento”. La mediación cultural que más se ajustaba a los intereses de la investigación era la literatura de autoayuda, por las razones que se explicarán en el siguiente apartado.

La solución que tendió un puente entre el estudio de las emociones y la literatura de autoayuda fue el concepto de *representación*. Pensar en las emociones como representaciones sociales permite establecer una conexión entre la experiencia emocional del individuo, y los parámetros sociales y culturales en los que se encuentra. Como señala Castilla del Pino (2000), el sujeto es consciente del sentimiento que experimenta, porque dispone del instrumento cognitivo que hace de tal estado emocional un objeto. Para comprender esta idea es preciso tener en cuenta que toda emoción tiene un contexto social de uso. Podemos acudir a la categoría “configuración emotiva”, definida como «un complejo de comprensión social en el cual interactúan pensamientos y sentimientos que si bien están en la conciencia individual, son socialmente compartidos y culturalmente construidos» (Jimeno, 2004: 48). Es así como las emociones son construcciones sociales y, por lo tanto, representaciones.

El concepto de representación ha sido abordado desde diversas respectivas. No obstante y con el fin de unificar conceptos, se tomó en cuenta el planteamiento de Sandoval (1997, citado en Araya, 2002: 37) quien afirma que las representaciones sociales cumplen cuatro funciones:

- ✦ **Comprensión:** función que posibilita pensar el mundo y sus relaciones.
- ✦ **Valoración:** que permite calificar o enjuiciar hechos.
- ✦ **Comunicación:** a partir de la cual las personas interactúan mediante la creación y recreación de las representaciones sociales.
- ✦ **Actuación:** que está condicionada por las representaciones sociales.

Analíticamente, podríamos enunciar el concepto de emoción, en tanto representación, como un proceso que tiene dos etapas: la primera tiene que ver con una construcción social, esto es, una representación de la emoción, a partir de patrones culturales específicos, en contextos sociales particulares. La segunda tiene que ver con la función que cumple esta representación como formadora de la sensibilidad de los sujetos pertenecientes a ese contexto social y cultural particular. Podemos entonces pensar que uno de los múltiples marcos de representación respecto de las emociones es, justamente, aquellos manuales en los que se conciben modelos de conducta determinados, ya sea desde las creencias (catecismos), desde la estética conductual (manual de urbanidad) o desde la autonomía (autoayuda).

Hasta este punto era claro que la envidia es una representación social y, por lo tanto, debía ser analizada en un contexto social de uso particular, esto es, en un marco particular de representaciones que, como se mencionó, fue la literatura de autoayuda.

Definiendo el contexto de estudio

Todo contexto de análisis debe ser ubicado teóricamente. De algún modo, el proceso de investigación es la realización de un entramado que muestra paso a paso el modo en que será

abordado el problema a investigar. De esta manera, fue útil comprender la literatura de autoayuda como una “tecnología del yo”:

Debemos comprender que existen cuatro tipos principales de estas «tecnologías», y que cada una de ellas representa una matriz de la razón práctica: 1) tecnologías de producción, que nos permiten producir, transformar o manipular cosas; 2) tecnologías de sistemas de signos, que nos permiten utilizar signos, sentidos, símbolos o significaciones; 3) tecnologías de poder, que determinan la conducta de los individuos, los someten a cierto tipo de fines o de dominación, y consisten en una objetivación del sujeto; 4) tecnologías del yo, que permiten a los individuos efectuar, por cuenta propia o con la ayuda de otros, cierto número de operaciones sobre su cuerpo y su alma, pensamientos, conducta, o cualquier forma de ser, obteniendo así una transformación de sí mismos con el fin de alcanzar cierto estado de felicidad, pureza, sabiduría o inmortalidad. (Foucault, 1990: 46)

En el marco de la “sociedad de control”, idea trabajada ampliamente por Foucault, la literatura de autoayuda sería la principal y más visible tecnología del yo. Bajo este modelo de sociedad, el individuo y la gestión que él mismo pueda ejercer sobre su propia vida son figuras privilegiadas. Lo contrario sucede en una sociedad disciplinar en la que el individuo sería el depositario de las normas sociales ejercidas y fiscalizadas de manera vertical, desde el Estado, la iglesia o la escuela, por ejemplo.

La literatura de autoayuda tiene raíces relativamente recientes. Según Cristina Villalba (2003), su origen se remonta a la década de los treinta del siglo xx, con la invención de un manual de doce pasos para salir del alcoholismo (redactado por dos exalcohólicos, quienes se brindaron apoyo mutuo para superar su adicción). Estos doce pasos, en resumen, tienen tres

grandes directrices: la primera es la aceptación o admisión de la condición de alcoholismo, la segunda es la creencia en que un ser superior o una fuerza suprema ayudará a la superación de la conducta indeseada, y la tercera se relaciona con la reparación de los daños causados a sí mismo y a los semejantes, producto de la conducta desviada. Como veremos, en los libros que fueron objeto de esta investigación, en cierta medida, estas directrices se reproducen en pro del cambio emocional.

Villalba explica que la popularidad de los manuales y libros de autoayuda no se hace evidente sino hasta los inicios de la década de los setenta. En este momento, en Estados Unidos, proliferan diversos grupos dedicados a la autoayuda y a la ayuda mutua, con el fin de solucionar problemas cotidianos de diverso orden. En general, hacia esta década son escritos una serie de principios y fundamentos de la autoayuda, lo cual populariza la asistencia a grupos y la redacción de manuales. A todas luces, podemos observar varios elementos que se conjugan con la aparición de la literatura de autoayuda. Villalba expone que el lazo social como motivador del comportamiento humano, la ruptura de redes sociales primarias (dada la reconfiguración de las relaciones sociales a raíz de la industrialización) y la ineficiencia de la asistencia profesional para la solución de problemas psicosociales son los factores que impulsaron la aparición de lo que ella llama “movimiento de autoayuda”. Estos puntos son sintomáticos a la hora de discutir, no solo la aparición de la autoayuda, sino su posterior y actual desarrollo. Como veremos, estos puntos constituyen una parte importante de los problemas que la autoayuda intenta resolver.

Vale la pena aclarar que, en esta investigación, se tomaron en cuenta exclusivamente libros de autoayuda, es decir, no se acudió a grupos dedicados al tema. La razón de esta decisión metodológica es muy simple: las personas que consultan esta literatura no tienen la intención *per se* de socializar sus problemas

para hallar una solución, por el contrario, utilizan el manual que contiene una serie de pautas, fórmulas o ejercicios cuya aplicación y gestión son realizadas de manera netamente individual. Para ampliar esta idea o justificar, de algún modo, esta elección metodológica, es útil recordar el siguiente apartado:

Los agradecidos destinatarios del consejo revisan las columnas sobre “relaciones” de los suplementos semanales o mensuales de los periódicos serios y menos serios buscando escuchar de las personas “que saben” lo que siempre han querido escuchar, ya que son demasiado tímidos o pudorosos como para decirlo por sí mismos; de ese modo se enteran de las idas y venidas de “otros como ellos” y se consuelan como pueden con la idea, respaldada por expertos, de que no están solos en sus solitarios esfuerzos por enfrentar esa encrucijada. (Bauman, 2005: 4)

La lectura solitaria de un manual de autoayuda ya es de por sí un síntoma de lo que claramente Bauman señala como «la fragilidad de los vínculos humanos». ¿Por qué si todos contamos con los mismos problemas no hallamos una solución conjunta y definitiva? Pere Saborit diría, como señala el subtítulo de su célebre ensayo “Vidas adosadas”, que esta conducta es producto del miedo a los semejantes.

Lo importante aquí es señalar cómo la autoayuda es un movimiento que surge en el marco de una transformación social profunda, tal como es el paso de la “sociedad disciplinar” a la “sociedad de control”, así como la transformación de las redes sociales primarias, la familia y las comunidades religiosas. En la actualidad, dichas transformaciones son aún más evidentes, haciendo que la autoayuda sea más popular que en sus orígenes, siendo eco, también, de lo que se conoce como “la muerte de los metarrelatos”.

Este contexto de estudio, sin embargo, debe ser enmarcado históricamente, pues este hecho nos da pistas acerca de

las dimensiones y los alcances del problema que intentamos analizar. Así, por ejemplo, desde una perspectiva histórica: catecismo/manual de urbanidad/manual de autoayuda podría ser la secuencia de los discursos que, a través de la historia, han servido como reguladores del comportamiento, al menos en la mayoría de las sociedades occidentales. La idea, básicamente, es pensar en cómo diversos dispositivos sociales han trabajado el modelado del comportamiento por medio del discurso (a través de qué discursos, desde dónde han sido emanados y hacia quién han sido dirigidos). En resumen, veremos cómo han existido y, posiblemente, se han sucedido diferentes tipos de tecnologías del yo.

El catecismo hizo parte (tal vez aún lo hace) del adoctrinamiento de los católicos más jóvenes en su iniciación en la fe durante varios siglos, a partir del sacramento de la comunión. El catecismo del padre Astete, escrito en el siglo XIV, fue ampliamente difundido en América Latina. Este catecismo estaba compuesto por una serie de preguntas y respuestas acerca de los conocimientos que cualquier católico debería tener. Muchas de estas preguntas tienen que ver con el manejo de las pasiones. Hasta hace no muchos años, la administración de este manual, al menos en Colombia, hacía parte tanto de la educación básica primaria como de la señalada doctrina religiosa. Era, entonces, común, tanto en el salón de clases como en la parroquia, ver a un grupo de niños que recitaban al unísono las respuestas que el padre Astete escribió, seguido de la pregunta de la maestra, el maestro, el sacerdote o la beata. Tenemos como ejemplo las siguientes preguntas contenidas en este catecismo: «—P.: ¿Qué es ira? —R.: Un apetito desordenado de venganza. —P.: ¿Qué es envidia? —R: Un pesar del bien ajeno. [...] [Contra estos vicios las virtudes son] contra ira, paciencia. Contra envidia, caridad» (Gaspar de Astete, 1601).

Este manual, escrito para fieles católicos, cumplía la función de enseñar y reforzar la división entre lo bueno y lo malo, que sin reflexividad alguna debía ser reproducida, constituyéndose como una de las más importantes y, posiblemente, efectivas herramientas discursivas para el manejo emocional.

Por su parte, el manual de urbanidad de Miguel Antonio Carreño, escrito en 1853, más que un refuerzo sobre la educación moral, es la directriz para un tipo particular de apreciación estética de la conducta humana en los múltiples espacios cotidianos, enfocados al encuentro y al contacto con otras personas (Ampudia, 2006). Sin embargo, este manual tiene un efecto que va más allá de la pura preocupación estética, esto es, la construcción de una clase social a través del decoro, una pauta de distinción entre todo aquello que nos hace personas cultas y honorables, a diferencia del «salvajismo típico de las clases bajas, e incluso las razas o etnias inferiores». El manejo emocional, aunque menos explícito aquí que en el catecismo, es un sustrato básico de su estructura discursiva, ya que las sensaciones tendrían que ser mediadas por el decoro y las buenas maneras. No obstante, este propósito del manual de urbanidad, al menos el de Carreño, se servía de la doctrina religiosa para legitimar sus afirmaciones. Un ejemplo de ello es el siguiente apartado:

Si hemos nacido para amar y adorar a Dios, y para aspirar a más altos destinos que los que nos ofrece esta vida precaria y calamitosa: si obedeciendo los impulsos que recibimos de aquel Ser infinitamente sabio, origen primitivo de todos los grandes sentimientos, nos debemos también a nuestros semejantes y en especial a nuestros padres, a nuestra familia y a nuestra patria; y si tan graves e imprescindibles son las funciones que nuestro corazón y nuestro espíritu tienen que ejercer para corresponder dignamente a las miras del Creador, es una consecuencia necesaria y evidente que nos encontramos constituidos en el deber de instruirnos, de conservarnos y de moderar nuestras pasiones. (Carreño, 1853)

Como vemos, estos dos textos persiguen fines claramente definidos: en el catecismo, la promesa última de su cumplimiento tiene que ver con la salvación del alma, con la sana vida católica y la felicidad de la eternidad. Por su parte, el manual de urbanidad propugna por una estética del comportamiento cotidiano, con el fin de establecer una clase social, sino del todo excluyente, por lo menos sí excelsamente distinguida de todo lo otro. Más adelante mostraré cómo algunos autores han hecho evidente que la emoción, al menos en occidente, ha sido vinculada directamente con ámbitos tradicionalmente despreciados en la sociedad, como la barbarie o el pecado, no solo a través de los discursos religiosos, sino también a través de todo tipo de producciones culturales como la literatura, la pintura o la filosofía, concibiendo la emoción como algo naturalmente opuesto a la razón.

La literatura de autoayuda dista, en varios aspectos, de los discursos mencionados anteriormente. Sin embargo, según señala Fernando Ampudia (2006), existe una conexión lógica entre la caída del uso de las buenas maneras y el uso de la literatura de autoayuda, a través de dos procesos que expone de manera suficiente, a saber, la informalización de las relaciones sociales y la individualización. El primer proceso, según explica Ampudia, tiene que ver con superar ciertos márgenes de control emocional: la discreción, la contención y la autocensura. A través de un control reflexivo de las emociones, se expresan temas censurados como la sexualidad, la intimidad, la violencia o la subjetividad. Esto es un relajamiento de las relaciones sociales en múltiples esferas de la cotidianidad. Las relaciones sociales se vuelven mucho más “informales”, lo que deriva en la pérdida de las buenas maneras y, por tanto, del manual de urbanidad.

Norbert Elias señala que la individualización es una etapa alcanzada en un determinado punto del proceso civilizatorio:

[...] una persona puede expresar la sensación de que la vida social le impide la realización de lo que él es “interiormente”. Puede sentir que la sociedad lo empuja a chocar contra su verdad interior. [...] Ahora es la sociedad lo que se opone, como “mundo exterior”, al “mundo interior”; puede sentirse que la “sociedad”, no es capaz de rozar el “núcleo interior del propio ser” o, según el caso, que es la carcelera que impide al individuo salir del interior de su celda hacia la vida. (Elias, 1990: 150)

Este es el escenario bajo el cual, según Fernando de Ampudia, emergen las obras de autoayuda, toda vez que se siguen requiriendo, si bien no pautas u obligaciones, al menos sí consejo acerca del cómo administrar la propia subjetividad. A través de esta idea, es importante tener en cuenta que, aun cuando las emociones en la actualidad se encuentran menos demonizadas, por así decirlo, y su expresión es socialmente menos coartada, desde la autoayuda se sigue trabajando la idea de que las emociones se deben controlar o al menos canalizar con la razón.

Aunque los propósitos de la literatura de autoayuda son diversos (por ejemplo, las relaciones de pareja, el éxito laboral, las creencias, las emociones), en el fondo existe una pretensión determinada: la idea de felicidad y, en gran medida, también el éxito, entendido más como una suerte de estabilidad económica o laboral.

Vemos entonces cómo, en el devenir de la historia, los diversos discursos reguladores de la subjetividad (tecnologías del yo, justamente) tienen como supuesto tácito y estructurante la adaptación al orden social establecido. De este modo, tenemos como ejemplos: la consecución de la salvación a través del catecismo, la adaptación a las reglas de la elegancia y el decoro, a través del manual de urbanidad, y la consecución de la felicidad y el éxito, a través de la autoayuda.

Concluido el modo en que sería entendida la literatura de autoayuda y las emociones en términos de la investigación, era necesario elaborar un concepto en el que se viera reflejada su conexión. Fue así como se incorporó el concepto de “tratado de educación sentimental”, concepto en el que encaja la literatura de autoayuda. Este concepto resume lo anteriormente expuesto y se define como un marco discursivo de representaciones sociales, en el que no solo existe una manera particular de definir las emociones, sino un plan, no siempre estructurado y unívoco, para la administración de las pasiones. Dentro de este concepto caben el catecismo, el manual de urbanidad y la literatura de autoayuda, según la exposición elaborada. Valga explicar la relación entre el concepto de “tratado de educación sentimental” y el título de la novela de Gustave Flaubert:

La educación sentimental, escrita por Gustave Flaubert en 1868, ha sido catalogada por Georg Lukács, como la “novela psicológica de la desilusión”. En un escenario histórico Gustave Flaubert traza a un héroe con unos rasgos que, a diferencia de Don Quijote, tiene un alma que supera en amplitud de metas al mundo que le toca vivir. Frédéric hace de su existencia algo inacabado. Esto lo convierte en sujeto del ser y sujeto del hacer (historia). (García Ortégón, 2004)

Las emociones no necesitarían ser educadas si, de fondo, no encontráramos en ellas la evidencia de algo inconcluso. Es siempre importante ver cómo subsiste hasta nuestros días la pretensión ilustrada del dominio total y absoluto de la razón, incluso hasta en los más polimorfos discursos. *La educación sentimental* de Flaubert fue uno de los primeros libros que leí en el Departamento de Sociología de la Universidad Nacional, en el curso introductorio del profesor Alberto Henao. A través de esta novela, aunque no lo comprendiera en aquel momento, Henao siempre quiso mostrarnos cómo estamos con-

dicionados hasta en lo que creemos más individual o subjetivo, como el hecho de sentir, sin por eso ignorar que contamos con el maravilloso potencial que es la *agencia* —esa palabra que en español poco significa lo que pretende explicar y que Alberto repetiría, desconfiado, desde los libros de Talcott Parsons, posiblemente su teórico favorito—.

A continuación expondré cómo se realizaron los procedimientos técnicos, por llamarlos de alguna manera, sobre los que en realidad poco o nada está escrito y cuyo éxito, cómo veremos, depende de la flexibilidad investigativa y la creatividad del investigador.

Encuentros y desencuentros entre el problema de investigación y el trabajo empírico

Mucho se insiste en los manuales y seminarios de investigación sobre la importancia de la pregunta de investigación. La pregunta viene siendo la brújula con la cual nos movemos en el proceso investigativo. La teoría, la metodología, los instrumentos, el trabajo empírico y el objeto de estudio funcionan como los instrumentos de una orquesta: deben mantener un ritmo, un compás y una armonía para sonar correctamente. El investigador es el director de la orquesta. Probablemente, la música es un ejemplo demasiado elevado para ser comparado con la investigación, pues lo dicho anteriormente bien podría ser la concepción ideal-típica de lo que es una investigación en las ciencias sociales. Sin duda, siempre hay algo que no encaja, lo cual no es necesariamente negativo, ya que algunos desaciertos abren perspectivas insospechadas que enriquecen, a la postre, el proceso. Esta investigación es ejemplo de ello. Como ya he dicho, la pregunta es la que orienta y reorienta la investigación en todas las etapas del proceso. De hecho, la pregunta es la síntesis de varias preguntas. Una clave para desarrollar una buena pregunta de investigación es la formulación de objetivos claros.

Quiero señalar, sin embargo, que la flexibilidad de la investigación parte de la flexibilidad de la pregunta misma.

Esta investigación tuvo dos fases que, en general, tienen todas las investigaciones: la construcción del proyecto de investigación y el trabajo empírico. Habría una tercera, que es el proceso de análisis de los datos, e incluso una cuarta, que sería la redacción del informe de los resultados. No obstante, hablaré especialmente de las dos primeras fases. Tardé un semestre entero en la elaboración del proyecto, definiendo la que sería mi pregunta de investigación. Básicamente, el resultado fue la pregunta por cómo se representaba la envidia en la literatura de autoayuda, en relación con las nociones de competitividad y consumo. Adicional a los argumentos expuestos en el anterior apartado, elegí la literatura de autoayuda luego de descartar el cine y la publicidad. Resultó ser que la publicidad y el cine, por tratarse de composiciones de imagen y diálogos, requerían un tratamiento especial para su análisis. Una de las cosas más importantes para el investigador es definir cuáles son sus habilidades y fortalezas en la investigación. Para analizar el cine o la publicidad era completamente necesario hacer un análisis semiótico. Sin embargo, como investigador, no contaba con tal experticia, de tal suerte que lo mejor fue apegarme a hacer lo que aprendí de mejor manera durante mi formación como sociólogo y hacer uso de las herramientas a mi alcance. Fue así como realicé un detenido análisis del discurso de la autoayuda.

Previo al inicio del trabajo empírico era necesario definir varias cosas. La más importante de ellas era cuáles serían los libros analizados en la investigación. Algo conocía de este tipo de literatura y, en las vueltas que di para lograr concretar criterios claros de búsqueda, seleccioné siete libros cuyo contenido se centraba en el manejo emocional. Pensé inicialmente en un número adecuado de libros para el trabajo. Siete libros fue el

número elegido. No obstante, por cuestiones de tiempo, fueron analizados los siguientes tres de aquel volumen inicial:

- Los 100 Secretos de la gente feliz, lo que los científicos han descubierto y cómo puede aplicarlo a su vida (2003), de David Niven Ph. D.
- Quiero y puedo vivir contento (2005), de Álvaro Jiménez Cadena S. J. Ph. D.
- Maneje sus emociones (2005), de Jorge Duque Linares

Los criterios de selección de los libros fueron: actualidad, que los libros hubieran sido escritos dentro de los últimos diez años, ubicación, que los libros hubiesen sido escritos por autores colombianos, con el fin de evaluar la producción sobre el tema en nuestro contexto nacional —el libro del escritor estadounidense fue escogido con el fin de contrastar sus aportes con los libros de los escritores nacionales—, y, por último, que trataran específicamente el tema del manejo emocional.

El enfoque metodológico bajo el cual se realizó la investigación fue el de la teoría fundamentada, perfectamente ilustrada por Anselm Strauss y Juliet Corbin en el libro *Bases de la investigación cualitativa*. Consideré que el enfoque de estos autores era el más adecuado para la investigación, ya que, como señalan ellos mismos, permite que los datos “hablen”, más allá de ser analizados con una teoría preconcebida. Este es un método flexible que permite la interacción permanente entre los datos y el investigador, además de ofrecer la posibilidad de identificar, desarrollar y relacionar conceptos emergentes de los datos, en especial, de gran cantidad de datos en bruto como los abordados aquí. A pesar de que esta investigación no hizo uso de la etnografía como metodología de investigación, a sabiendas de que es el método por excelencia de la investigación antropológica, se pueden tender varios puentes entre la etnografía y la teoría fundamentada en datos.

Si bien no se interactuó con personas de carne y hueso, sí se analizaron obras escritas por unas y consumidas, en grandes proporciones, por otras. El “trabajo de campo” de esta investigación implicó una vivencia diaria con los datos y una comprensión amplia de los mensajes contenidos en los libros de autoayuda, vivencia que obligaba a la superación de nociones preconcebidas acerca del tema y la elucidación del marco de referencia histórico-cultural en el que estas obras fueron escritas.

En la investigación social existen nociones subrepticias que, paulatinamente, se han actualizado con las realidades sociales sucedidas en el tiempo. Ejemplo de ello son las pretensiones de objetividad total frente al objeto de estudio o la diferenciación entre el conocimiento científico y no científico. Tales nociones, relacionadas con la pretendida universalidad de los conceptos sociológicos —especialmente visibles en los fundamentos clásicos de la disciplina—, deben ser puestas a prueba por medio del trabajo etnográfico y, aún más, en el trabajo investigativo. Esto implica que el investigador constantemente replantee la relación entre sus conocimientos teóricos y juicios personales, y el objeto/sujeto de estudio.

Para el caso particular de esta investigación, fue necesario abandonar ideas preconcebidas frente a la literatura de autoayuda, ideas que tienen que ver con el conocimiento “poco serio” que aquella contiene. Es común, entre los científicos sociales, escuchar constantes burlas frente a los autores y obras de este género, en muchas ocasiones, con el fin de vilipendiar comparativamente este tipo de escritura con la escritura científica o literaria. Dicha idea subsistió en mi visión como investigador incluso en mis primeras pesquisas frente a los datos, lo cual, en un principio, estaba sesgando mi visión sobre los mismos. Sin pretender la objetividad total frente al objeto de estudio, fue posible comprender que una buena observación etnográfica no

debe ignorar esas visiones, a todas luces parcializadas, sino que debe hacer hincapié en ellas para encontrar el origen de esa aparente falla y convertir esa debilidad en fortaleza para la investigación. Encontré que el origen de aquel sesgo se relacionaba con la permeabilidad de los discursos de autoayuda en mi vida propia y en la de personas cercanas. Ante una época en la cual la falta de sentido se encuentra en el aire que respiramos, esta clase de discursos caen como anillo al dedo a quienes han perdido por completo tal sentido. A diferencia de otras etapas históricas humanas, esta se caracteriza por la inseguridad producida al saber que la única verdad es la no existencia de una verdad, o al menos no una verdad absoluta. Como persona, más que como sociólogo, creo firmemente que el espíritu de nuestra época se caracteriza por el hecho de que cada quién debe encontrar la visión de vida más propia. Es este hecho el origen de aquella crisis de sentido: acostumbrados históricamente a seguir los preceptos familiares, religiosos, políticos y culturales dados desde nuestros lugares de origen, se presenta como la dificultad de la vida en sí misma preocuparnos por buscar estos caminos cuando vemos que los ya trazados se encuentran en bancarrota o no se ajustan a lo que queremos como seres individuales (o a lo que socialmente se espera de nosotros). Esta es la tensión en la que se ubica la literatura de autoayuda. Mi visión era que esta literatura solo existía para ofrecer soluciones simples a problemas complejos. Al hacer esta investigación, noté que hasta cierto punto tenía razón, pero no por eso había que desdeñar de primera mano la existencia de estos discursos.

La decisión final consistió en entender el por qué de mi desdén frente a esta literatura, acudiendo a ella misma con una mirada etnográfica. En primera instancia, describiendo, en segunda, interpretando —como rezan los manuales clásicos—. Para hacerlo, elaboré algunas categorías que facilitarían la

búsqueda de los datos importantes y su clasificación, con el fin de evitar confusiones futuras. Así, la información hallada en los libros seleccionados fue clasificada según cuatro variables:

- Situaciones, problemas o causas del manejo emocional: tiene que ver con las ideas que los autores exponen como causas que ameritan un manejo emocional.
- Tipo de lector(a), construcción del modelo de persona: esta variable ubica, principalmente, el tipo de personas a las que va dirigido el discurso específico, así como los modelos de conducta y subjetividad que proponen estos autores.
- Estrategias expositivas y retóricas: agrupa las diferentes maneras que utilizan los autores para ilustrar o argumentar sus posiciones respecto a las emociones.
- Propuestas de manejo emocional: ubica las recomendaciones que los autores hacen a sus lectores para el manejo de las emociones.

Esta clasificación evidenció que la estructura narrativa del discurso es totalmente efectiva a la hora de cumplir con el objetivo: proponer un modo adecuado para manejar las emociones. En la mayoría de los casos, los libros identificaban situaciones cotidianas, formulaban preguntas al lector y utilizaban metáforas o parábolas para dar a entender la idea, lo cual constituía un discurso fácilmente digerible.

Una vez iniciada la investigación, empezaron a hacerse evidentes algunos inconvenientes indetectables durante la construcción del problema. Uno de los inconvenientes más graves fue el hecho de que la literatura seleccionada no trataba de manera suficiente el problema de la envidia. Este tema, más bien, era tocado de manera tangencial, dentro de un grupo más grande de “emociones negativas”. La solución, que no fue evidente en el momento del problema, fue ampliar el foco de

análisis a las “emociones negativas” en general. Si bien a través de la literatura analizada se plantea la necesidad de manejar todas las emociones, aquellas que son consideradas “negativas” requieren especial cuidado del sujeto, ya que son definidas como tal a raíz de una carencia específica. Hablaré con más detalle al respecto en el último apartado. Lo importante es ver cómo la pregunta de investigación debe ser flexible para sortear este tipo de obstáculos. Así, la pregunta original fue transformada para saber cómo se representan las emociones negativas en la literatura de autoayuda con relación a la competitividad y el consumo.

Es necesario puntualizar un detalle fundamental. Si bien es cierto que el propósito de toda investigación es adentrarse en una problemática para realizar hallazgos, en la medida de lo posible, con un alto valor heurístico, como investigador siempre se tienen intuiciones acerca del destino de la investigación. Uno de los grandes problemas de la investigación empírica en ciencias sociales es que, como investigadores, no estamos completamente aislados de nuestro objeto de estudio. Así, los datos van generando opiniones e intenciones no siempre acertadas en términos de la investigación. Con aquella intuición según la cual la envidia sería un sustrato emocional fundamental para la competencia y el consumo, noté que, en realidad, este era un valor que, como investigador, estaba agregando a los datos: conforme avanzaba el trabajo empírico los datos mostraban todo lo contrario. La única manera de sortear esta situación es hacer un ejercicio de autorreflexión. El propósito de este ejercicio es analizar las propias posiciones, aun cuando sean científicas, respecto al objeto de investigación. Muchas veces, al formular una hipótesis, creemos que su fin es la comprobación de la misma, como si esa fuera la prueba de que nuestra agudeza mental es suficiente para vaticinar ciertos resultados —ya que, entre otras cosas, es totalmente

equivocado creer que, como investigadores, desconocemos en absoluto hacia dónde se dirige la investigación—. Esto ocurre, sobre todo, después de llevar varios meses de lectura y recolección de datos acerca del tema específico.

Dada la amplia gama de problemas que tratan los libros analizados, estos no fueron estudiados en su totalidad; por el contrario, fueron seleccionados capítulos específicos sobre el tema en cuestión. Los datos agrupados en estas variables marcaron la pauta en la estructura del texto presentado finalmente como tesis de grado. A continuación presentaré los resultados de la investigación.

Hallazgos de la investigación, preguntas abiertas y conclusiones

Probablemente, una de las etapas más requeridas de cuidado (aun cuando es a la que menos tiempo se dedica, ante la premura del tiempo) es la escritura del texto. El trabajo empírico de esta investigación duró alrededor de tres meses, mucho tiempo en relación con el total dedicado a la escritura, que no sumó más de un mes y unos cuantos días. Es importante señalar que es posible realizar esta tarea de escritura dependiendo del orden de los hallazgos. Una de las herramientas más fuertes para una buena exposición de resultados es poner a estos en diálogo con los de alguien dedicado al mismo tema. La tesis doctoral de Vanina Papalini, socióloga argentina, tuvo lugar en el estudio de la literatura de autoayuda. Estableciendo una comparación entre sus resultados y los míos llegué a una serie de conclusiones que son la columna vertebral de mi trabajo.

La investigación arrojó importantes resultados. Dentro de la primera categoría de análisis, es decir, la identificación de los problemas, situaciones o causas del manejo emocional, se encontró que los autores identifican una serie de emociones como “negativas” y son estas, justamente, las que ameritan un

manejo emocional. Después del análisis de los datos encontrados a través de esta categoría, se concluyó que dentro de la literatura de autoayuda una emoción se define como “negativa” según su relación con una carencia específica. Así, por ejemplo, la envidia es una emoción negativa que aparece cuando percibimos a alguien con algo que nosotros no poseemos, bien sea una cualidad personal o un objeto material. Es importante señalar que el orden de las variables no es, necesariamente, el orden en el que se exponen los resultados del trabajo. Fue así como, a través de la categoría “propuestas de manejo emocional”, se concluyó que los autores de esta literatura no aconsejan al lector la superación de la carencia a través de la competencia con el otro, en el caso de la envidia, sino la regulación del deseo escondido detrás de la carencia. Ejemplo de esto es el siguiente apartado, en uno de los libros analizados:

No tienes que ser muy rico, ni vivir en una elegante mansión, ni movilizarte en un carro Mercedes Benz para vivir feliz; mucho menos tienes que disfrutar continuamente del sexo, ni del licor, ni de costosos viajes y vacaciones, ni convertirte en una persona muy famosa como una actriz de cine o un campeón de fútbol. (Jiménez, 2005: 53)

[N]o debes envidiar a nadie por lo que tiene o por lo que es, ellos alcanzaron su meta, logra tú las tuyas. (Jiménez, 2005: 19)

Esto conlleva a la construcción de una “ética del conformismo”, que no tendría ninguna connotación negativa, toda vez que es resultado de un manejo emocional adecuado. Esto es lo que los autores llaman “actitud positiva”, como se ilustra en el siguiente apartado:

Sea Positivo

Ya sea en el hogar, en el lugar de trabajo o con los amigos, sea la persona que respira optimismo y verá cómo se le devuelve esta actitud positiva.

Si tiene un reto frente a usted (ya sea que esté tratando de escalar una montaña o simplemente tratando de terminar un proyecto en el trabajo), ¿por qué tipo de personas le gustaría estar rodeado? ¿por gente pesimista que le recuerde por qué es probable que fracase, o por gente optimista que le dé razones de por qué va a triunfar?

Piense en la gente que le gusta tener cerca. Piense en las personas cuya compañía es un placer. ¿Qué tienen en común? ¿Son algunas pesimistas, siempre esperando a que suceda lo peor? No. Nos atrae la gente que piensa que en la vida ocurren cosas agradables.

Vivir una buena vida es uno de los retos más importantes que tenemos, y se puede obtener más fácil con optimismo.

Para los científicos ha sido muy difícil predecir la felicidad de alguien basándose en las experiencias de su vida, en cambio un indicador de felicidad más acertado que los acontecimientos buenos o malos que ha vivido una persona es lo que piensa y su actitud frente a los eventos. (Chen, 1996, citado en Niven, 2003: 122-123)

La categoría “estrategias expositivas y retóricas” funcionó para contextualizar de manera más amplia la conclusión anterior. Esto es resultado de que, en los libros analizados, las emociones negativas, en muchas ocasiones, estaban asociadas a estados patológicos, ya fuera corporales o mentales, como lo demuestra el siguiente ejemplo:

Cuando las emociones positivas como el gozo o la alegría predominan, son una señal muy clara y elocuente de salud mental. Muchos estudios clínicos y experimentales han demostrado que el amor, la simpatía, la alegría, contribuyen a la buena salud, elevan la autoestima y facilitan la autorrealización de la persona. (Jiménez, 2005: 12)

Los autores, repetidamente, utilizan estudios científicos, parábolas bíblicas y narraciones populares para mostrar cómo afectan estas emociones la cotidianidad de cualquier persona, poniendo de presente, además, qué se debe hacer para manejarlas.

Así mismo, se identificó que existen dos fines claramente definidos que persigue el manejo emocional, a saber, el éxito y la felicidad. Se hicieron hallazgos importantes respecto al asunto de la felicidad. De un lado, encontramos que existe una descomposición de la idea de felicidad en ideas mucho más simples que, en general, son emociones positivas (seguramente mejor identificables): gozo, alegría, gratitud, satisfacción y esperanza. Esto es importante, ya que evidencia la dificultad de abordar la idea de felicidad, de hacerla comprensible, de formular una serie de pasos para alcanzar esa realidad última que carece de forma y que carga, según este discurso, con una ambivalencia entre ser el final de una búsqueda y la forma misma de buscar el bienestar. Sentirse satisfecho es, sin duda, una emoción más fácil de sentir que la de “ser feliz”, de manera tal que por este camino retórico los autores proceden en su exposición.

Encontramos, además, que hay una pérdida en el uso de la idea de “éxito”, en tanto posesiones materiales, dinero, propiedades y estatus social. Este punto es radicalmente opuesto a las conclusiones de Vanina Papalini respecto del tema, quien señala que esta literatura invita al lector a una competencia desmesurada por el éxito material. Esta diferencia puede tener una explicación que no será planteada como la razón única, sino como hipótesis. Por un lado, la diferencia entre la conclusión de Papalini y la mía puede ser producto de las respectivas elecciones metodológicas. Papalini utilizó como objeto de investigación dos libros publicados en los años ochenta

del siglo veinte. Papalini observó estos libros porque son los más conocidos en la literatura de autoayuda: *Padre rico, padre pobre* y *¿Quién se ha llevado mi queso?* Estos dos libros hablan de la competencia, la necesidad de adaptación al cambio y la búsqueda del éxito. El eje central de estos libros no es el manejo emocional, sino la consecución de estatus social y éxito material.

Ante esto solo puedo decir que los libros analizados para esta investigación, por el contrario, apuntan a la construcción de un individuo que es “justamente conforme”. Los autores no hablan aquí de “conformismo”, como ya lo señalé, pues esta aseveración tiene una connotación negativa de fracaso o estancamiento, estados indeseados en esta literatura. Solamente, se espera que (sea cual sea la condición económica y social que el individuo afronte) este sea capaz de asumirla positivamente, es decir, que se sienta satisfecho con tal condición, toda vez que también, a través del discurso, los autores deslegitiman el estatus social y el éxito material. En varios de los ejemplos se preguntaba constantemente si “la gente rica” era feliz, o se afirmaba que “los expertos en el arte de la felicidad son los pobres”. Ejemplo de ello son los siguientes apartados: «Usted no es el tamaño de su cuenta bancaria, el vecindario en el que vive o el tipo de trabajo que realiza. Usted es, como todo el mundo, una mezcla increíblemente compleja de habilidades y limitaciones» (Niven, 2003: 17-18).

¿Se encontrará la verdadera felicidad en los altos montes de la fama, la gloria y el poder? Estas cumbres son otra fuente de ilusiones. Pregúntale a muchos de nuestros probos gobernantes, honorables padres de la patria, narco-parlamentarios, distinguidos rateros de cuello blanco a ver si han encontrado la felicidad explotando a los demás, estafando al erario público, usando su poder para enriquecer sus bolsillos y acrecentar sus depósitos bancarios... ¿Estará aquí la felicidad? (Jiménez, 2005: 60)

Los mejores maestros en el arte de la felicidad son los pobres. Ellos con lo poco que tienen viven mejor que aquellos que lo tienen todo [...]. La felicidad es algo que se encuentra valorando lo que usted es, valorando lo que se hace, valorando el lugar en el que se encuentra y valorando todo lo que usted tiene, que es una bendición de Dios. No sea desagradecido, identifique lo positivo que usted sabe de la vida. (Duque Linares, 2005: 24-25)

No obstante, la pobreza no es el estado ideal desde el cual se produce la felicidad, como mostraban los ejemplos, hay una construcción de un sujeto que vive bien con lo que tiene y hace lo que puede con eso. El tipo de lector al que va dirigida esta literatura es un individuo con “carencias razonables”, no personas en condiciones de extrema pobreza, miseria y enfermedad, que tal vez ni siquiera tendrían tiempo para comprar y leer un manual de autoayuda. Esta última es parte de las conclusiones arrojadas bajo el uso de la categoría “Tipo de lector(a), construcción del modelo de persona”.

La regulación del deseo implica varios problemas. Uno de los más importantes es tratado por Bauman al hablar de la difusa diferencia entre deseo y ganas, al saber que las ganas son el punto de partida que motiva el consumo y, más allá, el consumismo. Muchos son los efectos que trae consigo esta dinámica de consumo exacerbado. Tan es así que uno de los efectos más visibles de la posmodernidad, o sobremodernidad, como señala Bauman es:

El rasgo distintivo de la sociedad de consumo y de su cultura consumista no es, sin embargo, el consumo como tal; ni siquiera el elevado y cada vez creciente volumen de consumo. Lo que diferencia a los miembros de la sociedad de consumo de sus antepasados es la emancipación del consumo de su antigua instrumentalidad que solía marcar sus límites: la desaparición de las “normas” y la nueva plasticidad de las “necesidades” que liberan el consumo de

sus trabas funcionales y lo exoneran de la necesidad de justificarse en otros términos en su capacidad de reportar placer. En la sociedad de consumo, el consumo es su propio fin, y por ende un fin autopropulsado. La psicología ortodoxa definía la “necesidad” como un estado de tensión que eventualmente tiende a dispersarse y desaparecer una vez que esa necesidad ha sido satisfecha. La necesidad que pone en movimiento a los miembros de la sociedad de consumo es, por el contrario, la necesidad de mantener viva esa tensión, fortaleciéndola, de ser posible, a cada paso. [...] El espíritu que mueve la actividad de consumo, no es una serie de necesidades articuladas, y mucho menos fijas, sino el deseo, un fenómeno mucho más volátil y efímero, huidizo y caprichoso, y esencialmente no referencial; una motivación que se da origen y se perpetua a sí misma, que no exige justificación, o disculpa alguna, en términos de un objeto o una causa [...] La supervivencia que está en juego no es la del cuerpo o la identidad social del consumidor, sino la del propio deseo: el deseo que hace al consumidor, el deseo de consumir que todo lo consume. (Bauman, 2004: 225-226)

Este es el deseo que se pretende regular a través de la autoayuda. Lo más interesante resulta ser que quien debe ocuparse de esto es el individuo, recae en su propia responsabilidad darse su propia ley sobre lo que desea y lo que consume. Las consecuencias son, a este nivel, sentimientos de insatisfacción. La vuelta del individuo sobre sí mismo no tiene referentes sociales, sino que debe ser una construcción que el individuo hace según su posición social y económica, teniendo en cuenta como fin último la búsqueda de la felicidad.

Una última conclusión señala que, así como la regulación del deseo es la clave del manejo emocional y, según los autores, esto solo se logra a través del mantenimiento de una actitud positiva, hay tres lineamientos sobre los cuales se erigen las terapias emocionales: metas u objetivos, relaciones persona-

les y creencias. Estas tres dimensiones del manejo emocional guardan un punto en común, que la razón es la encargada y la única capaz de regular el deseo. Resulta sintomática la reivindicación de estos tres puntos, ya que, según algunos autores y autoras en la sociología contemporánea, nos encontramos en una época de crisis de identidades, de segregación social, de pérdida del sentido. Parece como si estos manuales acudieran directamente a estos problemas de sentido que son emanados desde la contemporaneidad. Norbert Elias, refiriéndose al individuo contemporáneo, señala que estamos hablando de un sujeto que se vuelve sobre sí mismo:

[...] una persona puede expresar la sensación de que la vida social le impide la realización de lo que él es “interiormente”. Puede sentir que la sociedad lo empuja a chocar contra su verdad interior. [...] Ahora es la sociedad lo que se opone, como “mundo exterior”, al “mundo interior”; puede sentirse que la “sociedad” no es capaz de rozar el “núcleo interior del propio ser” o, según el caso, que es la carcelera que impide al individuo salir del interior de su celda hacia la vida. (1990: 150)

Como ejemplo de la necesidad de metas, relaciones personales y creencias encontramos los siguientes ejemplos:

En todos los aspectos de nuestro mundo hay misterio. En todas partes hay preguntas. La religión ofrece respuestas, la religión ofrece coherencia, la religión ofrece esperanza.

Doris tiene setenta y tantos años, y ha tenido dos ataques al corazón y cáncer. Según cualquier cálculo médico normal debería haber muerto. Por el contrario, visita a sus nietos y le dedica tiempo a discutir con sus estudiantes de medicina la importancia de la fe religiosa en su supervivencia. Doris cree que sin su religión no habría sobrevivido.

¿Escéptico? Al fin y al cabo es únicamente la opinión de una sola mujer. (Niven, 2003: 45)

La familia es una de las fuentes más puras y fecundas de felicidad. Así lo ha querido Dios. Construir un hogar feliz empieza con un sólido fundamento: amor, compromiso, respeto, apoyo, perdón, tradiciones compartidas, comunicación, tiempo juntos, espiritualidad. (Jiménez, 2005: 30)

La congruencia entre las metas y los recursos de cada uno tiene una gran correlación con la felicidad. En otras palabras, mientras más realistas y posibles de obtener sean las metas que se tienen, existen más probabilidades de sentirse bien con uno mismo. Aquellas personas que concluyen que sus metas están fuera de su alcance tienen menos de una décima parte de sentirse satisfechas con su vida. (Niven, 2003: 25-26)

Encontramos que los problemas de la existencia, del “ser en el mundo”, individual, individualizado, se reducen, a través de esta literatura, a una cuestión de actitud. Las emociones, como señalan los(as) citados(as) autores(as) que han tratado el tema, siguen siendo objeto del manejo racional y, de esta forma, la diferenciación razón-emoción sigue vigente. Sin embargo, queda, a mi parecer, un intento de integración entre la conducta racional y la conducta sentimental a través de la actitud. Entonces, concluiríamos que las emociones, en esta literatura, son el producto de la percepción que cada individuo tiene de sus propias condiciones vitales, depositando en él y solo en él la responsabilidad de regular sus deseos, mas no sus carencias, a través de una “conformidad cultivada” con lo que se es y lo que se tiene. Así su misión es mantener una actitud positiva frente a la vida, como lo señala el siguiente ejemplo:

Ya sea en el hogar, en el lugar de trabajo o con los amigos, sea la persona que respira optimismo y verá cómo se le devuelve esta actitud positiva.

Si tiene un reto frente a usted (ya sea que esté tratando de escalar una montaña o simplemente tratando de terminar un

proyecto en el trabajo) ¿Por qué tipo de personas le gustaría estar rodeado? ¿Por gente pesimista que le recuerde por qué es probable que fracase, o por gente optimista que le dé razones de por qué va a triunfar?

Piense en la gente que le gusta tener cerca. Piense en las personas cuya compañía es un placer. ¿Qué tienen en común? ¿Son algunas pesimistas, siempre esperando a que suceda lo peor? No. Nos atrae la gente que piensa que en la vida ocurran cosas agradables.

Vivir una buena vida es uno de los retos más importantes que tenemos, y se puede obtener más fácil con optimismo.

Para los científicos ha sido muy difícil predecir la felicidad de alguien basándose en las experiencias de su vida, en cambio un indicador de felicidad más acertado que los acontecimientos buenos o malos que ha vivido una persona es lo que piensa y su actitud frente a los eventos. (Chen 1996, citado en Niven, 2003: 122-123)

A través de la categoría “Tipo de lector(a), construcción del modelo de persona”, realicé uno de los pasos más importantes de la investigación: evaluar cómo estos hallazgos empíricos se encuentran enmarcados en problemas sociológicos o antropológicos más amplios. En este orden de ideas, podríamos decir que la construcción de subjetividades podría pensarse como la construcción de un tipo de clase social. Esta idea no quedó completamente elaborada a través de la investigación, pero funcionaría como hipótesis para un futuro trabajo investigativo. Estaríamos asistiendo a una suerte de ética de clase renovada, que apuntaría a ser reguladora de dos prácticas que sostienen el sistema de capital, a saber, la competencia y el consumo. Esta ética de la que hablamos sería útil si se compara con la ética del capitalismo de Max Weber, con la que encontraríamos una profunda contradicción.

Una conclusión que puede servir como cierre de este artículo (que fue cierre también de la investigación) es que, en sus implicaciones sociales, estos “tratados de educación sentimental” funcionan dentro de una sociedad que privilegia la subjetividad y que sobrevalora al individuo, con todas las implicaciones que esto conlleva. Quedaría abierto indagar sobre los efectos que tienen estos discursos sobre sus lectores, toda vez que debe ocurrir una interpretación y asimilación del discurso. Igualmente, hemos visto cómo estudiar las emociones abre las puertas a la comprensión de cierto tipo de fenómenos sociales y que su estudio es prolífico a la hora de explicar cómo la sociedad configura discursos reguladores de la conducta, más allá de la pura orientación racional. Individuos en busca de sentido son aquellos que propician o propiciamos la existencia de estos manuales de autoayuda. Tomando en cuenta el estudio de las emociones al mismo nivel que el de la razón, seremos más diestros en la comprensión de lo que Foucault llamó “la sociedad de control”, sociedad en la que, como vimos, se enmarcan estos discursos reguladores de la subjetividad.

La investigación de las emociones marca un amplio campo de estudio que sirve, incluso, para pensar de nuevo los problemas clásicos de nuestras disciplinas. Es evidente que el mero análisis de la emoción es asunto de meditaciones filosóficas que, si bien aportan a nuestro trabajo, no son la razón de ser de nuestras ciencias. El llamado es a dar cabida al estudio de las emociones en los problemas más amplios de la antropología y la sociología. La exposición realizada pretende mostrar cómo se hizo posible dicho trabajo. Esta es una manera de actualizar los problemas clásicos, una opción para quienes queremos dejar de imprimir los viejos moldes en los nuevos problemas. Estamos llamados a la recomposición de nuestras disciplinas y esto es solo un ladrillo más para erigir una nueva ciudad invis-

ble, construcción última de las ideas de quienes, como yo, viajamos a pasos lentos por el continente de la ciencia.

♦ Referencias

- Ampudia de Haro, F. (2006). Administrar el yo: literatura de autoayuda y gestión del comportamiento y los afectos. *Revista española de investigaciones sociológicas*, 113, 49–15.
- Ampudia de Haro, F. (2006). Ética y estética de la conducta en los manuales de buenas maneras españoles. *Política y sociedad*, 43(3), 89-104.
- Gaspar de Astete, S. J. Catecismo de la doctrina cristiana. Recuperado de <http://www.scribd.com/doc/6149000/Gaspar-Astete-Catecismo-de-La-Doctrina-Cristiana-1601>
- Bauman, Z. (2005). *Amor líquido*. Madrid: Fondo de cultura económica.
- Bauman, Z. (2004). *La sociedad sitiada*. Buenos Aires: Fondo de cultura económica.
- Calvino, I. (1998). *Las ciudades invisibles*. Madrid: Ediciones Siruela.
- Carreño, M. A. Manual de urbanidad y buenas costumbres. (1853). Recuperado de <http://domiarmo.iespana.es/index-283.htm>
- Castilla del Pino, C. (2000). *Teoría de los sentimientos*. Barcelona: Tusquets editores.
- Duque Linares, J. (2005). *Maneje sus emociones*. Bogotá: Editorial Jorge Duque.
- Elias, N. (1990). *La sociedad de los individuos*. Barcelona: Ediciones Península.
- Foucault, M. (1990). *Tecnologías del yo*. Barcelona: Paidós.
- Jiménez Cadena, A. (2005). *Quiero y puedo vivir contento. Psicología y espiritualidad para una vida plena*. Bogotá: Editorial Paulinas.
- Jimeno, M. (2004). *Crimen Pasional. Contribución a una antropología de las emociones*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Lutz, C. and White, G. (1986). The Anthropology of Emotions. *Annual Review of Anthropology*, 15, 405-436. Recuperado de <http://www.jstor.org/stable/2155767>

- Maffia, D.** (2005). *Conocimiento y emoción*. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires.
- Niven, D.** (2003). *Los cien secretos de la gente feliz. Lo que los científicos han descubierto y cómo puede aplicarlo a su vida*. Bogotá: Editorial Norma.
- Solomon, R.** (1977). The Logic of Emotion. *Noûs*, 11(1), 41-49. Recuperado de <http://www.jstor.org/stable/2214329>
- Strauss, A. and Corbin, J.** (2002). *Bases de la Investigación Cualitativa*. Medellín: Editorial Universidad de Antioquia.
- Villalba, C.** (2003). *Los grupos de apoyo basados en la autoayuda: una propuesta para el inicio y acompañamiento profesional*. España: Colegio oficial de psicólogos de Madrid.
- Williams, R.** (1980). *Marxismo y Literatura*. Barcelona: Ediciones Península.
- García Ortigón, O. J.** (2004). La educación sentimental a través de la óptica de Georg Lukács. *Espéculo. Revista de estudios literarios*. Recuperado de <http://www.ucm.es/info/especulo/numero27/edusenti.html>

La evocación sensorial

y las puestas en escena como experiencias de investigación e intervención antropológicas

JOHANNA WAHANIK*

Antropóloga

Universidad Nacional de Colombia

Politóloga

Pontificia Universidad Javeriana

Introducción

Fabio acarició la planta, la olió y escuchó, miró al hombre que estaba a su lado y con un fuerte abrazo le agradeció. Luego se reveló el espíritu de la naturaleza, apareciendo detrás de ellos, como una imagen floreada y danzando por haber cumplido su misión. Fabio volvió a tomar su tabla, se puso de nuevo a estudiar y el campesino volvió a trabajar con su azadón. Los tres sonrieron, mientras el Espíritu se alejaba.

La anterior es una de las escenas de la película *El corazón del búho*, que hace parte de mi trabajo de grado de antropología llamado *Los sentidos en busca de sentido*. Para el estudiante protagonista de la escena, hacer un dramatizado sobre su vida universitaria fue una forma de mostrar el significado de su experiencia como estudiante en la Universidad Nacional e, incluso, completar dicha experiencia —en el sentido de la performatividad del arte, según Victor Turner— y de hallar respuestas a conflictos. En un cortometraje, años de su experiencia estudiantil fueron revividos y compartidos para sí mismo, para quienes realizábamos la puesta en escena y para los espectadores.

* Correo electrónico: johairene@yahoo.com

En mi trabajo, que incluye una etnografía escrita y una audiovisual, me aventuré a mostrar cómo los recursos artísticos se pueden utilizar, a nivel subjetivo, para hallarle sentido a las vivencias y cómo las puestas en escena rebelan, en términos estéticos, el sentido hallado en las experiencias narradas o expresadas artísticamente. A partir de este desafío, se generaron inquietudes e ideas sobre cómo las técnicas teatrales y las puestas en escena audiovisuales pueden ser una forma de abordar temas antropológicos y sobre cómo utilizar el teatro como herramienta de trabajo en ámbitos sociales.

En el presente artículo voy a mostrar de qué manera se hizo el trabajo en el aspecto metodológico, las reflexiones que me llevaron a elegir las técnicas etnográficas utilizadas y sus fuentes teóricas. Después, tomaré la historia de uno de los estudiantes entrevistados para ejemplificar este enfoque metodológico y estas técnicas. Finalmente, mostraré qué posibilidades de trabajo de intervención tiene el método utilizado en mi propuesta.

El aspecto que resaltaré de mi trabajo consiste en cómo las técnicas de evocación de recuerdos, a partir de la sensibilidad, generan metáforas verbales y no verbales, y cómo estas metáforas portan significados de la vivencia y son formas de expresar los sentidos de la experiencia. Además, mostraré cómo se trabajaron estas metáforas en la puesta en escena y cómo completaron la experiencia del estudiante, en el sentido performático de Turner.

1. Una etnografía de los significados subjetivos

El proceso para concretar la metodología y las técnicas a seguir en mi investigación consistió en discusiones, reflexiones, reevaluación y confirmación de ideas sobre la relación entre la antropología y la actuación, a partir del ensayo de las técnicas propuestas.

En primer lugar, la investigación surgió de la búsqueda por plantear, en términos objetivos, mi experiencia personal y subjetiva universitaria, con sus valores y significados. Para mí cada evento ocurrido en mi paso por la universidad se anudó en una significación y al narrar la historia de mi vida universitaria encontré que esta vida tenía un sentido y una orientación —en los términos que lo plantea Victor Frankl y la escuela que él funda—. Me dispuse, entonces, a averiguar si para otros estudiantes su paso por la universidad tenía un sentido implícito que se podía descubrir a través de la narración y representación de la misma. Para esto, la primera pregunta que me hice fue: ¿cuál fue la vivencia de los estudiantes de la Universidad Nacional? Y, después de contestada esa pregunta, me pregunté: ¿qué significó para ellos su paso por la universidad?

Otro desafío fue: ¿por qué utilizar el teatro? Mi búsqueda por expresar y no solamente interpretar o estudiar los significados de las vivencias se origina, por un lado, en un interés estético y creativo personal y, por otro, en una necesidad metodológica del tema que planteé en el trabajo. El arte es un lenguaje apropiado para expresar las experiencias personales y sus significados. Así, por una parte, las narraciones que realicé fueron hechas a partir de métodos de evocación sensorial, pues, cuando el significado de una vivencia es expresado a partir de recursos expresivos que lo hacen revivir como una experiencia presente, la misma se puede percibir de forma integral, se pueden reconocer aspectos inconscientes, no verbales, emotivos, existenciales, que en la entrevista (sin recursos lúdicos o artísticos) tal vez no surjan. Por otra parte, quise tomar ese significado que surgió de las narraciones y revivirlo a partir de la puesta en escena, para mostrar los resultados de mi investigación en el mismo lenguaje en el cual se había hecho la evocación. La tercera razón para aplicar estas técnicas fue mi interés por utilizar el mismo simbolismo que usaba el estudiante al

mostrar el significado de su vivencia. A pesar de que hice un análisis e interpretación de los significados surgidos en las narraciones, también, en la puesta en escena audiovisual, permití que esos significados se expresaran (mostrando los resultados del trabajo) a través de otras formas y pudieran revivirse con la evocación que el arte permite. Propuse que, a través de la puesta en escena (producto intelectual que parte de la subjetividad del estudiante y de la investigadora), las experiencias universitarias fueran interpretadas con su lenguaje interno, su simbolismo y sus referentes propios.

Para llegar a esta metodología, pasé por el proceso de ensayarla, reevaluarla y redirigirla. En un primer momento, había pensado hacer simplemente talleres teatrales, para luego hacer una puesta en escena audiovisual y así contar las experiencias. Propuse un taller de teatro, donde se podrían expresar los significados de las vivencias. Haciendo un taller piloto, noté que, anulando totalmente la entrevista como crónica de lo ocurrido, no había posibilidad de conexión entre significados. Tampoco había buenas bases para trabajar la puesta en escena, si se evitaba la narración. Quería dejar un poco de lado lo verbal, pero me di cuenta de que lo verbal hace parte de lo corporal y la corporalidad está moldeada por pensamientos y sentimientos que son lenguaje, sea verbal o no verbal.

Por esto, una vez acepté realizar la narración de mis entrevistados, permití que los detonantes sensoriales fueran la guía del sentido de la narración. Estos detonantes, llevados a una técnica etnográfica, hacían que los estudiantes se conectaran directamente con la emocionalidad de las vivencias. En contacto directo con el evento o cosa al interior del campus, el estudiante estaba más cerca de recordar genuina y vívidamente el episodio. Las construcciones discursivas, de sentido o justificación, surgían también como parte del hilo conductor de la historia, pero estas se confrontaban con recuerdos

olvidados, que lo sensorial hacía surgir con toda la carga de significación del evento original. Exponer al estudiante a situaciones concretas en tiempo y espacio hizo más fácil conocer sus profundos y sinceros anhelos, en comparación con una entrevista “en frío” en un escritorio.

Esta forma de entrevista, donde se dejaba a lo sensorial ser la guía, también me permitió ver, escuchar y conocer de forma completa y compleja al estudiante. Esta riqueza estaba dada por el lenguaje no verbal que utilizaban cuando se movían, por los diferentes tonos de voz, los ritmos al caminar, su forma de interactuar con el campus, la arquitectura, el espacio, el medio ambiente, el saludar a los compañeros y compañeras que nos encontrábamos al hacer la entrevista, y las acciones y movimientos que hacían recreando su vida universitaria.

Fue por esto que, como técnica etnográfica, escogí una entrevista en donde la narración fuese abierta y los mismos estudiantes guiaran los temas, a medida que para ellos fueran relevantes dentro de su historia. Sin embargo, descubrí que podía hacer preguntas generales, pero más para guiar el aspecto temporal del paso del estudiante por la universidad que para estandarizar preguntas sobre la experiencia. Debía volver sobre los mismos eventos que el estudiante narrara, siguiendo un hilo invisible de forma muy atenta y captando el significado implícito y profundo de la narración. De otra forma, hubiera perdido el significado latente y psicológico de las palabras.

Por último, aún mi búsqueda de una puesta en escena no tenía justificación aparente. ¿Si lo sensorial utilizado en la narración del recorrido por el campus ya me permitía encontrar significados, para qué hacer talleres y puesta en escena? Sin embargo, me arriesgué a llevar mi propuesta metodológica hasta el final, puesto que, después de lograr las entrevistas a partir de detonantes sensibles, los talleres y escenificación tendrían mejores bases. Ahora se trataba de revivir lo narrado por los y las

estudiantes en una dramatización, valiéndome de los detalles sensoriales que ellos mismos habían aportado. Ya no se trataba de narrar en tiempo real, sino de representar y evocar los significados ya consignados en la historia transcrita y analizada.

Los talleres y puesta en escena tuvieron relevancia, porque decidí que los resultados de mi etnografía se debían mostrar a través de herramientas audiovisuales, que recuperaran la complejidad y riqueza de las vivencias originales. Si mi argumentación consistió en que lo sensorial y emocional es referente del significado y sentido de una vivencia, debía transmitir estos resultados a través del mismo lenguaje, es decir, integrando lo verbal en el audio, lo no verbal en la expresión corporal y la imagen, lo significativo a través de la música, los símbolos, y los cambios emocionales de los actores y entrevistados. El arte podía expresar mi investigación, que se internó en los territorios de la significación subjetiva con relación a la búsqueda de realizar los sueños personales.

Las técnicas etnográficas elegidas obedecen a un enfoque metodológico fenomenológico y se basaron en la antropología teatral como campo de investigación, cuerpo de conocimientos y referente de prácticas creativas para las técnicas de investigación. Las técnicas se diseñaron para poner énfasis en las percepciones sensibles de los estudiantes como evocadoras de significados. La experiencia, como elemento en una realidad compleja e incluso contradictoria, fue el punto analizado. Por esta razón, el enfoque fenomenológico determinó qué técnicas etnográficas se eligieron para el presente trabajo.

Lo anterior implica que las técnicas se enfocaron en la búsqueda de manifestaciones sensibles que hablaran del universo del estudiante y, en este sentido, aplica aquí la etnografía. Coincide con esto que, en el arte, especialmente en el cine y el teatro, las particularidades se utilizan para expresar significados. Cada indicio que se utiliza al narrar la historia se va hi-

lando para dar a entender el mensaje de la obra audiovisual o teatral y las narraciones de los entrevistados no son otra cosa que las suma de indicios a través de los cuales se descubrió el sentido o se dio sentido a su historia. En esta medida, cada elemento de la puesta en escena fue tomado de la misma narración. Así, los elementos se convirtieron en símbolos de la significación que el estudiante y todos los integrantes del equipo de grabación convenimos transmitir.

Los talleres fueron la preparación para entrenar a los estudiantes y a los actores en la expresión de los contenidos de las historias. La puesta en escena audiovisual fue la dramatización y concreción, en pequeñas historias, de lo que significó haber pasado por la Universidad Nacional. No solo fue una forma de mostrar los resultados de la investigación, sino una propuesta para que los estudiantes le dieran sentido a su vivencia y completaran sus experiencias. El teatro y el cine, como el ritual, reviven eventos pasados en pos de una acción presente y un rumbo que se proyecta como modelo de acción. Por esto, la metodología del trabajo también da un carácter de intervención en realidades y dinámicas sociales y culturales.

2. Volver a sentir el significado de la experiencia

Con el objetivo de indagar sobre los significados y el sentido de las vivencias, entrevisté a once estudiantes de últimos semestres de pregrado de la Universidad Nacional de Colombia, sede Bogotá. Me interesó la vida estudiantil, porque la Nacional representa ideales para los estudiantes que se presentan a estudiar allí. Tomé la vida universitaria, pues es en el tránsito de la misma que los anhelos y búsquedas tratan de ser realizados por medio del estudio de una carrera y la profesionalización. La universidad es un lugar en el que la mayoría de los estudiantes pasan de su vida escolar a su vida profesional, lo cual implica un aprendizaje y una búsqueda por concretar el

proyecto de vida, que en la adolescencia se empieza a perfilar. El trabajo se enfoca en los proyectos vitales de las personas. Por esto, su objetivo no da cuenta de aspectos sociales de la vida universitaria, sino de aspectos existenciales individuales de los estudiantes como personas inmersas en una cultura. Estos proyectos tienen que ver con el desarrollo de su personalidad y el papel que juegan en la sociedad, desde el punto de vista antropológico existencial, individual y subjetivo.

En los relatos de los estudiantes me interesó conocer, en especial, qué había pasado con los ideales iniciales en los momentos de dificultad, pero también si esos ideales iniciales pudieron verse realizados cuando ellos y ellas estaban terminando sus carreras de pregrado. Traté de indagar si en su relato había un “sentido” y cómo se expresó en la narración que cada uno realizó. Algo muy importante era conocer si para el estudiante su ideal había sido realizado y, en tal caso, en qué evento particular de su experiencia y vida universitaria.

Partí de presuponer que, en la realización del ideal, se actualiza el sentido de la vivencia. Por lo tanto, utilicé la palabra ‘sentido’, en mi tesis, cuando me refería a la recuperación del sentido original o significado genuino de una búsqueda. Este concepto lo tomé de Viktor Frankl, autor de *El hombre en busca de sentido* (2003). Para el autor, la razón última de las cosas que le suceden a las personas en la vida le da *sentido* a cada evento o “signo” de la vida cotidiana. Este *sentido* se va encontrando y muchas veces no se conoce por medio de la razón sino por “indicios” (que se captan por medio de la sensibilidad) de la vida corriente, que motivan a las personas a hacer de las dificultades la oportunidad para realizar su proyecto vital.

El *sentido*, para Frankl, es algo que se busca, encuentra y realiza y, por lo tanto, es la motivación de la existencia del ser humano. Esto se articula con el proyecto vital, pues el sentido que se quiere encontrar motivaría las búsquedas y las empresas

que se hacen. La tensión entonces se encuentra entre el «sentido que espera ser realizado» (Frankl, 2003: 141) y los medios que se utilizan o las vicisitudes que hay que pasar para realizarlo.

El sentido, para el autor, en vez de una certeza lógica y clara, es la tensión o vacío entre lo que se es y lo que se quiere o debe ser. Es en la paradoja de lo que todavía no se alcanza donde existe la posibilidad de realización, no en lo ya dado o asegurado por una vía recta y sin circunvoluciones. Se trata del sentido que, en muchos casos, tampoco se logra entender claramente, lo que para Frankl es el suprasentido o el sentido «que excede y sobrepasa necesariamente la capacidad intelectual del hombre» (164). Es decir, el sentido se debe realizar no a largo plazo, como una finalidad lejana, sino que se debe encarnar en los hechos presentes y evidentes de la vida. Esto se resume en esta cita de Frankl: «lo que importa no es el sentido de la vida en términos generales, sino el significado concreto de la vida de cada individuo en un momento dado» (152), afirmación que se complementa con esta otra: «este precepto enfrenta al hombre con la finitud de la vida, así como con la finalidad de lo que cree de sí mismo y de su vida» (154). El concepto de sentido fue utilizado con esta acepción y por eso mi interés en los relatos de los estudiantes fue analizar qué tanto las acciones cotidianas los dirigieron a realizar sus propósitos y, según esto, si estaban realizando su sentido o no.

Como le di importancia a la recuperación del sentido original de la búsqueda de cada estudiante, la metodología buscó recuperar, a través del relato, los significados de la experiencia y revivir el sentido de la búsqueda con la puesta en escena. Por esto, la metodología de la investigación consistió en tres etapas: la entrevista individual, los talleres grupales y la puesta en escena audiovisual.

La primera etapa consistió en hacer memoria, a través de detonantes sensoriales, en una entrevista individual realizada

a cada estudiante. Hicimos un recorrido por el campus universitario que era guiado por la historia narrada. Comenzábamos por el salón donde el estudiante presentó el examen de admisión y, de ahí en adelante, los recuerdos nos iban llevando a diferentes lugares, donde yo hacía que el estudiante me dijera el significado de cada sensación corporal y qué implicación vivencial (y en su proyecto de vida) tenía dicha sensación.

Esta idea de que las sensaciones corporales concretas me remitían a un significado vivencial y existencial más abstracto se apoyó en los planteamientos mnemotécnicos del filósofo del siglo XVI Giulio Camillo y que Frances Yates explica en “La memoria renacentista: el teatro de la memoria de Giulio Camillo” de su libro *El arte de la memoria* (1974).

El “teatro de la memoria” era una construcción en la que dos personas podían entrar como si fuera un armario de madera. Simulaba la estructura de los teatros y fue construido imitando los lugares en donde se proclamaban grandes discursos. Camillo descubrió que, en las elocuentes proclamas, los oradores fijaban puntos entre las graderías para recordar con facilidad los temas que tendrían que ir desarrollando.

Entonces en su simulacro de teatro, Camillo puso imágenes de la memoria en estos puntos estratégicos de los oradores. Estas imágenes estaban en cada palco, que en el teatro de Camillo eran cajones, en donde se almacenaban temas del conocimiento, en vez de espectadores. Estos cajones, que eran los resultantes de las intersecciones entre gradas y pasarelas, contenían un tema específico sobre el mundo. Este tema era el resultado de la categoría o punto de unión de los pasadizos horizontales y verticales.

Cada pasarela correspondía a un planeta y cada grada correspondía al nivel de complejidad de las propiedades encarnadas por el planeta. Las gradas trataban, de las más cercanas al escenario a las altas y alejadas sobre los dioses, los elementos

simples de la naturaleza, los elementos compuestos, el alma del hombre, el alma ya encarnada en un cuerpo, las acciones naturales de los hombres y, finalmente, las artes, las ciencias y la religión (Yates, 1974: cap. VI). Por lo tanto, de la intersección de gradas y pasarelas resultaba un fenómeno natural o humano; por ejemplo, la intersección de Júpiter con el alma del hombre trataba sobre la jovialidad y esta misma pasarela con las artes y ciencias era las ciencias jurídicas, Saturno era la melancolía en el alma y, en las ciencias, las artes de la tierra como la geografía o la agricultura.

Esta “enciclopedia” clasificaba el mundo natural y humano según categorías, que permitían encontrar los contenidos del conocimiento con mayor facilidad. Se trataba de un método mnemotécnico ayudado con imágenes sensibles para que, quien estaba en el lugar del actor u orador, pudiera recordar de un solo vistazo el contenido de cada cajón. Así se elevaría la mente a la esencia y se podrían conocer las ideas del mundo celeste.

El método mnemotécnico del teatro de la memoria funcionaba cuando las imágenes del mundo externo y sensible eran asociadas con las imágenes celestiales. «Todos los detalles del mundo de los sentidos, reflejados en la memoria, quedarían orgánicamente unificados dentro de ella, por haber sido subsumidos y unificados bajo las más elevadas imágenes celestiales, las imágenes de sus “causas”» (Yates, 1974: 186). Por lo tanto, las imágenes presentes en el teatro sirven para accionar la memoria, cuando la experiencia sensible es asociada con su esencia.

El pensamiento organicista del renacimiento planteaba la relación entre el micro y el macrocosmos. Entendido de tal modo por Camillo, el mundo celeste tenía su correspondiente con el mundo subceleste. Se trataba de mundos paralelos en donde los mismos principios que regían para el uno lo hacían

para el otro. El poder de las imágenes de Camillo radica en que la esencia evocada a través de las formas sensibles también “activa” las esencias del mundo supracelste, en virtud de proporciones y atributos equivalentes.

Lo que resalto de Yates es que las imágenes sensibles sirven para traer recuerdos a la memoria. Esto sucede como “transitando” por los mundos de los que habla Camillo, en donde un simple indicio o detalle de la vida corriente se convierte, en la memoria, en toda una significación. El *proceso de evocación*, que propuse en la metodología, parte de este mismo principio. Es decir, un dato sensible puede llevar a una significación más general o abstracta, en virtud de que se corresponde “energéticamente” con esta: los sentidos corporales y su sensibilidad remiten a un sentido, como si de las gradas más altas del teatro se fuera bajando hasta llegar a la acción del escenario.

El *proceso de evocación* que propuse ordena las categorías con las que analicé las entrevistas, de tal forma que, primero, estaba el detonante sensorial más evidente y sensible y, después, le seguían otros aspectos más “etéreos” narrados por el estudiante. Así, tomé la evocación y la descompuse en una tabla de análisis así: evocación, percepción y sensación, creencias, pensamientos y palabras, emoción y sentimiento, actitud, prácticas, conflictos, metáforas y significados, y sentido.

Una vez quedó plasmado el aspecto sensorial y significativo de las vivencias en la entrevista individual, las analicé por medio del cuadro de *proceso de evocación*. Este *proceso de evocación* fue el material en el que se basaron los ejercicios de los talleres grupales, que fueron las actividades de nuestra segunda etapa de la investigación. El objetivo de los talleres fue trabajar la conciencia corporal, emocional y expresiva, para poder profundizar en aspectos relevantes de la narración de los estudiantes y para hacer emerger el contenido emocionalmente significativo de las experiencias pasadas.

Para lograr esta conciencia y expresividad, se hicieron cuatro talleres en los que se desarrollaron los momentos cronológicos de la entrada a la Universidad: el primero fue sobre las actitudes y formas de ver la vida en el colegio y en el momento de entrar a la Nacional; el segundo, sobre los propósitos que los motivaron a entrar a la Universidad; el tercero, sobre prácticas cotidianas y conflictos durante su vida universitaria; y, el cuarto, sobre las formas como se resolvieron los conflictos y qué sentido se le atribuye a las vivencias.

Los talleres consistieron en ejercicios teatrales de preparación física, asociación de expresión corporal y emocional, aumento de atención perceptual y sensibilización, interacción social y confrontación entre lo que se dice, se hace y se piensa, y socialización de la experiencia de los ejercicios. El grupo de ejercicios de cada taller estaba dirigido a reflexionar y entrenar un aspecto específico y, por lo tanto, todos trabajaban en diferentes niveles o complejidad es de la misma problemática. Por esto, los primeros ejercicios eran un calentamiento y, en los últimos, tomábamos las narraciones de los estudiantes y episodios específicos de la vivencia. Para poder trabajar estos momentos específicos, un grupo de actores y actrices trabajaron haciendo de personajes interlocutores de cada estudiante para confrontarlo.

Los talleres buscaban volver a incorporar, en los estudiantes, lo que ellos habían narrado y que había sido analizado por mí. Es decir, la idea era volver a la experiencia después del análisis y, para eso, cada elemento sensorial y perceptual debía ser concientizado, para poderlo mostrar en la puesta en escena. En mi trabajo, resalto que los episodios concretos y los elementos sensoriales de las vivencias remiten a significados, y por eso la puesta en escena recrea y revive tanto los aspectos concretos y materiales de la vivencia, como los íntimos, psicológicos y trascendentales.

En los talleres se hicieron improvisaciones entre estudiantes y actores, y se presentaron ante los compañeros. Estas improvisaciones se convirtieron en los guiones para la puesta en escena audiovisual. En ella el objetivo era recrear y evocar los significados de la vivencia, a través de la minucia y detalle del trabajo artístico. Entonces, cada guión tenía, proporcionalmente, el conjunto y sentido de la experiencia, narrados de forma argumental.

En este sentido, la puesta en escena era una recomposición del *proceso de evocación*. De tal modo, hicimos una reconstrucción del *ambiente sensorial* del episodio que el estudiante me relató y se escogió, para que los elementos presentes en la escena sirvieran como evocadores de significados. Así como en el teatro de la memoria de Camillo explicado por Yates, los oradores ubicaban puntos dentro del público para ir recordando lo que les tocaba decir. A los estudiantes les ubicamos estos puntos en la locación del campus, en donde ocurrió el evento. Eran puntos detonantes de emociones y significados —pues, durante la entrevista, el campus mismo fue un gran “teatro de la memoria”—, donde lo narrado nos iba guiando y los recuerdos se iban despertando por los elementos que encontrábamos a nuestro paso.

Esto significa que la locación donde grabamos también fue un pequeño “teatro de la memoria”. En la actuación, no utilizamos textos aprendidos, así como los oradores no se aprendían un largo discurso. Los “apuntadores” eran los puntos que los estudiantes localizaron dentro del lugar recreado. Como en este caso no estábamos en un teatro, sino en un lugar de grabación, el estudiante no miró las gradas y pasarelas, sino al mismo escenario. Las imágenes de la memoria fueron elementos de locación, utilería, luz, vestuario, maquillaje y el personaje interlocutor.

Las locaciones fueron los lugares donde ocurrió el evento, como salones, pasto, calle, hospital, anfiteatro, etc. Los

elementos de utilería fueron mesas, sillas, pupitres, comida, árboles, camas de hospital o todos los objetos que componían el marco instrumental del episodio. El vestuario y el maquillaje consistieron en todos esos elementos con los cuales nos vestimos y que expresan una forma de pensar y enfrentar la vida. La luz y los sonidos determinaron la atmósfera sensorial y el tono de nuestra escena. El personaje interlocutor fue quien más nos permitió recordar, pues nos enfrentó al punto de quiebre o dilema de sentido que recreamos para llegar a la significación. Luz y colores de los objetos, edificios o árboles, sonidos o música, textura de objetos, ambiente de la locación, olores y sabores de comida, actitudes del personaje interlocutor, etc., sirvieron como detonantes sensoriales para que el significado del episodio que quisimos revivir emergiera.

Esta idea de la evocación de significados, a través de las puestas en escena, se apoya en Victor Turner en *From Ritual to Theatre* (1982) y su concepto de *experiencia* y *performatividad*. Para Turner, la antropología del performance es la antropología de la experiencia. Son performáticos los rituales, las ceremonias, los carnavales, el teatro y la poesía. Son explicaciones de la vida misma y de la cultura, son experiencias, en la medida en que son procesos que presionan por salir o expresarse. Son performáticos, en la medida en que completan o llevan hacia afuera los finales de una experiencia. En estas manifestaciones, los significados del evento, que ha sido experimentado por el creador, se completan a través de su expresión.

A partir del concepto de *Erlebnis* de Dilthey, Turner explica cómo el teatro es una forma de comprender otras visiones de la realidad, cómo la experiencia está en la base del ritual y cuál es la importancia de lo performático en la cultura y en la vida social. Para Turner, la *Erlebnis* de Dilthey es una unidad de experiencia y tiene una estructura procesual. En ella se dan cinco características: 1. Lo perceptual se presenta más

intensamente que en un momento rutinario. 2. Las imágenes del pasado son evocadas con inusual claridad. 3. Los eventos pasados están inertes, a menos de que los sentimientos originales enlazados con ellos sean vividos. 4. El significado es generado por el sentimiento pensante de las interconexiones entre eventos pasados y presentes; es decir, en el presente hay valores, que implican un caos de armonía y discordancia, y en el pasado (en relación con el presente) hay una relación armónica en donde se da el significado. 5. La experiencia no es completada hasta que se expresa, hasta que es comunicada en términos inteligibles (lingüísticos u otros) a las otras personas.

Así, para Dilthey, la experiencia individual se objetiva cuando sale para ser comunicada a los otros. La cultura es, entonces, el ensamblaje de expresiones, es la mente objetivada. Turner plantea un círculo hermenéutico en donde podemos conocer nuestra honda subjetividad escrutando las objetivaciones, llenas de significado, expresadas por otras mentes y por introspección y, a su vez, que escrutar el sí mismo puede darnos claves para penetrar objetivaciones de la vida, generadas por la experiencia de otros.

Para Dilthey, hay expresiones que existen como ideas, las cuales son generales, pero no nos dicen nada acerca de la conciencia personal que se tuvo cuando aparecieron, ni por qué alguien llegó a tenerlas. Y están los actos, que se refieren a la voluntad y a los propósitos. Es decir, el acto no expresa el propósito, sino más bien lo completa. Lo que hace el artista es completar su propósito, a través de acciones, y buscar que las expresiones artísticas completen sus experiencias en lo performático.

Para Turner, las instituciones y símbolos de la cultura son cristalizaciones de la experiencia humana. Experiencia, etimológicamente hablando, significa aventurarse, lanzarse al riesgo, atravesar el tiempo, intentar, tratar. La experiencia es

el aprendizaje a través de los intentos, es el empirismo de la vida. Los rituales de paso, entonces, son la aventura o riesgo de atravesar el tiempo y el espacio, pues son experiencias de los sujetos. En este sentido, los rituales, para Turner, son performáticos, pues completan la experiencia y la expresan en formas comunicativas socialmente entendibles.

Según Turner, como la experiencia es incompleta, uno de sus momentos es el performance, un acto de introspección creativa donde el significado es adscrito a los eventos y a partes de la experiencia. La experiencia, entonces, es vivir y pensar a través y hacia delante, estableciendo metas y modelos para la futura experiencia, donde los errores pasados sean evitados.

Como dice Turner, el teatro experimental es performático o es experiencia reconstruida, pues el significado emerge cuando se revive la experiencia original y a esta le es dada una forma estética apropiada. Esta forma se vuelve un deseo comunicable, para comprender las condiciones culturales que componen nuestra experiencia de la realidad.

Estos conceptos me son útiles, porque mi enfoque metodológico se basa en la experiencia (tanto la relatada como la revivida en la puesta en escena). El enfoque y presupuestos de estos conceptos, así como los elementos del teatro experimental, están a la base de por qué hacer, en mi tesis, una puesta en escena con elementos artísticos calculados. Porque, primero, la puesta en escena es una forma de objetivar la experiencia y compartirla con los otros estudiantes. Para Turner, la cultura es la conjunción de experiencias individuales objetivadas, siendo importante lo que impacta sensiblemente en la experiencia individual, que después se objetiva a través de la expresión. Segundo, es una forma de hacer emerger significados, según los cinco rasgos de la unidad de la experiencia. En estos pasos se evidencia mi búsqueda de revivir significados y recordarlos genuinamente para recuperar el sentido inicial.

Es decir, lo perceptual se exagera, el pasado se evoca con claridad, los sentimientos originales son vividos para revivir eventos pasados, se enlaza el significado, del presente al pasado, vía sentimientos y la experiencia se completa hasta que se expresa. Estos planteamientos de Turner son el fundamento metodológico de la puesta en escena audiovisual y con ellos se entiende que la tercera etapa es una forma de completar la experiencia universitaria de los estudiantes, cuando los significados de su vivencia se expresan y objetivan.

En la puesta en escena, se puso énfasis en que los sentimientos originales fueran experimentados para revivir eventos pasados. Me refiero a que, además de la técnica de proceso de evocación y del pequeño “teatro de la memoria”, en la puesta en escena utilizamos una técnica de actuación para actores naturales². Es una técnica que, en medio de muchas otras cosas, trata de recuperar los sentimientos originales en el actor, no por medio de repeticiones literales de lo ocurrido, sino por medio de elementos nuevos que generen sorpresa (equivalentes al ya vivido) y que sirvan para llegar al mismo punto que genera una genuina y auténtica emoción. Por esto, no hay que ser literal o necesariamente documental para poder reflejar la realidad de una vivencia.

La sorpresa también se encuentra en la improvisación, pues esta consiste en partir de unos elementos dados para recrear los episodios. Lo interesante de esto es que improvisar es generar situaciones ficticias y espontáneas en torno a un tema a tratar, sin pensar si son literales o no, y dejar que los elementos básicos propuestos se vayan organizando fluidamente. Así la situación no haya sido la que literalmente vivieron los estudiantes, las improvisaciones permiten que la realidad de la sig-

2 Técnica que llegó a Colombia de Cuba, por medio de John Narváez, y que me fue transmitida por los directores de cine Jacqueline Molano y Carlos Medina.

nificación vaya emergiendo, fluida y ayudada por una especie de protector de la intimidad que es la metáfora, como si fuera una máscara. De esta forma lo pudimos vivir en los talleres, en donde poníamos situaciones ficticias para llegar a actitudes y comportamientos reales.

3. La experiencia de un estudiante de la Nacional

La metodología y el marco conceptual de mi trabajo de grado se pueden comprender con más claridad a través del ejemplo de uno de los estudiantes entrevistados, su participación en los talleres y su actuación en la puesta en escena *El corazón del búho*. A continuación voy a narrar su experiencia (analizada con las categorías del proceso de evocación y teniendo en cuenta los objetivos del trabajo). Después, comentaré su trabajo en los talleres. Finalmente, mostraré cómo se hizo su puesta en escena.

Árboles en un puente

Fabio Martínez es bogotano, de 25 años en el momento de la entrevista y graduado de Agronomía. Su familia es de Cundinamarca, radicada en Bogotá y en Bosa. Su padre es artista, su madre profesora de inglés y él es el mayor de tres hermanos. En cuanto a religión, no es practicante de ninguna y se considera ecléctico, pues cree que «todas las religiones tienen lo mismo» (Entrevista a Fabio Martínez, 1).

El ambiente musical de su casa le dio el gusto por la música y fue autodidacta con la guitarra. Sin embargo, su familia ejercía presión respecto a que estudiara una carrera con la cuál conseguir un buen trabajo y, también, aunque las posibilidades estaban abiertas, él mismo creía que la música no tenía mucha salida económica. Pensó que sería bueno estudiar algo que sirviera en lo económico, pero que a la vez se relacionara con creatividad manual, como arquitectura o ingeniería. La

presión también venía del colegio Claretiano y fue un factor para entrar a una «buena» universidad, pues era un colegio de personas de clase media pero con «ínfulas de ricos» (4).

Aunque se había presentado a la Nacional a ingeniería civil, no había pasado y se comparaba con sus amigos que ya estaban ubicados. Pensaba entonces que lo suyo era algo técnico y estudió Mecánica en el SENA. Pero, mientras trabajaba en la Mercedes Benz, pensaba que eso no era lo deseado para su vida:

Para mí la Nacional significaba lo que hoy en día significa todavía y es una forma de vida, es una forma de pensamiento, yo sabía que al entrar a la Nacional mi vida iba a cambiar por completo. Yo estaba buscando ese cambio porque realmente yo estaba muy aburrido. (4)

La Nacional significaba:

Una amplitud total, conocer nuevas cosas, salir de lo cotidiano, encontrarme con personas que me iban a comprender. Yo sabía que tenía muchas posibilidades pero que aquí en la Nacional iba a definirme por unas, las que más me convenían, pero si seguía en lo que estaba haciendo nunca iba a definir absolutamente nada. Entonces, para mí la Nacional representaba poder de decisión, cultura. Porque yo siempre anhelé ser una persona un poco más estructurada. Yo sabía que de alguna forma la lectura me ayudaba, la música me ayudaba, pero realmente lo que me iba a ayudar más era estar en este espacio, la Universidad Nacional. (4)

Pasar por la calle 45 con carrera 30, en el bus que lo llevaba del trabajo a su casa, le generaba sentimientos de envidia y «desespero», y una actitud de fascinación y sorpresa ante el puente peatonal de la calle 45. Miraba a los estudiantes que se subían con su novia, con los morrales, a hablar de la clase del día y pensaba que él debía estar ahí, se sentaba en los puestos

de atrás del bus y miraba los árboles, pues en ninguna otra parte había visto que un puente peatonal tuviera árboles y además ¡tan grandes! Para él eso solo se ve «acá frente a la Universidad Nacional» y es fenomenal pues «apenas tienen un pequeño espacio para sobrevivir». La percepción inicial era:

La primera imagen que yo tenía era poder atravesar por el puente más bonito de la ciudad. Yo pasaba todos los días, a mí me parecía increíble que hubiera árboles en un puente peatonal. Entonces yo decía, algún día yo tengo que bajarme acá y pasar el puente e ingresar a la Universidad porque voy para mi clase. (5)

Sus anhelos e imaginarios eran así:

[Veía a los estudiantes] con sus mochilas, así como tan bohemios, y yo decía, yo no estoy haciendo lo que tengo que hacer, yo tengo que empezar a vivir otras cosas. Era la imagen del estudiante subiéndose al autobús, con el cabello largo y que no le importaba cómo se vestía ni cómo llegaba sino simplemente [que] viniera aquí a estudiar, entonces digamos que esa era la imagen. La mochila para mí era el significado de la Universidad, la mochila y también el aspecto tanto intelectual como el aspecto, digámoslo, hippie de los estudiantes, que no se preocupaban tanto por mostrar, sino por ser. (5)

Esto lo llevó a asumir una actitud: por un lado, si no podía estar libre en lo laboral, trataba de estarlo de otras formas. Por eso leía Budismo Zen y Torcuato Luca Di Tena con *Los renglones torcidos de Dios*. Ahora que lo recuerda, el libro significa que «tu mundo mental, está atado a tu mundo espiritual. Y si alguno de los dos se traba, realmente no se puede llegar a hacer lo que se tiene proyectado» (4). La música, además de la literatura, era una forma de significar esa situación, pues había sido influenciado por Led Zeppelin y Pink Floyd, a quienes también escuchaban su primo y sus padres. La música

expresaba una situación en la que no «estaba contento con lo que tenía ni con lo que hacía» y permitía el grito de «necesito escapar, necesito salirme de acá, necesito buscar otras cosas, era el grito de liberación» (7).

Entonces, decidió presentarse a la Nacional. Bastante incrédulo y desanimado llegó el día del examen de admisión, afanado y angustiado porque olvidó el lápiz, el borrador y el recibo de pago. Entonces «yo había tomado la determinación de no entrar, ya dejar eso así, porque nunca iba a entrar a la Universidad Nacional, que igual de todas formas no iba a ingresar entonces para qué me iba a estresar» (2). Mientras caminaba rápidamente, pensaba si ese iba a ser su ambiente y si se iba a adaptar o mejor se iba para la casa, si lo hacía o no lo hacía. Fabio sentía, también, que, en los exámenes para ingreso a cualquier sitio, siempre le iba igual de mal.

Pensando que era imposible entrar a la Nacional, comparándose con amigos que ya estudiaban en la Universidad y pensando si quería Agronomía o, tal vez, con más fuerza, Música, entró al auditorio de Agronomía. Un compañero partió un lápiz por la mitad y se lo dio. Entre presión y aturdimiento, empezó a contestar el examen diciendo «vamos a ver cómo nos va» (3).

Cuando, tiempo después, lo animaron a que fuera a ver los resultados en El Tiempo (pues él no le encontraba sentido a revisar), se sorprendió al ver que pasó. Le sucedió como a muchos otros estudiantes cuando pasaron a la Nacional: «eso mi mamá llamó a mi abuelita, llamaron a mis tíos, a mis padrinos, todo el mundo llamó a felicitar me, yo estaba que no podía de la felicidad» (10). Con esto, comprendió que tanta «depresión» no era buena y que vendrían cosas «bonitas». Todo lo que le había pasado en el taller de mecánica empezó a ser visto por él bajo otra luz (como dice Frankl, cuando los eventos desafortunados se miran desde una mirada optimista):

Me dijeron 'no queremos que trabaje más aquí'. Estrellé carros, me fue mal, [estrellé] Mercedes Benz Sek de los últimos, porque era muy descuidado, carros que recién salían de [la] pintura y eso ¡pum!, los estrellaba: yo iba así con el carro y se rayaba la pintura recién salidos, una pintura que valía dos millones, tres millones de pesos y ¡pan!, la dañaba. Estrellé a mi jefe una vez en un carro de esos. Entonces, como que cuando yo salí casi aplaudían, causé muchos destrozos. (10)

Cuando le pregunté sobre el olor del taller dijo:

Ese olor es un olor a gasolina con tiner y grasa, cuando yo estaba más pequeño, como con diez años, yo no podía oler gasolina porque vomitaba. Yo me subía a un bus y con el simple olor de los hidrocarburos que bota el bus ya me daban ganas de vomitar. Entonces yo luego entré a ser mecánico con gasolina todo el día y con tiner los dedos se me dañaban. Me cortaba los dedos lavando carburadores y me caía tiner en las heridas y yo decía no, padre mío, esto no es para mí. (10)

Al volver a sentir ese olor, pero ahora con un nuevo sentido para su vida, la apreciación también adquiriría otro tono y significación:

Es hasta bonito, porque fue una época en que viví y aprendí muchas cosas, fui una persona muy arrogante, entonces como que allá me bajaron resto los humos [...] siento como una alegría de haber vivido eso, para nada es una frustración, porque fue una época en la que aprendí muchas cosas. (10)

Su propósito era entrar a la Universidad Nacional. Entonces, Agronomía era el primer paso, era un medio para poder entrar, aunque en ese momento no le viera mucha utilidad. Cuando entró a la Nacional, no tenía una conciencia ambiental y estaba bastante desubicado. Sin embargo, dijo: «yo me

metí en esto, lo llevo de principio a fin o miro cómo me cambio, pero, si aquí hay algo, si estoy acá, es porque tengo que aprender algo» (10).

En la semana de inducción, se «enamóro» de la agronomía y además allí conoció a la novia que tuvo durante toda la carrera. En esa semana, conoció a sus compañeros, con los que luego siguió compartiendo partidos de fútbol, ollas comunitarias, fiestas, encuentros de poesía e inclusive la elaboración de un parque que hay detrás de la Facultad de Agronomía.

De su vida cotidiana en la Universidad, recuerda el camino a clase de siete de la mañana, desde la Plaza Che, por detrás de Derecho, atravesando los árboles entre Medicina y Veterinaria, hasta llegar a Agronomía. En este paso, que hacía corriendo, no le importaba «empuercarse» en el lodo que siempre hay en el camino, pues siempre ha sido «fresco» y la agronomía también le enseñó a que «tienes que empuercarte y no te importa nada» (13-14).

Fue muy «ñoño» o aplicado a los estudios durante toda su carrera (a veces demasiado) y «me daba garra estudiando resto, preparaba muy bien mis parciales», pero también era muy «rumbero». Era muy exigente consigo mismo y empezó a amar la carrera y «a sentirme amado por la agronomía, también, porque me iba bien, tenía buenos resultados y lo que hacíamos era bello también» (13). Pero, además de estudiar mucho, también le gustaba ser muy sociable y, en el pasto frente a la Facultad de Agronomía, se reunía con sus amigos a dormir. Se subían a las ramas de los árboles, jugaban Cogidos y en el parqueadero realizaban el campeonato de fútbol “Hijos de Pelé”, con el equipo “Sócrates Fútbol Club”, que luego pasó a llamarse “Somalia Fútbol Club”, por la delgadez de sus integrantes.

La disyuntiva de Fabio comenzó cuando conoció a un grupo de compañeros en la carrera, que lo puso a pensar sobre la forma tradicional de ver la agronomía. Él empezó a frecuen-

tar este grupo de estudiantes, que tenían una visión del mundo totalmente distinta a la suya. A lo convencional oponían lo orgánico y su estilo de vida era más campestre, estricto en sus principios, pero «muy bello». El dilema entre dos caminos se dio en un contexto económico y sentimental difícil, en el que Fabio estaba reevaluando bastantes cosas. El dilema trataba sobre cómo iba a ser su desarrollo profesional, sobre el enfoque que le iba a dar a la carrera y a su vida, y sobre qué esperaba de lo que estaba haciendo. Estaba buscando respuestas sobre hacia dónde quería ir, porque no tenía claro el panorama.

Su pregunta era: «¿voy a dedicarme a la academia o será que lo mío va más por el lado social?». En séptimo semestre, quería saber hacia dónde lo iba a llevar la Agronomía, es decir, hacia qué sentido, hacia qué fin, hacia qué rumbo. Estos dos rumbos se referían a dos tendencias que Fabio veía: la de sus amigos muy «pilos» en la parte académica y la de los otros que trabajaban con comunidades, viajaban, experimentaban. Fabio, entonces, siempre estuvo «saltando de aquí a allá», en lo académico y en sus trabajos. Él tenía muy claro que quería ser académico, pero un hecho sensorial lo hizo comenzar a cuestionarse:

Conocer la vida de ellos y verlos por ejemplo, me llegaban con fotos o cuando me contaban qué hacían y yo decía, oiga pero qué chimba y yo aquí metido que disque estudiando para un parcial. A ellos les importaba poco la carrera, a pesar de que eran juiciosos, ellos estaban era en otro cuento, en la música también un resto, entonces yo me sentía reidentificado con ellos. (17)

En este momento, Fabio ha ido aclarando esta disyuntiva y está trabajando en el ámbito social, pero a la vez quiere aplicar a la maestría. A principio, el sentido que tenía la carrera para él, era el de ser un medio para entrar a la Universidad Nacional y, después, simplemente, la carrera lo fue enamorando. Por eso fue:

Para mí muy sorprendente, mi vida me ha sorprendido porque yo en ningún momento imaginé estar en el punto en el que estoy. Es decir, cuando yo entré a la Universidad, nunca planeé tener la disyuntiva que tengo hoy en día. Simplemente se dio [...] Porque yo pensaba que mi vida iba a ser como normal. Yo, realmente, cuando ingresé acá, sabía que algo iba a cambiar, pero me divisaba [que] en el 2012 iba a estar trabajando en una empresa, tal vez tendría un carro, tendría novia, digamos que algo muy normal. Finalmente, eso no pasó y pues ahora estoy contento teniendo esa disyuntiva, realmente me siento muy feliz de tenerla. Porque en ese momento fue crisis pero ahora veo que mis posibilidades son muy bellas y no ir pensando en si como o no como, en si vivo o no vivo, estoy pensando en cosas chéveres. (18)

Fabio nos habla, justamente, del tema central de esta tesis: el dilema y tensión entre la teoría y la práctica, lo que correspondería a la tensión entre la teoría de la academia y la acción social:

El ser académico es para mí un parámetro normal de éxito, es el éxito al que yo quiero llegar al ser un profesor de la Universidad Nacional, tener mi maestría, mi doctorado, para mí es un indicador de éxito. Lo social es más un indicador de acción, lo que yo aprendí y como me formé me está sirviendo para llevar a cabo algo que sirva y que genere bienestar a otros. Me siento más feliz con lo social, pero sé que si hago solo lo social me sentiría frustrado, porque no hago lo académico. (18)

En este cruce de caminos, Fabio, con la ayuda sensorial de las mismas plantas, fue encontrando las respuestas. A medida que, en la entrevista, nos fuimos adentrando en los invernaderos de Agronomía, ese mundo fue recordándole el sentido que tuvo su vivencia. En ese momento de la conversación, ya estábamos en los invernaderos y nos encontramos ante unas plan-

ticas de papa. Él me estaba hablando de que está interesado en la maestría de fisiología de cultivos y le pregunté cómo sería la fisiología de esas plantas. Con ese detonante sensorial, recordó a su profesor Gerard Fischer y le pregunté si eso seguía el hilo de la conversación. Lo que me respondió, que era la respuesta que necesitaba para sí mismo, fue esto:

Claro, nos conecta porque el profesor me ayudó a ingresar a algo que tengo ahora que para mí es reimportante, es la forma en que yo veo para solucionar, en parte, no darle solución total, pero sí mirar en parte cómo hago para juntar lo académico con lo social. Yo soy agrónomo y tengo que comprender muy bien a las plantas, no sólo desde la parte científica sino también desde el aspecto más esotérico, más interno. (18-19)

Pregunté si eso conectaba lo social con lo académico y me explicó por qué:

Claro porque si yo soy un fisiólogo, pero sé que las plantas no son un objeto de estudio sino son un ser vivo con el cual yo me relaciono, interactúo y me colaboro [en] un proceso de cooperación, [así] va a ser mucho más fácil llegar a las personas. Es más, si yo tengo unos muy buenos fundamentos científicos, eso va a ser muy importante cuando yo vaya a dar algún concepto agronómico. En la vida práctica, o sea yo puedo llegar a un agricultor y no hablarle “basura”, sino tener criterios fuertes y rigurosos de lo que estoy hablando, de esa forma veo importante ser académico y ser social. Pero, pues, como te digo, uno no puede trabajar en las dos al mismo tiempo. (19)

Le pregunté en qué áreas de acción lo esotérico podría ser conciliador de esos dos aspectos:

En la parte de investigación participativa, [que] es el generar procesos de investigación de la mano con las personas que están trabajando en el campo. Es generando yo un conocimiento

científico, integrando todo el desarrollo científico, el método científico, pero muy de la mano con lo que piensan, conocen, han estructurado y toda la sapiencia y sabiduría de la comunidad del agro. (19)

Los invernaderos donde Lili, una compañera de Fabio, estaba sembrando menta, nos sirvieron para hacer un pequeño dramatizado de qué le aconsejaría Fabio a una campesina. Aplicando sus conocimientos para el trabajo con la comunidad, Fabio comenzó por decir que Lili hacía bien, pues las mujeres son las dueñas de la fertilidad y por eso en un cultivo ellas deben encargarse de la siembra, para que la cosecha sea buena. La mujer entonces se encarga de manipular las plantas y el hombre del trabajo rudo y mecánico.

Otro consejo fue el de tratar bien el suelo al hacer la siembra, pues cuando se trata con plantas se trata con un ser vivo y con todo un sistema. También, hay que ponerle cuidado al cuello de la planta, que es donde se inserta la raíz y conecta la parte terrestre con la parte aérea. Ahí es donde la planta tiene el alma y por eso puede ser susceptible de tener enfermedades desde esa zona. Las plantas también perciben las emociones y, dependiendo del genio de la persona, es mejor tocarlas o no. Todas estas cosas las estoy resaltando porque hacen parte de unos conocimientos que conectan lo social con lo académico, algo que para Fabio es muy importante. Él dice al respecto:

Estos son temas que uno no toca con todo el mundo [...] las personas del campo ya tienen muy claro esto. Ellos hablan de colocarle música a las plantas, de hablarle a las plantas, entonces con ellos el planteamiento es mucho más fácil y sencillo que con alguien que se ha dedicado a la academia. Entonces, está la parte de atar una cosa con la otra, que pocas personas lo hacen. Es un conocimiento que no está muy comprobado científicamente, pero

hay algunos estudios, no es algo muy riguroso, por eso se deja mucho más al “sexto sentido” humano. (20)

A las personas del campo (con conocimientos empíricos) es, incluso, más fácil hablarles de las explicaciones científicas, pues ellos ya han observado los fenómenos. Por eso fue tan importante para Fabio que el profesor Fischer les diera esa percepción interior de la naturaleza. Estos conocimientos, transmitidos por el profesor, también tienen que ver con cómo Fabio aprendió a aproximarse a las plantas. Es decir, su práctica, guiada por esta filosofía, desemboca en una forma de concebir y acercarse a la naturaleza, implica una *actitud* hacia las plantas y una forma de asumir su profesión. Algunos agrónomos tratan mal a las plantas para ver qué tienen, pero a Fabio le gusta ser cuidadoso con ellas y no lastimarlas innecesariamente.

Para Fabio, toda la percepción sensorial le ayuda en su trabajo práctico, pues el tacto le ayuda a saber si una planta está enferma, al igual que la vista y el olfato en los casos de especies aromáticas. Tuvo la oportunidad de ejercitar el gusto cuando estaba haciendo su tesis. Esta era sobre la importancia de los nutrientes en la mata de uchuva y debía probar cómo salían las frutas, según la ausencia de uno de ellos. Además de una ligera indigestión o de tener que pasar un trago amargo o en exceso dulce, esta compenetración del investigador y la planta le hizo entender que «todos los elementos son importantes». Así como les pasa a todos los seres vivientes, una planta desnutrida se enferma más.

Para Fabio, compartimos características con las plantas como seres vivos y por eso podemos hacer comparaciones y aprender de ellas. Hacemos estas comparaciones por medio de nuestra percepción sensible de las cualidades de las plantas. En este sentido, resalto las cualidades humanas que Fabio

utilizó para referirse a la uchuva que, en su tesis, tenía todos los nutrientes: «esa si estaba gordita, paradita, verdecita, bella, productiva, contenta» (23).

Cuando la entrevista nos llevó a la tienda del ICTA, Fabio me contó, con mucho sentido del humor, cómo durante su tesis y habiendo probado uchuvras desnutridas, raquílicas, recompuestas y nutritivas se fue a dicho almacén, a descansar y a probar un sabor diferente. Estaba en una crisis de la tesis y, además, en crisis amorosa, lo que empeoró cuando se dio cuenta que las uchuvras no lo dejaban abandonado nunca: en el ICTA ¡lo único que había era néctar de uchuva! Resignado, decidió tomar dicho néctar y con risa, dándose cuenta que no era tan malo, decidió hacer las paces con la situación y «crecer ahí plantado».

A este tipo de situaciones me refiero cuando hablo, apoyada por Frankl, de que las situaciones de tensión o sinsentido también pueden hacer recuperar otro sentido. Es decir, en una situación absurda desde la lógica, se puede llegar al “suprasentido” o a la conciencia de que aún cuando los eventos resultan negativos, se puede vivir en ellos o se les puede sacar el provecho desde lo emotivo, orgánico y sensible.

Cada elemento teórico es hallado por Fabio en las plantas, a través de su sensibilidad y su intuición, utilizando los cinco sentidos e incluso su “sexto sentido”. Esta es una forma de aplicación actuada de su carrera, en donde teoría y práctica se reconcilian. El estar más seguro, después de haberse graduado, también se debió a la tesis, que lo hizo convencerse de que uno puede hacer lo que quiera y solo es cuestión de compromiso. Haciendo una retrospectiva, Fabio cuenta que su carrera es hermosa y que tiene muchas posibilidades, incluyendo la música. Fabio hace parte de un grupo y practica instrumentos como batería, quena y zampoña, entre otros.

El equilibrio entre el campo y la ciudad, entre la tranquilidad de la naturaleza que lo motiva y la alteración de lo urbano, le parece a Fabio importante y, tal vez, sea ese el equilibrio que busca entre la academia y la acción social. Fabio tiene un maestro en Agronomía que seguramente le puede enseñar ese equilibrio, pues es empírico, sabe de la academia y, además, mientras arregla las plantas, da consejos sobre la vida. Se trata de Don Jaime, a quien agradecemos habernos conocido y haber hecho posible el relato de la fascinante historia de Fabio.

Volver a sentir el significado de la experiencia

Como vimos en su narración, Fabio fue conectando los detonantes sensibles del recorrido por el campus con momentos de su vivencia y su significación. En especial, quiero poner el ejemplo de dos momentos de su entrevista en donde su rememoración dio paso a que Fabio hallara un sentido en los episodios de su vida.

El primero fue cuando me estaba contando su paso por el taller de mecánica. Él cuenta cómo estuvo en el taller y no fue muy agradable para él, pero luego este episodio se conecta con el haber pasado a la Universidad Nacional. La forma como lo narra nos muestra qué actitud tomó y toma respecto a estos sucesos y cómo su conexión, a través de la narración, trata de hallar un sentido o un rumbo en ellos. Su actitud al narrar el suceso le atribuye un toque cómico a sus equivocaciones en el taller y Fabio ve que esto sirvió en su vida para que se le “bajaran los humos” y, además, para decidirse definitivamente por una carrera universitaria.

Esta significación se halló en la entrevista, a partir de su narración y con la ayuda de lo sensible, pues me contó el episodio cuando estábamos en la entrada de la 45 y recordó, con más detalle, cómo veía a los estudiantes subirse a los buses y

él miraba sus manos llenas de grasa. Habla del olor a gasolina como un olor que no le gusta, pero (por recordarle momentos de su vida que, conectándose con otros, dieron paso a cosas buenas) es un olor que incluso lo pone feliz, pues le recuerda el rumbo que siguió su vida en la Nacional. La actitud que tomó y toma Fabio frente a estos sucesos desafortunados, al hallarles un sentido de fondo, es la actitud de la que habla Frankl, cuando dice que la libertad del ser humano se encuentra más en elegir cómo asumir los eventos, para sacar oportunidades de ellos, que en tener una historia aparentemente “impecable” y sin equivocaciones o rodeos.

Otro momento de la entrevista, en el que la rememoración permitió a Fabio atribuir sentido a sus vivencias, fue cuando estábamos entrando a los invernaderos de Agronomía. Fabio me estaba hablando de que, actualmente, estaba viviendo la disyuntiva entre lo social y lo académico, y que no sabía cómo reconciliar estas dos. En ese momento, vimos unas pequeñas plantas de papa y le pregunté sobre la fisiología de estas plantas, tema del que me hablaba refiriéndose a lo académico y de la maestría que estaba cursando. En ese momento, Fabio paró su narración, recordó algo y se iluminó su rostro, dijo: «ah, me acordé de algo». El recuerdo era su profesor Gerard Fischer, quien le enseñó, desde lo académico, el aspecto esotérico de las plantas. Entonces, yo le fui haciendo preguntas y fue surgiendo la idea de que esa, tal vez, era una forma de conciliar lo académico con lo social. Luego, la entrevista siguió por ese camino, en donde empezamos a hablar sobre cómo el campesino o el agricultor intuye los aspectos internos de las plantas.

En este momento de la entrevista, considero que yo hice un trabajo de intervención en la mirada de Fabio sobre sus vivencias. Mis preguntas, orientadas por lo sensible, conducidas a su vez por la crónica de Fabio, lo llevaron a encontrar un sen-

tido, a hallar soluciones y conexiones. En este punto, mi metodología de entrevista hace emerger relaciones implícitas entre los eventos y las evidencias.

Estas relaciones descubiertas en la narración se trabajaron, en los talleres teatrales, por medio de la *Guía de talleres*. Esta guía tenía un resumen de varios aspectos de cada estudiante, como: la síntesis de la historia, su concepción sobre la vida y su actitud ante las situaciones, su propósito al entrar a la Universidad, sus prácticas cotidianas y conflictos al llevar a cabo el propósito, su transformación, el símbolo o metáfora de su historia y el sentido corporal más relevante para él. En la *Guía* también estaban varios episodios desglosados en su proceso de evocación, un personaje interlocutor propuesto y un evento de “quiebre” o conflicto.

Los talleres servían para manifestar las emociones, pensamientos, creencias, conflictos y actitudes narradas en la entrevista. Es decir, en los talleres volvíamos a los indicios que el estudiante había narrado verbalmente, de forma corpórea y viva. La idea era, también, experimentar la complejidad de las vivencias en su aspecto verbal y no verbal, para confrontar al estudiante entre lo que dice y hace, y para enfrentarlo a revivir momentos de sinsentido o de disociación entre propósitos y prácticas. Por eso, los talleres eran otra forma de investigar y conocer a los estudiantes, pues en acciones concretas dejaban ver sus propósitos, pero también sus actitudes.

Por ejemplo, en el segundo taller sobre “¿Qué éramos y qué queríamos ser?”, buscamos que los estudiantes aumentaran su atención perceptual y sensibilidad haciendo un ejercicio en el que hacíamos de cuenta que era la primera vez que estábamos en nuestro cuerpo. Su atención perceptual también se trabajó haciendo el ejercicio de reconocer los indicios personales como formas en que manifestamos nuestros propósitos e ideales. Para esto, se hizo un ejercicio en el que los objetos

hablaran sobre la forma de ser de los estudiantes al momento de entrar a la Universidad Nacional. Pusimos los objetos personales de cada estudiante en un salón y le pedimos a Robert (quien hizo el *script*) y a la Rocío (quien fue la directora de fotografía) que descubrieran a qué estudiante pertenecían y qué “decían” de esa persona.

En el caso de Fabio, en este ejercicio creamos el ambiente de su cuarto con música y un cuaderno de esa época para que fuera recordando su forma de pensar. Luego, yo lo fui guiando por el *proceso de evocación*, primero dándole énfasis a las sensaciones, luego haciéndole recordar sus creencias y pensamientos, y después haciéndolo actuar, moverse y tener la actitud de esa época, para llegar a que mostrara su propósito. Él nos invitaba a cuidar los árboles con sus acciones y gestos.

Luego, el ejercicio fue ganar el último formulario para el examen de admisión. En este ejercicio, Santiago, Fabio y yo debíamos convencer al de la ventanilla, interpretado por Fabio Ojeda (mi colaborador en los guiones, camarógrafo, productor y postproductor de los talleres y de la película), con argumentos sobre por qué merecer el formulario y para qué queríamos entrar a la Nacional. Este ejercicio permitió mostrar los ideales de esa época, las razones y creencias, pero, también, aspectos prácticos, al buscar alcanzar el formulario que el funcionario se negaba a entregarnos. Aquí vimos más “encarnados” los elementos que Fabio me había contado en la entrevista.

En el tercer taller, “¿Estaba logrando mi objetivo?”, se trabajó la interacción social y la concentración en el momento de comunicarnos con los otros, para entrar a la acción. Se hicieron ejercicios de calentamiento, que promovían la concentración grupal, y luego se hizo uno de integrarse a una situación sin conocerla, observando la gestualidad de quien la iniciaba. Después, el estudiante, junto con el actor que lo acompañaba,

hablaron del episodio más significativo y propusieron una pequeña puesta en escena en donde se viera el quiebre de sentido y los conflictos del estudiante.

Por su parte, Fabio y Karina propusieron una escena en donde hay una mujer y un hombre bailando, ella canta. Él está preocupado y llega a un punto en que grita, ella lo empuja y él descansa. Le agradece por la liberación y ahora ella queda esclava con lo que él cargaba, Fabio le dice: ahora tú cargas con mi peso. En esta escena se vio el conflicto de Fabio, donde la expresión corporal era el componente más importante. Para Fabio, esta ficción sirvió para significar que él, en un momento, descargó su tensión con un grito de escape. La mujer simboliza que todo eso fue dejado en alguien o algo que lo liberó.

En el cuarto taller, “¿Cómo recuerdo lo ocurrido?”, hicimos una improvisación con Fabio, para que surgieran en él los sentimientos y pensamientos que lo motivaban y le generaban conflicto al entrar a la universidad. Para esto, se trabajó la situación específica de cuando Fabio pasaba por la 45 con 30 y miraba a los estudiantes, anhelando ser como ellos. Se empezaron a trabajar estos sentimientos con Hugo (actor), quien interpretó a un estudiante que le preguntaba a Fabio dónde quedaba un lugar en la Universidad. Fuimos desarrollando el conflicto, por medio de mi ayuda como “voz de la conciencia”, la cual dirigía y sugería pensamientos que guiaban las acciones y pensamientos de Fabio. Logramos el punto al que queríamos llegar, el del grito de “necesito escapar”, que realmente fue revivido por Fabio dada la presión del jefe del taller, interpretado por José Manuel (estudiante de Medicina, también entrevistado). Este ejercicio logró llegar al centro del significado de la presión que Fabio sentía en ese momento y motivó en él gestos espontáneos, donde actitudes y palabras contrapuestas daban riqueza y mostraban verdaderos momentos de sinsentido.

Hubo otra improvisación con Fabio, en donde se trabajó el dilema entre lo académico y lo social, cuando el espíritu de la naturaleza, interpretado por Karina (actriz), lo guiaba por la Universidad y él se encontraba con un académico y un campesino. En este ejercicio, se vio la sensibilidad de Fabio por las plantas, pues se trabajó solo lenguaje no verbal, y cómo él trataba constantemente de decirle al académico que no las maltratará y al campesino que fuera más suave cortando la maleza —que Wilson (actor), estaba empeñado en podar en uno de los jardines contiguos al Polideportivo de la Universidad.

La improvisación de Fabio y Karina fue, entonces, la base para escribir el guión de su historia. En el guión, reconstruimos el conjunto de su experiencia, poniendo énfasis en los significados de cada escenario y elemento sensible. Lo que guió esta reconstrucción o recreación fue el significado y sentido de su historia, contenido en la metáfora que sintetizaba su vivencia. Esta metáfora consistió en los árboles del puente peatonal de la calle 45 con carrera 30. Consideramos que simboliza el anhelo por entrar a la Nacional: son esos árboles que sorprendían a Fabio, al pasar de regreso al trabajo, por vivir en un espacio tan pequeño y urbano.

El taller de mecánica, los carros, la ciudad en donde el trabajo era la prioridad y la presión, contrapuestos a la naturaleza y el conocimiento que Fabio buscaba al profesionalizarse en la Nacional, se resumían en la primera imagen del corto. En ella, él se miraba las manos llenas de grasa y, de pronto, al estarlas observando, se topaba con unas raíces en medio del cemento. Esto lo sorprendía y miraba hacia arriba para preguntarse cómo un árbol tan grande podía vivir con tan poco espacio para sus raíces. Después, miraba hacia la “Nacho” y se alegraba de pensar que quería estudiar allí.

De ahí en adelante, entraban los elementos que Fabio y Karina propusieron en su improvisación. La mujer era la que

soportaría la carga de la liberación de Fabio y esto, en el corto, se mostró como una mujer que era el Espíritu de la naturaleza, que aparecía en el puente peatonal para guiar a Fabio a lo largo de sus estudios de Agronomía. Aunque al principio él no estuviera muy seguro de entrar, ni para qué a agronomía, el Espíritu le insistía y por eso lo llevaba hacia la entrada. En ese momento, él descargaba un grito, ese grito de “necesito escapar” y en ese momento, ya contento, se le veía con ropa de universitario, a cambio del overol de mecánico, y tranquilo caminando detrás de la floreada mujer.

Sus “carreras” para llegar a clase de siete de la mañana las mostramos cuando, en el corto, Fabio corría por la Plaza Che mientras el Espíritu lo esperaba y, también, cómo su camino hacia la Facultad le ofrecía un paisaje verde, lleno de árboles y animales que a Fabio lo iban enamorando. El Espíritu de la naturaleza, encarnado por una mujer, también simbolizaba cómo la carrera lo “enamoró” y lo fue fascinando.

Las uchuvas que siempre lo “perseguían” y que fueron el tema de la investigación de su tesis se mostraron como un elemento cómico de su historia. Después de estudiar los arbolitos en uno de los invernaderos y probar infinidad de uchuvas, estas no lo abandonaron, a pesar de que estaba aburrido de comerlas. Este episodio se mostró en el audiovisual, con el efecto de hacer caer sobre Fabio una lluvia de uchuvas, a pesar de que él estaba aburrido de probar muchas de estas en el estudio de su tesis.

Su disyuntiva entre lo académico y lo social se mostró en un campo de cultivo en el que Fabio estudiaba las plantas y un campesino araba la tierra. El campesino, interpretado por Witman (actor), le enseñaba cómo percibir las plantas de otra forma, a través de los sentidos. Fabio le agradecía por su aprendizaje con un abrazo y comprendía que sus métodos académicos se podían complementar muy bien con el saber de la experiencia. Esta toma puede apreciarse en la siguiente imagen:



FIGURA 1. Fabio y el equipo de realización en las huertas de Agronomía del campus universitario durante la grabación de *El corazón del búho*.

Todos estos elementos del dramatizado se dispusieron para que los indicios presentes en el corto mostraran el perfil e historia del estudiante entrevistado. Estos elementos artísticos de vestuario de Fabio, del Espíritu, del campesino, las uchuvas, el árbol en el puente, las actitudes y gestualidad corporal y vocal, la música, etc. fueron una síntesis visual, en la que volví a rearmar la entrevista que fue descompuesta en el análisis. La película es una etnografía audiovisual que retrata el sentido de la vivencia de Fabio, pues ordena los elementos de su historia, de tal forma que expresan el significado de su experiencia.

En la grabación del cortometraje, reconstruimos el ambiente sensorial de la historia de Fabio, para que surgieran sentimientos genuinos espontáneamente. No tratamos de ser documentales, sino que acudimos a la ficción, con el fin de recuperar significados vivenciales. A esto se refiere Turner

cuando dice que el teatro es ritual, en la medida en que recupera emociones vívidamente, conectando significados presentes y pasados. El ritual es una representación de un mito, que reconstruye los elementos de este para ser experimentados de nuevo, pero también para constituir una experiencia, que recupere sentimientos antiguos a través de su actualización en el presente.

Para Fabio y para todo el equipo técnico y los actores, la puesta en escena de *Árboles en un puente* fue una experiencia divertida, bella, llena del espíritu y actitud que Fabio nos transmitió con su historia. Fue como jugar, recrear, pero además fue vivir algo nuevo y desconocido para los que no estábamos familiarizados con la agronomía.

Turner también dice que el teatro es performático, pues completa la experiencia del sujeto cuando objetiva sus pensamientos, sensaciones y deseos interiores. Es performático, pues no solo *expresa diciendo* la interioridad del sujeto, es una *expresión que actúa* desde la interioridad del sujeto, el cual tiene búsquedas y propósitos. En esa medida, el ritual, el teatro y las puestas en escena visuales completan la experiencia y dan a las personas la posibilidad de realizar sus deseos a través de actos. En este sentido, planteo que el teatro y la actuación son una forma de intervención en la comunidad, un trabajo que se realiza desde la antropología y la actuación.

4. La acción como forma de intervención

Mi trabajo de grado fue motivado por mi experiencia universitaria como antropóloga, pero también por mis estudios de teatro y actuación. El escenario se constituye en un fragmento de la vida del ser humano que sale a la luz y se enfoca, para que las personas y colectividades sean conscientes de su vida y las situaciones que la atraviesan. El teatro, el cine y la televisión nos entretienen, pero también nos educan, nos transforman y

permiten que descarguemos toda una serie de tensiones y conflictos, a través del juego y la recreación que proponen.

En el caso específico de la propuesta que hice en mi trabajo de grado, la metodología teatral fue una forma de investigación, en donde los talleres servían para conocer a los estudiantes. Además, la metodología intervino en la vida de los estudiantes, pues con las entrevistas ellos resignificaron su vivencia y completaron su experiencia, mostrando y actuando un final posible para su historia.

La actuación en teatro, cine, televisión o intervenciones escénicas de todo tipo sirve para proponer una resolución a las situaciones planteadas en las historias. Esto no sucede solamente por el hecho de que se complete una historia inconclusa, pues todas las historias terminan en el momento presente del que narra. Sucede porque la actitud con que se narra la historia, cuando se actúa, es la que determina cómo se asume y qué posibilidades se encuentran en esta vivencia. Se trata, más que de cambiar la historia, de verla desde un lente que permita darle sentido en función de lo que viene de ahí en adelante en la vida de las personas.

La acción teatral consiste tanto en las acciones efectivas que suceden en el escenario como en las actitudes implícitas de los personajes. Estas actitudes, que llenan los actos, en una representación y puesta en escena, permiten resignificar las vivencias y, eventualmente, orientar las acciones que siguen después de terminada la historia. A esto me refiero con el título de mi trabajo *Los sentidos en busca de sentido*, pues las personas que perciben las situaciones, a través de sus sentidos corporales, rememoran sus vivencias pasadas y sus significados. Pero, cuando representan estas situaciones, ven su historia desde un sentido y le dan ese sentido a través de la actuación.

De tal forma, la propuesta de mi trabajo es la sensibilización: que la persona, representando su historia, vuelva a vivir

el significado inicial de sus búsquedas, a partir de lo que su sensibilidad corporal le dice. Con esto, va a estar recuperando sus ideales, haciendo realidad sus anhelos y sueños de manera auténtica, porque lo va a hacer por medio de acciones y no solo de palabras. La persona se va a enfrentar a sus contradicciones y debilidades, y a su forma de asumir las dificultades.

Considero que hacer puestas en escena de este tipo, donde la sensibilidad y la acción sean las que nos permitan encontrar el verdadero rumbo de nuestras búsquedas y confrontar nuestros propósitos, sirven para hacer procesos de intervención en la sociedad. Si cuestionamos, a través de las representaciones, nuestro comportamiento, si vemos qué tanto somos fieles a lo que buscamos lograr o a lo que prometemos a los demás, podemos saber qué es lo que falla y qué es lo que nos falta. El poder observar, como en un espejo, la complejidad del comportamiento humano y saber en qué fallamos, qué camino equivocado tomamos o en qué nos engañamos, es una posibilidad para recuperar la autenticidad y saber qué comportamientos genuinos nos servirán para solucionar situaciones negativas o problemáticas.

La intervención, en este sentido, se puede hacer en varios ámbitos. El trabajo de talleres en comunidades específicas, con objetivos concretos, es una forma directa de alcanzar metas o resolver conflictos. En estos casos, la organización o institución solicita el proceso para alcanzar unos objetivos. Los talleres teatrales se diseñan de tal forma que trabajen el contenido antropológico. Lo anterior significa que, como la cultura se manifiesta en aspectos concretos de la vida social, en el cuerpo y psiquis de las personas, los cambios culturales también se pueden proponer desde aspectos concretos del comportamiento, formas de actuar y pensar de las comunidades. Esta técnica propone cambios desde la acción y la práctica cotidiana, por eso los ejercicios y juegos teatrales son la mejor estrategia de reflexión, aprendizaje y resolución.

La sensibilización y recuperación de sentimientos genuinos para intervenir también puede trabajarse desde el ámbito de la televisión. Esta produce modelos de comportamiento y, por ello, puede generar y promover el uso de estereotipos en la sociedad. Pero, si los personajes de una serie, novela o programa dejan de ser como lo establecido planea, mostrando su complejidad y contradicciones, se puede empezar a ahondar en problemáticas sociales que merecen reflexión. También, la televisión puede ser modelo de cambio y solución de situaciones negativas para las comunidades o ámbitos sociales abarcadores. Las actitudes que los personajes de la televisión tienen se imitan y son poderosas en el momento de propagar actitudes generalizadas, lo que puede ser imperceptible (pero determinante) en muchas ocasiones.

En este caso, propongo utilizar, en la televisión, las técnicas etnográficas, para hacer una investigación profunda sobre la creación de las historias que se cuentan y los personajes. Lo anterior, en especial, para investigar la situación existencial de dichos personajes, que determina, en gran parte, el tono y actitud que va a comunicar la historia a la gente. El personaje es la punta del iceberg de una cultura, es la manifestación concreta de la “encarnación” de esta. Entonces, desde el personaje se puede mostrar toda una problemática, pero también proponer soluciones tangibles y concretas a esta.

Así como la televisión, pero con más detalle y versatilidad, el cine y el teatro son una fuente riquísima para la investigación etnográfica. El cine resulta ser el testimonio de una cultura, bastante emparentado con la antropología visual y en él la antropología, la sensibilización y la investigación para guiones y personajes es la base.

El teatro no solo da cuenta de una cultura, sino que se puede constituir en una especie de ritual, en donde se reviven los significados de una narración mítica. El teatro es la re-

construcción de comportamientos, explotando al máximo el cuerpo y el espacio, e implica la evocación de sentimientos con «inusitada claridad», como diría Turner. Al presentarse como espectáculo en vivo, existe una compenetración mayor entre actores y espectadores, de tal forma que su performatividad completa la experiencia con estrategias sensoriales diferentes a las del cine y la televisión, pero igual o aún más impactantes y transformadoras.

El trabajo en televisión, cine, teatro e intervenciones escénicas no es sencillo, porque una cosa es lo que se espera hacer, lo que acabo de explicar, y otra la realidad laboral y las variables que se presentan en cualquier ámbito en donde se quieran aplicar los conocimientos antropológicos. Como la intervención no es solo investigación, sino además una labor dentro de situaciones sociales concretas, las ideas críticas sobre lo que se debe o no hacer pueden perder importancia, frente a la urgencia de resultados prácticos para las instituciones o comunidades. Resulta bastante curioso o desconcertante que lo criticado alguna vez desde la academia ahora sea lo que permite insertarnos en lo laboral. Considero que el reto del antropólogo es ese: estar en el meollo de una sociedad atravesada por tensiones y fuerzas en pugna, en donde muchas veces gana la practicidad, no siempre acorde con lo que se estudió o se propuso como conveniente. Creo que las enseñanzas de la academia se deben poder “aterrizar” en estos ámbitos, para lograr ganarles el espacio y que se vayan multiplicando como una enredadera o en forma de actitudes que se vayan contagiando.

Considero que en la intervención hay una gran posibilidad para aprender, investigar y actuar. La forma que propongo aquí es la metodología teatral en ámbitos escénicos audiovisuales, institucionales y grupales, mediáticos o teatrales. Si lo performático de la expresión completa la experiencia, eso significa que la sensibilidad en la actuación sirve para hacer

conciencia de un rumbo. Después de la sensibilidad llega la acción, que convierte en real y compartido un deseo del sujeto. Por esta razón, como antropóloga he elegido las acciones escénicas, porque ellas significan que la vida humana nunca es algo acabado, que no solo se debe estudiar sino transformar desde el conocimiento.

Conclusiones

En el presente artículo traté el aspecto metodológico de mi trabajo de grado *Los sentidos en busca de sentido*. El logro de la tesis es haber incorporado herramientas tomadas de la práctica teatral y audiovisual en la investigación antropológica, así como haberle dado importancia a las técnicas basadas en la sensibilidad corporal, en tanto formas de acceso al conocimiento.

En el trabajo me aventuré a proponer las narraciones en forma de crónica y las narraciones argumentales audiovisuales como portadoras de significados. También, propuse que la interpretación de la información se puede realizar utilizando los mismos referentes subjetivos que el entrevistado da en la narración. En esta medida, propuse que la intuición de los y las investigadoras es importante para captar el contenido psicológico de las historias. Esta técnica se arriesga a que los referentes utilizados para comprender los significados se tomen de la narración misma y, en esta medida, internamente, la crónica expresa los resultados de la investigación.

Estos aspectos metodológicos explican por qué se propuso una puesta en escena audiovisual argumental y no un documental. La respuesta es que la recuperación de la historia, de forma proporcionada y realizada en una obra de arte, me permitió mostrar los resultados de manera diferente pero efectiva. Además de realizar los análisis, a medida que contaba las historias, estos análisis se mostraron en la película

El corazón del búho, al resaltar de forma artística elementos significativos de las historias. Esto es algo novedoso a la hora de exponer los resultados de una investigación, pues le da peso a la forma y a la sensibilidad como maneras de acceso y expresión del conocimiento. Para comprender el contenido investigativo y propositivo de la película, hay que dejarse llevar por la sensibilidad y dejar que los significados internos y emocionales de la película transmitan el espíritu que el estudiante vivió.

Mi tesis está en los territorios de la antropología filosófica, de la antropología psicológica y médica, pero, ante todo, de la antropología del cuerpo y de la antropología teatral. Ella apuesta a rescatar la sensibilidad como una forma de conocimiento y expresión de conocimientos, como motor de cambio y herramienta de intervención en las transformaciones sociales y culturales.

♦ Referencias

- Entrevista a Fabio Martínez, realizada el 9 de octubre de 2008, en el campus de la Universidad Nacional, sede Bogotá.
- Frankl, V. (2003). *El hombre en busca de sentido*. Barcelona: Herder.
- Turner, V. (1982). *From Ritual to Theatre*. New York: PAJ Publication.
- Yates, F. (1974). *El arte de la memoria*. Madrid: Editorial Taurus.
- Wahanik, D., Johanna, I. (2009). *Los sentidos en busca de sentido* (Trabajo de grado para optar al título de Antropóloga). Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.
- . (2009). *El corazón del búho* [Mediometraje argumental en video].

Escribir sobre lo intangible. Vivir lo sagrado

JIMENA TRUJILLO MOLANO*

Antropóloga

Universidad Nacional de Colombia

La muerte, como fenómeno sociocultural, ha provocado cultos muy elaborados en todas las poblaciones humanas. En torno a ella se han desarrollado una serie de comportamientos que generan una continuidad en la relación entre vivos y muertos. De esta forma, se produce una prolongación del ser humano en el tiempo, donde los muertos siguen perteneciendo a los diversos grupos sociales y, en general, al mundo de los vivos. Los muertos son incorporados por medio de diversos ritos funerarios, enmarcados en convicciones religiosas tales como la inmortalidad y el más allá (Durkheim, 1982, Morin, 1994, Thomas, 1983, 1989, 1991). Así, al entender la muerte del ser humano como un hecho social, con componentes espirituales, mágicos y religiosos, se produce una serie de concepciones creadas y recreadas social, cultural e históricamente.

Son muchos los cultos existentes en Colombia dentro de la religiosidad popular, donde las personas rodean la muerte con variados ritos, resultado de múltiples tradiciones que entremezclan concepciones indígenas, cristianas y reconfiguraciones urbanas occidentales. Tal es el caso del Señor de Monserrate, el Divino Niño Jesús del 20 de Julio, Santa Marta, San Antonio, el Señor de Buga y las almas del purgatorio, entre otros. Pero, es en este último en donde la interacción se produce directamente con los difuntos, en el

* Correo electrónico: jimetrumol@yahoo.com

que los poderes y la fuerza de lo religioso y lo mágico dan paso a la obtención de milagros.

Dentro de la religiosidad popular existe un universo simbólico, donde los vivos ofrecen oraciones, misas y novenarios en nombre de los difuntos y de las almas benditas, a cambio de recibir todo tipo de favores. De esta manera, la pregunta de investigación fue: ¿cuáles son los ritos y creencias que se generan alrededor de las almas del purgatorio en el Cementerio del Sur o Matatigres de la ciudad de Bogotá? La pregunta fue construida y deconstruida un sinnúmero de veces, el campo la modificó, mis compañeros la modificaron, mis profesores la cambiaron y, finalmente, ese fue el resultado. Dicho resultado no se acerca a lo que, en un primer momento, deseé realizar, pero resultó siendo intrigante e interesante.

El interés inicial en el tema surgió por una noticia del periódico *El Tiempo*, que fue después publicada en *Hechos del callejón* (2008). La noticia se sitúa en Puerto Berrío, Antioquia. Allí, las personas se “apropian” de los cadáveres que bajan por el río Magdalena, que no son identificados por las autoridades y por lo cual deben ser inhumados como N.N. Los habitantes de este lugar cuidan, visitan, les llevan flores y les rezan a estos cuerpos, los cuales nunca conocieron en vida, con el deseo de recibir favores a cambio. Cuando leí esta noticia, me interesaron los verdaderos familiares de estos cadáveres N.N., quienes posiblemente no tenían la certeza de que su familiar o conocido había muerto. Algunas de las preguntas que me interesaron fueron: ¿cómo hacen ellos para llevar su duelo? ¿A quién lloran, si no tienen un cadáver? ¿O, simplemente, hacen duelo porque aún lo dan por vivo?

Esto me llevó a recurrir al Cementerio del Sur, pues allí entierran cuerpos no identificados en Bogotá. Deseaba saber si este mismo fenómeno o alguno parecido sucedía en esta ciudad.

Sin embargo, la visita iba a ser solo el primer paso. Lo que me interesaba, como ya lo planteé, eran los familiares de las personas desaparecidas e intentaría realizar un acercamiento al tema, recurriendo a alguna de las entidades gubernamentales o no gubernamentales que trabajan con desaparecidos. Así, fue simple curiosidad lo que me llevó al cementerio.

El cementerio me mostró todo un culto alrededor de estos cuerpos N. N. Me empezaron a interesar estos cuerpos no identificados y dejé un poco de lado el interés por sus familias. Entonces, la pregunta se dirigió a los N. N.: ¿qué hace que las personas los visiten?, ¿por qué a estos cadáveres? Al visitar con más detenimiento el cementerio, me di cuenta de que estas tumbas N. N. estaban estrechamente relacionadas con el culto a las almas del purgatorio. La pregunta entonces se debía ampliar, ya que, en el Cementerio del Sur, al hablar de los N. N., se estaba también hablando de las almas del purgatorio. El interés no solo serían los cuerpos N. N., sino los demás elementos que presenta el culto a las almas.

Se exploraron las percepciones, construcciones, prácticas y relaciones sociales en torno a las almas del purgatorio, en el desarrollo de diversos rituales los días lunes en el Cementerio del Sur o Matatigres en la ciudad de Bogotá. Allí, todos los lunes, día de las almas benditas, se lleva a cabo, de manera relativamente multitudinaria, el culto a las almas. Este culto ha dado lugar a dinámicas particulares que se desarrollan lunes a lunes en esta casa de los muertos, no solo en el horario de atención al público (8:00 am a 4:30 pm), sino también después del cierre de sus puertas. Con el caer de la noche, los devotos se hacen presentes, en un número importante, en el costado occidental del Cementerio, al lado de la Carrera 30: allí se encuentran las fosas comunes del antiguo Cementerio, lugar numinoso que, por un lado, aterriza, pero, por otro, es poderoso

y fascina. Como hoy es un lugar “abandonado por la administración”, los fervorosos devotos de este arraigado culto se han apropiado de él, dando paso a diversas dinámicas, rituales y relaciones entre los practicantes y las almas del purgatorio, y entre los devotos mismos.

Este artículo tiene como fin abordar las diversas estrategias metodológicas y los retos que se presentaron al momento de realizar una investigación sobre los vivos, pero en un campo en donde la muerte es el valor conceptual principal.

Se buscó explorar, en el ejercicio etnográfico y en el momento de la construcción teórica, a partir de lo observado y vivido, cómo se realiza el acercamiento a la experiencia de lo sagrado, dónde irrumpe la sacralidad tanto del rito como del campo y cómo se construye la experiencia de los sujetos alrededor de un hecho del más allá, de lo intangible.

¿Cómo y con quién se realizó la investigación?

La investigación sobre el tema fue un ejercicio etnográfico, escrito en las palabras de los actores. Son ellos, testigos y receptores de todo tipo de milagros y favores, quienes contaron su experiencia, relatando el quehacer de los vivos en la casa de los muertos. Sus palabras se complementaron con imágenes de los lugares, objetos y la puesta en escena del ritual.

Para abordar el tema, se realizó un acercamiento etnográfico basado en un enfoque fenomenológico, a partir de la teoría de Byron Good (2003), donde la experiencia de los sujetos es el fundamento de la investigación. Se pretendió encontrar los significados que los sujetos dan a su experiencia. Así, los relatos vivenciales, tanto de los diversos actores que conforman el espacio de los cementerios como los significados asociados, dieron una aproximación a las diferentes experiencias sobre las que se conforman los ritos alrededor de las

almas del purgatorio. Se utilizó este enfoque, porque deseaba que fueran los actores del rito quienes construyeran la investigación. Quería que fueran ellos los que, con sus palabras, relataran la experiencia y le dieran sentido. De esta forma, se entendería el culto desde la perspectiva de la misma experiencia y no desde el observador-participante.

Este enfoque está enmarcado en una perspectiva antropológica que permite a la investigación privilegiar el estudio de la vida cotidiana y, de algún modo, la participación en las actividades diarias, en el lugar en donde se desarrollan los hechos, a través de la observación e indagación de aquello que los individuos hacen, piensan y dicen. Se buscó entender la experiencia de los actores y cómo estos dan sentido a la experiencia ritual. El eje principal fue la observación y reconstrucción de narrativas personales sobre experiencias individuales y colectivas de los practicantes del culto.

La estrategia metodológica para desarrollar y abordar el tema incluyó dos momentos. Primero, el acercamiento al Cementerio del Sur, para familiarizarse con el espacio físico que lo conforma y, de esta manera, conocer el flujo de personas que acude a este y los usos sociales del mismo. Así, se establecieron los lugares destinados al culto de las almas, los horarios y los días de mayor afluencia. Un segundo momento describió la acción ritual a partir de la observación del Cementerio como lugar simbólico y de la puesta en escena del acto ritual. Para tal fin, me acerqué a las personas que visitan estos lugares, a sus características y al “diario vivir”, tanto de los practicantes del culto como de los diversos actores que conforman el espacio del Cementerio. Por medio de una observación participante, se realizó un acercamiento a la vida cotidiana de las personas, situándose dentro de las dinámicas sociales. Esto se acompañó de la aproximación a las

narrativas personales y a las experiencias de vida de las personas practicantes del culto, lo cual permitió reconstruir las vivencias y las redes relacionales establecidas alrededor de las almas del purgatorio. Así, surgen los conceptos que emplean las personas en la reproducción de su existencia diaria. Esto se realizó en charlas informales en el cementerio, después de que terminaban el culto, allí mismo enfrente de las tumbas o sentados en alguna banca del cementerio. Después de varias charlas, las personas accedían a compartir más tiempo conmigo, acompañando sus historias con un café, pero siempre en los espacios del cementerio. También realicé una recolección de información de los datos y referencias que las religiones institucionalizadas, en este caso el catolicismo, presentan sobre el culto y la apropiación de la muerte, para vislumbrar la articulación de la religiosidad popular con la institucionalización y la información “oficial”.

Las diversas prácticas religiosas están ligadas a la muerte dentro de la conformación de construcciones en torno al alma, la inmortalidad y el más allá. La muerte, aparte de constituir una etapa final de la vida, es un aspecto rodeado de profundos enigmas, por lo cual es apropiada tanto mágica como míticamente para hacerla parte de la vida social. Así, aunque los diversos conceptos de religión y muerte fueron un marco de referencia para el desarrollo de la investigación, el trabajo buscó un acercamiento, no desde la abstracción de la institucionalidad de la religión, de la muerte o de los cementerios, sino de estos como un espacio en el que se configuran diversos procesos sociales. Allí es en donde los individuos dan sentido a su experiencia ritual, por esto fue preciso acudir al concepto de *religiosidad popular*, un fenómeno peculiar en relación con la práctica religiosa oficial. La religiosidad popular es el fenómeno social y religioso de los mayores sectores de la población,

quienes han asimilado culturalmente los comportamientos y normas de muy distintas y arraigadas tradiciones religiosas, situando a los sujetos frente a experiencias individuales y colectivas. Se trata de la religión practicada por sus creyentes, que no necesariamente contradice o se opone a la institucionalidad. Los sujetos crean una forma propia de vivir su fe, de entender y relacionarse con lo sagrado. La religiosidad popular es pues un proceso vivo que se recrea y reinterpreta bajo las diversas realidades sociales (Villa, 1993). Es así como la religiosidad popular, al corresponder con expresiones de ciertos grupos (y a la realidad social, económica, política y cultural de estos), cambia y se reinterpreta constantemente. Por ser un hecho social, se deben explorar las diversas redes y relaciones sociales que se reproducen en las diferentes prácticas religiosas, «nadie vive la religión en el estado puro de las ideas, se vive en un espacio y tiempos determinados, por eso de alguna manera la religión o es popular o no es nada» (Mandianes, 1989: 52). En este caso, se trató el culto a las almas como parte de la religiosidad popular.

Ocho meses de visitas al cementerio, repartidos la mayoría los lunes, no solo en el horario del cementerio, sino también después que este cierra su puertas, más otras visitas diversos días de la semana escogidos al azar, dieron cuenta de la necesidad, en un primer momento, de acostumbrarse al espacio del cementerio. Fue necesario acostumbrarse a su olor característico: el aroma penetrante de infinidad de velas y velones que se queman lentamente, y a la cantidad de basura y ratones que invaden aquellos lugares abandonados, donde también se realiza el culto por fuera del cementerio, para después pasar a ser parte de este lugar sagrado y de las dinámicas que en él se desarrollan. Las primeras visitas en las horas de la tarde y noche fueron difíciles; ser una mujer de 23 años, sola

en un cementerio del sur de la ciudad, me causaba sentimientos de inseguridad y miedo. En los seminarios me sugerían ir acompañada, pensando en los motivos de seguridad. Con el pasar del tiempo, las vendedoras de velas, el Mexicano, de quien hablaré más adelante, los parracos y demás actores del cementerio me empezaron a identificar y a saludar. Ese mínimo grado de cercanía con estas personas, que todos los lunes se encontraban allí, ya generaba en mí seguridad. Sin embargo, hasta que esa cierta seguridad de conocer el lugar empezó a surgir, fui acompañada al cementerio.

Se realizaron once relatos a profundidad, utilizando la entrevista individual semiestructurada, con sujetos escogidos al azar entre los visitantes destinados al culto a las almas benditas. Se escogió la entrevista semiestructurada, ya que se debe tener una guía de preguntas que dirija la conversación a los objetivos deseados, sin embargo, da cabida a que los sujetos cuenten más allá sus experiencias y sus anécdotas, lo cual va ampliando el conocimiento y, en algunos casos, redireccionando la investigación. También, se realizó un acercamiento a los diversos actores que conforman el espacio del cementerio, observando tanto las dinámicas del funcionamiento de la “casa de los muertos” como las diversas redes sociales entre los asistentes al cementerio.

Así, se llevaron a cabo entrevistas, bajo el formato ya nombrado, a la administración, a los sepultureros y a los ayudantes del cementerio. Estas personas complementaron la información, no solo por ser parte del lugar, sino también por ser los encargados de las inhumaciones y, además, porque son conocedores de las diversas dinámicas que se generan en su lugar de trabajo. Se realizó este mismo acercamiento a las personas encargadas de la venta de lápidas (marmolerías), así como de flores y oraciones, ubicados en las zonas contiguas al cementerio.

De esta manera, se abordaron los sujetos sociales que conforman el entorno del cementerio, por lo cual a las entrevistas anteriores se sumaron las realizadas a los párrocos que ofrecen misas en el interior de los cementerios (oficiantes de hecho), quienes complementaron la información, para vislumbrar la articulación de la religiosidad popular con las religiones institucionalizadas, en este caso, el catolicismo.

Dentro de las narrativas personales se tuvieron en cuenta no solo las ideas, sino también las acciones y todo el contexto dentro del cual se desarrolla este relato personal. Así, se tomó en cuenta la circunstancia específica, y sus aspectos relacionados y contextuales.

¿Cómo acercarse a lo sagrado?

¿Cómo indagar sobre un lugar para los muertos? Este es un lugar merecedor de respeto, configurado, creado y recreado por los vivos, quienes lo han apropiado como parte de su ciudad y como lugar de visita, depositando en él esperanzas, deseos y relaciones con los difuntos. Bedoya y Sánchez (2003) describen el panorama de esas visitas al cementerio en una etnografía realizada en el Cementerio Central de Bogotá:

No es asunto fácil entablar diálogo con un desconocido en nuestra ciudad. Lo que percibimos y sabemos de ella, de la gigante urbe, nos permite inferir una alta dosis de prevención y desconfianza al primer contacto entre personas que nunca se han visto, que se encuentran en cualquier calle y a quienes la circunstancia les obliga una dirección, la hora, o algún otro auxilio. En el cementerio no es diferente y, antes bien, parece que la situación se agudizara quizás por el carácter mismo del espacio. Al autismo urbano o ciudadano se le suma el silencio –¡frío silencio, siempre aquí el silencio!– del lugar que habitan los muertos. Se les ve a los visitantes doblemente herméticos, múltiplemente herméticos,

cada tumba es menos que un murmullo y parece que tal situación se reflejara en ellos. (Bedoya y Sánchez, 2003: 24)

Realicé un primer acercamiento como una devota más, un lunes. Ingresé al cementerio en actitud de rezarle a las almas, para acercarme a las personas que hacían el culto, e ingenuamente creí que pasaría desapercibida. Mi notoria inexperiencia en la puesta en escena del ritual quedó demostrada frente a mi inseguridad al responder una serie de preguntas que empezó a hacerme el Mejicano. Él era la persona, en el momento en que se realizó la investigación, encargada de abrir la puerta del antiguo cementerio para que los devotos entraran a este lugar. Hoy en día allí se adelanta la construcción de un parque. Aunque la realización del culto persiste, el número de visitantes ha disminuido considerablemente y ya no se realizan misas en este lugar los días lunes. El paradero del Mejicano no se logró establecer. Algunas de las preguntas que él me realizó junto a aquellas tumbas abandonadas fueron: «¿y qué hace cuando les reza?, pero ¿dónde les reza? porque acá yo no la había visto, y ¿cómo les dice?, ¿quiere que le diga cómo rezar la novena?». Estos fueron, entre otros, los comentarios que me hizo mientras yo intentaba tener algún tipo de conversación que me diera un poco de información. Finalmente, el lunes siguiente decidí contarle sobre la investigación, él se mostró totalmente receptivo y, curiosamente, terminó dándome instrucciones sobre las fotos que debía tomar, los lugares que debía grabar y la forma de realizar mis entrevistas. Con el paso de los días y de nuestras conversaciones, la distancia y prevención presentadas en un principio se fueron reduciendo. Así, pasé de ser «doctora» a ser «mamita» y, por último, «reinita». Él terminó contándome la historia en su vocabulario cotidiano: «Entonces lo

que usted quiere es que le cuente yo qué hago y todo eso, sí claro, correcto, yo le digo, pero ¿trae cámara pa' que me tome fotos?, ya vengo, váyase preparando».

Así, el Mejicano, me enseñó el lugar, tratando de impresionar con su amplio conocimiento de este y de lo que allí se encuentra:

Luis Fernando, aunque todos me dicen el Mejicano, que quede grabado, oyó, cuente conmigo. Usted el día lunes me encuentra, quiera o no quiera acá estoy con ellas, entonces usted pega el grito: ¡Mejicano!, entonces yo salgo. Empiece a tomar acá, todo esto es fosas comunes, pero ¿me está grabando? [...] Entonces mira, doctora, todo esto es fosa común, bueno entonces de aquí hasta allá son cadáveres, todo lo que esta acá son cadáveres, todo eso [señala la extensión del lugar]. Algunos tenían parientes pero valía mucho la sacada de acá, entonces se convirtió en esto, otros no tienen parientes, solo son fosas comunes, acá también era para niños. Entonces tome acá esto, venga, allá no se ve nada pero es lo mismo, todo que quede bien, no se observa nada pero todo eso son muertos común y corriente, vamos a otra fosa. Sígame. Tome las cruces y luego esos huecos [...] Bueno acá un homenaje que le voy a dar a todas las universidades, acá está, ¿quién cree que es?

Yo, mientras él descubre una pequeña escultura en una de las cruces, respondo bastante convencida «la Virgen» y él, muy inquisitivamente, me dice: «pues claro, ¿pero qué Virgen?, es la del Carmen, por favor».

El Mejicano se convirtió en una persona clave en la investigación. Una vez se realizó el contacto con él y se logró crear un vínculo, el quehacer antropológico en este lugar empezó a fluir con su ayuda. Él, un hombre del cual resulta bastante impreciso aproximar su edad, por su largo cabello y barba, así como las evidentes marcas de habitar en la “calle”,

vestido con pantalón y camisa negros, chaqueta y sombrero que algún día fueron blancos, es quien posee la llave para abrir la puerta de este lugar numinoso, que aterriza cuando la noche lo cubre, pero que, a la vez, es donde más cerca se puede estar de las almas. Así, cada noche de los lunes, cuando el lugar estaba completamente cubierto y decidía que era hora de salir de allí, se repitió la misma escena en el final de las visitas: el Mejicano dice «Usted verá cuánto me da». Yo sacaba un billete de diez mil pesos y él respondía: «pues sí, pa' algo servirá, todo será por las almas y bueno, por mí también. Pero, entonces, vea, ponga cuidado, acá la espero el otro lunes y haga su tarea».

El trabajo, como se dijo anteriormente, fue complementado con fotografías de los lugares, objetos y el desarrollo del ritual, siendo este registro de vital importancia. Tal vez cabe la popular frase «una imagen vale más que mil palabras», sin embargo, fotografiar un momento privado, de recogimiento, de total entrega, donde se realiza alguna petición, se agradece o se conversa con esos “seres” al mismo tiempo protectores, necesitados, milagrosos, se convierte en un ejercicio que no es fácil. Las constantes indagaciones: «¿por qué? ¿para qué? ¿dónde va a salir esa foto?» están presentes en todos los momentos de la investigación. Aunque en muchas ocasiones se pide permiso previo, la incomodidad por dejar retratado ese momento sigue siendo evidente: «bueno, tome la foto pero que no me salga la cara». Sin embargo, hay que confesar que una parte de las fotos fue tomada sin el permiso explícito de las personas. Estas fotos solo fueron utilizadas para la tesis y en ninguna de ellas se puede identificar a las personas. La concentración en la realización del rito, en las palabras de aquel que oficia o en lo que se le está diciendo a las almas, permitieron capturar, en la lente de una cámara, los diversos momentos en este espacio sacro. Reproduzco las imágenes a continuación:



FIGURA 1. El Mejicano mostrando la llave de la puerta del cementerio antiguo.
10 de marzo de 2008. Por: Jimena Trujillo



FIGURA 2. Puesta de ofrendas en tumbas del antiguo cementerio. 17 de marzo
de 2008. Por: Jimena Trujillo



FIGURA 3. Rezo de la novena en las tumbas del antiguo cementerio. 17 de marzo 2008. Por: Jimena Trujillo



FIGURA 4. Misa en el altar de la Virgen. Lunes 2 p.m. 7 de mayo de 2007. Por: Jimena Trujillo

Finalmente, es en ese campo santo, lugar no solo de muerte sino de esperanza, en el que comenzó y terminó la investigación. Fue el lugar donde, en un principio, fui intrusa e interrumpí la sacralidad del espacio con preguntas y observaciones. Sin embargo, con el pasar de los días y las visitas de todos los lunes, el ejercicio etnográfico fluyó, haciéndose más enriquecedor. Los vivos en esta casa de los muertos terminaron incorporando al investigador en las dinámicas que tienen lugar dentro del Cementerio. Pasé de ser una extraña a ser un visitante más que hace parte del lugar y de la situación. Me convertí en la persona a quien se le invita un café (que hizo menos frías las noches en las que se narraron las experiencias), a quien, al despedirse, se le obsequia un escapulario — como dijo Chuchó (oficiante de hecho): «lléveselo para que la ayude, ya está bendito»—.

La fortaleza del ejercicio etnográfico permitió, no solo analizar los discursos sobre la muerte, la religión y los mismos momentos en la historia del cristianismo donde aparece la tradición de este culto, sino también generar la posibilidad de una descripción detallada sobre la experiencia ritual y la puesta en escena del culto, permitiendo esclarecer cómo las personas viven, piensan y sienten dicha experiencia. Así se describe la realidad, viviendo los fenómenos sociales, a partir de una observación empírica.

¿Y usted cree en las almas?

Realizar una investigación, a partir de este enfoque, me llevó a cuestionarme la construcción de categorías sobre aquello que, en un primer momento, parece por fuera del plano de los vivos — sobre aquello que, posiblemente, las palabras del antropólogo no podrían explicar a la hora de plasmar en papel lo

vivido en el campo—. Esto se generó a raíz de una pregunta, aparentemente simple, que me hizo una colega cuando le comentaba sobre la investigación: «¿y usted cree en las almas?». Dice Góngora: «El trabajo de campo permite interactuar con los sujetos de estudio y agrega algo más que lo propiamente dicho al análisis: la información no verbal, que tan solo es tangible si es vivenciada, y que muchas veces es difícil de describir en un texto» (2003: 14).

Así, se generaron una serie de preguntas que, finalmente, mediaron en lo plasmado en la investigación: ¿cómo escribir sobre lo intangible o sobre la muerte, cuando esta es apropiada tanto mágica como míticamente, donde la ritualidad disuelve la conciencia traumática de esta?, ¿cómo describir la experiencia ritual y religiosa?

Son muchas y muy diversas las causas por las cuales se recurre al culto de las almas. Las peticiones cubren una gama de temas, desde la salud, el dinero, el amor, la protección, el bienestar, entre otras. La puesta en escena del ritual lleva implícita una promesa de pago, una forma de cambio por los favores pedidos, un intercambio de “bienes”. A cambio de resolver los infortunios de los vivos, novenas, velas y oraciones aliviarán el estado de estas almas abandonadas en el más allá. Es así como ellos dan testimonio de estos favores y de los pagos que se han realizado:

Vea, a mí me cumplió. ¡Yo lo digo porque a mí me han cumplido siempre! La vez pasada que me quedé sin trabajo, yo vine y les pedí, y a los tres días me lo concedió. Yo le hice la novena y les dije que si me ayudaban iba a venir esos nueve lunes pues a hacerles la novena y a prenderles velas y así fue, y ahora yo sé que también me van a conceder lo que les estoy pidiendo.
(Magdalena)

Sí, sí, yo ahorita estoy haciendo una muy en serio y, pues, todavía no se ha visto bien el resultado, pero todo va bien para que salgan las cosas. Yo le pedí por un problema que tengo en el negocio y vengo y les pongo velas y flores. Yo ya he hecho eso, les prometí nueve ramos de flores y funciona, no les tiene que ofrecer digamos mucha plata, no, no, solo cosas así que pueda dar, como las misas o, lo que le digo, nueve ramos o que les prende velas los nueve lunes. (Mateo)

Pero una vez yo les pedí por mi esposo, que él dejara de ser así conmigo, que yo lo pudiera controlar, sí, y esa vez sí les prometí que venía y les pagaba una misa. Él era como rebelde, como duro conmigo, y yo les dije que me ayudaran a dominarlo y sí, él ha cambiado. (Edith)

Las lápidas de agradecimiento en las bóvedas N. N. y en el altar de la virgen son un testimonio de la obtención de estos favores. Se debe resaltar que la obtención de un milagro específico no es, en todos los casos, el fin mismo del ritual. También se busca, en la constancia de la realización del ritual, el bienestar del hogar, la prosperidad de la familia, la protección en las noches oscuras. Como el caso de María que, a pesar de recurrir en situaciones difíciles a la novena para mayor efectividad y rapidez en la solución del problema, considera como lo más importante que las almas le cuiden sus hijos, se los protejan. Así lo expresa ella:

Yo les pido mucho, sobre todo, por mis tres hijos, que sean de bien, que estudien y también que yo tenga cómo mantenerlos. Yo quiero ser una buena mamá y salir adelante, que ellos sigan estudiando. De mis tres hijos ninguno se ha dañado, todos están al lado mío. Por eso, yo me vengo desde allá [vive en Sibaté] para venir y rezarle a las almas, para que ellas me ayuden. (María)

También Edith, quien pide cosas específicas, pero también pide por su día a día en el hogar o en el lugar de trabajo, teniéndolas presentes en el diario vivir:

Yo les pido así, por todas las cosas, así pequeñas, por ejemplo, que digamos que no me corran la butaca en el trabajo o que si voy tarde que el jefe no llegue temprano o que no se dé cuenta o cuando de pronto de algún trabajo salgo por la noche muy tarde. Alguna vez me pasó algo, yo salí de allí de trabajar y me subí en el último bus a las once y eso estaba resolo cuando me bajé. Y yo decía ¿yo que hago? ¿Será que cojo un taxi o qué? y dije, pues le pido a las almas que me protejan y yo hablé con ellas, y les dije que me ayudaran. Pues cuando yo me bajé del bus ahí había un perro y yo pasé y lo saludé y el bendito se me vino detrás, ahí al lado. Resulta que cuando yo vi había detrás de un poste un tipo escondido y cuando me vio chifló a otro que había en otra esquina. Y yo dije ¡ay no! Almas benditas, ¡por favor! Aunque yo también ya me había encomendado antes de salir del trabajo y el perro se volvió loco. Eso ellos se me fueron a tirar y eso el perro se les mandó y los agarraba así del pantalón, mejor dicho, a esos les tocó salir corriendo, y ¿sí ve? eso fueron las almas, porque yo le había pedido que me protegieran y me salvaron el pellejo las ánimas a través de ese animal, y así han sido muchas [...].

O en el caso de Tobías:

Yo vengo todos los lunes y me quedo a escuchar la misa. Es que ellas son muy milagrosas. La misa que pagué, por ejemplo, es por la bendición de mi hogar. A mí me ha ido muy bien, entonces por eso es que les pago o cuando puedo les traigo un mercadito para que el padre se lo lleve a los pobres.

Hasta consejos recibí en el momento en que me contaban de la efectividad de estas almas. María me dijo al terminar la entrevista:

Pida porque le vaya bien en el semestre y verá. Yo las almas se las aconsejo y paga una misa por todas las almas olvidadas, ellas le hacen el milagro. Las almas yo se las aconsejo, si usted viene con fe, ellas todo lo pueden.

Los devotos viven su propia fe de diversas maneras, entendiéndola según su universo y las concepciones religiosas que tengan. Así, el practicante ofrece oraciones a estas almas necesitadas de oración a cambio de un tipo de beneficio, que en algunos casos se asocia con la noción de milagro. Como lo plantea Le Goff (412), «La devoción que se expresa mediante los altares y los exvotos dedicados a las ánimas benditas muestra que no pueden estar estas adquiriendo méritos sino que pueden hacerlos revertir sobre los vivos, retornárselo, devolverles su asistencia». Las imágenes a continuación dan muestra de la devoción de la que hablo:



FIGURA 5. Puesta de lápida de agradecimiento en bóveda N. N.16 de abril de 2007. Por: Jimena Trujillo



FIGURA 6. Base del altar a la Virgen del Carmen rodeada por lápidas de agradecimiento. 9 de abril de 2007. Por: Jimena Trujillo



FIGURA 7. Ofrendas en tumba del antiguo cementerio. 10 de marzo de 2008. Por: Jimena Trujillo

De esta manera, encender velas, poner flores, golpear las lápidas, la oración de la novena, la repetición del rosario, la inscripción de la petición en las bóvedas, el pago de misas y la devoción con que esta se escucha son manifestaciones que permiten a los seres humanos interactuar con el mas allá. Las fuerzas de lo mágico y lo religioso resaltan la posibilidad de obtener de ellos beneficios, como resultado de la puesta en escena del ritual. El milagro se vuelve la única solución alternativa para la obtención del bien, donde este «equivale a beneficios prácticos, objetivos, utilitarios, placenteros. Para un ser humano con hambre, en la mentalidad general del pueblo, el bien no es acercar su espíritu a Dios y contemplarlo, sino obtener alimento. Lo mismo piensa quien está enfermo, o quien ama sin ser correspondido» (Besteiro, 1992: 31). La fe de los practicantes los lleva a esperar que los muertos intercedan por el bienestar de los vivos.

Es así que, entre los testimonios de los devotos, resalta la fuerza de la fe, pues, como popularmente se dice, la «fe mueve montañas». Este es elemento fundamental dentro del culto, es la base de la efectividad del rito. Como lo relataron Mariana y posteriormente Isabel y Sofía, la fe es la que hace que las almas tomen del vaso de agua dejado para ellas, para que calmen su sed:

Si usted tiene fe, ellas le cumplen. Si lo hace en tono de burla, eso no sirve y hasta es peor [...]. Cuando nosotros nos vamos de viaje, dejamos un vaso de agua en la mitad de la mesa para que ellas tomen agua y nos cuiden la casa y efectivamente, así es. El vaso cuando llegamos está en la mitad y a la casa no le pasa nada. (Mariana)

Vea, eso depende de su fe. Entonces la gente hace las cosas según crea; por ejemplo, yo les pongo un vaso de agua y ellas si tienen sed vienen y toman [...] no acá en el cementerio, no, porque

con todos estos ratones, pero en la casa sí y usted encuentra el vaso en la mitad, ¡seguro! (Soffa)

Es de esta forma como se produce una relación del dar y tomar del don, desde la perspectiva de Marcel Mauss. En su “Ensayo sobre el don”, en *Sociología y antropología* (1971), todo regalo supone la obligación de devolver otro, bajo una reciprocidad de carácter interesado. «Se produce un constante dar y tomar atravesado por una corriente continua que se extiende en todos los sentidos, de dones que se dan y se reciben obligatoriamente y por interés, por benevolencia o por razón de servicios prestados» (Mauss: 190).

Teniendo en cuenta lo anterior, el practicante queda obligado a cumplir lo prometido, en un ir y venir de favores, donde persiste la obligación de devolver el regalo recibido: «en el fondo, esos dones ni son libres ni son realmente desinteresados; la mayoría son ya contraprestaciones, hechas no solo para pagar un servicio o una cosa, sino también para mantener una relación beneficiosa» (Mauss: 254).

Los dones circulan, se ofrecen y se reciben con la certeza de que estos van a ser devueltos, creándose una estrecha relación entre el donante y el donatario: «el don, es por lo tanto, al mismo tiempo lo que hay que hacer, lo que hay que recibir y aquello que sin embargo, es peligroso aceptar» (Mauss: 240). En esta relación de reciprocidad, la promesa del pago por el favor debe hacerse so pena de castigo. Así, aunque la milagrosidad de las almas se resalta en todos los testimonios, también se hace referencia al pago como una obligación, de lo contrario las almas “cobrarán” el incumplimiento de este. Ester cuenta su experiencia:

No, ¡eso de las almas es de mucho cuidado! Tiene que ser muy serio en ese sentido, así como les pide les tiene que pagar. Ellas asustan, eso es comprobado, a mí me asustaron una vez que no vine. Eso uno siente que hay un montón de gente ahí con uno,

uno siente como si lo estuvieran rodeando cuando uno está tratando de dormir.

Su esposo Mateo completa la descripción de lo sucedido:

¡Uyy! Sí, a mí también. Por ejemplo, usted está durmiendo, pues a mí me pasó durmiendo y uno se despierta porque es como si todo el cuarto estuviera lleno de gente y le empieza a prender la luz, pues usted no las ve, pero, se le revelan.

Aquí entra a jugar la noción de aparición, como la manifestación del alma del muerto. La aparición es la representación de un lugar donde el ser humano común no tiene acceso y el cual no puede ser comprendido a través de la razón ordinaria. El espíritu es la manifestación de la dualidad, alma inmortal/cuerpo mortal, ligada profundamente al terror de la muerte. Las apariciones son, sin duda, la muestra de la supervivencia del yo, que supera la condición y el miedo de ser un simple mortal. El ser que trasciende los límites de vida y muerte ocupa una doble dimensión, por eso constituye algo sagrado, al que solo se puede acceder a través de la dimensión ritual. Ese ser, al poseer el tránsito entre el mundo de los vivos y de los muertos, puede intervenir en la vida terrenal.

A modo de conclusión

El ejercicio etnográfico y el enfoque fenomenológico dan cuenta de las relaciones que los sujetos entablan con las almas dentro de su mundo vital y lo que implica para ellos esta experiencia relacional con el más allá. Esto construye la investigación y enriquece el ejercicio etnográfico (Good, 2003). La manera como ellos viven su fe y la ponen en escena lunes tras lunes en los lugares de culto, así como los conceptos y las ideas que expresan frente a este, fueron los ejes de la investigación, dando como resultado la aproximación a la experiencia religiosa y ritual.

Los devotos viven y crean su propia fe, aparentemente institucionalizada dentro de los cánones religiosos, en un país predominantemente católico. Son ellos mismos quienes recrean y reconfiguran el culto, para buscar esa posibilidad de intervención de los muertos en la vida terrenal. Los devotos se apropian del más allá como un lugar en el cual aún los vivos interactúan con los muertos. Se supera, así, la irrupción de la muerte: es la resistencia ante la finitud de la vida, es el deseo más profundo del hombre, triunfar sobre la muerte.

Si lo que se desea, en la investigación, es realizar la descripción de determinada acción o hacer un acercamiento etnográfico, se debe buscar un enfoque que permita a los actores contar la historia, que sus palabras le den sentido a la experiencia y sea desde ellos que se entiendan los fenómenos sociales. Es decir, que muestre cómo los actores de las diversas realidades las viven y las apropian. Esto también permitirá que gran parte de la escritura sea en palabras de ellos y no del investigador, quien por más que intente pasar desapercibido, como lo hice en un primer momento, sigue siendo una persona externa a la realidad de los sujetos. En los primeros acercamientos al cementerio, simplemente, no pertenecía a este espacio y, por eso, mis palabras tampoco serían suficientes para describir todas las dinámicas desarrolladas.

Los ocho meses de visitas, además de los aportes que proporcionó el seminario, dieron cuenta de la necesidad de estar abiertos a los constantes cambios que deben hacerse a la pregunta, y a la posibilidad de que el campo la modifique, no solo por los diferentes resultados que este vaya arrojando, sino por las diversas realidades que va mostrando y que pueden ir fascinando al investigador, produciendo el deseo de redireccionar la pregunta. No se debe perder el foco y el objetivo general se debe tener claro, pero sí hay que estar abierto a las diversas posibilidades que el campo ofrece.

El cementerio, en definitiva, es un lugar para los vivos, que lo crean y lo recrean en diversas dinámicas de apropiación, sembrando esperanzas y deseos en un lugar de muerte. En palabras de Le Goff: «los muertos no existen más que por y para los vivos. Lo dijo Inocencio III: los vivos se ocupan de los muertos porque ellos mismos son también futuros muertos» (240). Así, el culto a las almas del purgatorio no es solo un sistema de prácticas, es también un sistema de ideas que expresa el mundo de sus creyentes, plasmando los conflictos y las situaciones críticas propias de un grupo social.

El culto a las benditas almas no tiene la fastuosidad que puede apreciarse domingo a domingo en casos como los del Señor de Monserrate y el Divino Niño del 20 de Julio. No obstante, se hace evidente el gran recogimiento de los fieles en los cementerios, pues, finalmente, se está formalizando un ritual referido al alma de un ser que fue tan humano como el mismo devoto. Por lo tanto, se puede hacer más entendible la conclusión a que llegaron la mayoría de los entrevistados: «el trato con las benditas almas es algo muy serio y de mucho respeto y debe cumplirse todo lo que se prometa».

Es evidente cómo el creyente busca una respuesta a las necesidades sociales de su diario vivir, problemas que aparentemente solo las almas podrán solucionar. En consecuencia, aparece la noción de milagro ante situaciones como recuperar la salud, obtener una platica de más para pagar las deudas o recobrar el amor perdido, entre muchas otras. Aquél es el fin último de este acto mágico-religioso, en el que se develan una serie de ideas, siempre ligadas a eventos de fe, que se apoyan en el ritual bajo la figura de intercambio de favores, novenas, oraciones, velas y misas (el pago por los beneficios recibidos). El cementerio y los lugares de culto se convierten en el sitio indicado para la puesta en escena del ritual, pues es allí donde se encuentran las almas abandonadas, las cuales no solo son

intermediarias entre los vivos y Dios, sino que están necesitadas de oración, dispuestas a cambiar las plegarias por la solución de las preocupaciones diarias de los habitantes devotos que, al igual que el país, viven en constante crisis.

El milagro, aunque muchas veces constituye el fin mismo del ritual, no es lo único. En un país afectado por la zozobra de la crisis económica, política y social, las almas del purgatorio aparecen como la única solución tanto a problemas inmediatos como a necesidades presentes en la cotidianidad de los asistentes. A las almas se les solicita, además, protección, bienestar y progreso. El milagro para el devoto no se entiende como extraordinario, es una posibilidad real de bienestar para sus vidas, que esperan como respuesta a la fidelidad de su devoción o incluso como contraprestación a su ofrenda.

♦ Referencias

- Bedoya, M. y Sánchez, P. (2003). *El cementerio un lugar para los vivos* (Tesis de grado). Universidad Nacional de Colombia, Departamento de Antropología, Bogotá, Colombia.
- Besteiro, A. (1992). *Magia, religión y brujería*. Bogotá: Tiempos y letras Editores.
- Durkheim, E. (1982). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: Akal ediciones.
- Good, B. (2003). *Medicina, Racionalidad y Experiencia: una perspectiva antropológica*. Barcelona: Ediciones Bellaterra.
- Góngora, A. L. (Ed). (2003). El campo y la fascinación gay por las divas: Transformistas y drag queens en Bogotá. En *Etnografías contemporáneas. Otros sujetos otras aproximaciones a la labor antropológica* (pp. 43-68). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Le Goff, J. (1981). *El nacimiento del Purgatorio*. Madrid: Tauros.
- Mauss, M. (1971). *Sociología y antropología*. Madrid: Tecnos.

- Mandianes, M. (1989). Caracterización de la religiosidad popular. En C. Álvarez Santaló. (Coord.), *La Religiosidad Popular, Vol. 1* (pp. 44-54). España: Antropos.
- Morin, E. (1994). *El hombre y la muerte*. Barcelona: Editorial Kairos.
- Thomas, L. V. (1983). *Antropología de la muerte*. México: Fondo de Cultura Económica.
- . (1989). *El Cadáver: de la biología a la antropología*. México: Fondo de cultura Económica.
- . (1991). *La Muerte: una lectura cultural*. Barcelona: Paidós.

Una heroína sobre la red

SANDRA LILIANA MURILLO*

Antropóloga

Universidad Nacional de Colombia

Comunicadora Social

Universidad Central

Presentación

Eran las siete de la noche del miércoles, Andrea y yo nos habíamos arreglado para asistir a la cena a la que Martine y Pierre nos habían invitado muy gentilmente. Nos fuimos caminando desde *Croix d'Argent* (el barrio en el que vivía). Eran solo quince minutos y esa tarde hacía un clima maravilloso, la primavera de 2007 ya había llegado. Llamamos a la puerta y nos recibió Pierre, quien tomaba de la mano a Philipine, su pequeña hijita de tres años. Cenamos junto a la piscina carne a la barbacoa, bebimos vino y discutimos sobre la pertinencia de que yo regresara al país. «Puedes ingresar a cualquier universidad en Montpellier, quizás en Lyon o París, para qué regresar a Colombia, allá hay una francesa secuestrada por tratar de rescatar a unos campesinos que fueron raptados y están cautivos en la selva», me decía Martine con vehemencia.

No era esa la primera vez que oía hablar de Ingrid Betancourt como una mujer formidable, un modelo de ciudadana que, según Martine: «quizás fuese descendiente de la familia del exministro francés de asuntos extranjeros André Bettencourt y

* Correo electrónico: slmurillor@unal.edu.co

su esposa Liliane Bettencourt, la segunda mujer más acaudalada de Francia gracias a sus acciones de la multinacional *L'Oréal*».

Como fue mi costumbre, durante los ocho meses de estadía en Montpellier, expliqué que Ingrid Betancourt era colombiana, no fue secuestrada tratando de rescatar a nadie y su rapto fue un error de cálculo de la excandidata al visitar una convulsionada zona del país que, en ese momento, dejaba de ser escenario de unos diálogos de paz entre el gobierno y las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC).

En Francia, algunas manifestaciones ciudadanas llamaron mi atención: se ubicaron *stands* o puntos de información sobre Ingrid Betancourt y Colombia en varios ayuntamientos europeos, se colgaron pendones con la imagen de Betancourt en las fachadas de las alcaldías de las ciudades francesas, se realizaron conciertos y movilizaciones en honor de Betancourt, así como se construyó un sitio web dedicado al acontecer mundial relacionado con ella, entre otras acciones (betancourt.info). Esto me llevó a indagar por el sentido que revestía Ingrid Betancourt para los ciudadanos franceses y belgas² y por qué, asociado al evento de su secuestro, se hablaba sobre Colombia como un escenario violento, destacado a nivel internacional por la producción de drogas, en el que sus habitantes, además de estar en amenaza constante de ser raptados, podían ser víctimas de minas antipersonales, ser sujetos de violaciones de derechos humanos y vivir en una miseria equiparable a la de un país africano (Apuntes diario de campo, conversación personal con Anne, 2006).

Al observar todo esto, decidí analizar y describir el proceso por el cual se construyó una imagen dramática de Ingrid Be-

2 Las movilizaciones en favor de la liberación de Ingrid Betancourt se desarrollaron, en su gran mayoría, en Francia y Bélgica, a pesar de que se conformaron comités en 38 países.

tancourt en Francia y Bélgica³, donde ella era la protagonista de narraciones trágicas (Turner, 1980, Murillo, 2008). Pero acceder a dichas manifestaciones no parecía sencillo. En un comienzo, porque tales actividades fueron organizadas por comités ubicados en diferentes lugares del mundo. El lugar de convocatoria de las manifestaciones era una página web, betancourt.info, un sitio personal dirigido por el belga Armand Burguet, especialista en tecnologías de la información. A través de dicha página, la federación que se conformó (Federación de Comités Ingrid Betancourt, Ficib), no solo hacía seguimiento a todas las acciones desarrolladas por los miembros de la Federación, sino también una revisión de prensa sobre Colombia desde el día del secuestro de Ingrid y un foro en el que cibernautas de todo el mundo aún pueden expresarse a propósito de diferentes temas relacionados con Colombia y la raptada. A través de este foro, los cibernautas expresan su emociones, explicando, así, cuál es el sentido que adquirió Ingrid Betancourt y su secuestro en sus vidas.

Al revisar los relatos que la página web proporcionaba, fue necesario revisar *La rabia en el corazón*, un texto autobiográfico que publicó Betancourt en Colombia y Francia, y que constituyó parte de su estrategia política para la campaña a la Presidencia de la República. Lo consignado en el libro es objeto de diálogo en una entrevista realizada en el programa de televisión *Dites-moi*, que se transmitió por el canal belga RTBF quince días antes del secuestro. Lo que Betancourt expresó en dicho programa iría a ser parte de los comentarios recurrentes que se hallaron en la página web. A través de dichos documentos, se analizó cómo llegó Betancourt a erigirse como una heroína para la comunidad francófona.

3 Dicho proyecto se desarrolló entre el año 2007 y 2008, del cual se produjo un documento titulado “Ingrid Betancourt, la construcción de un símbolo dramático en Francia”, el cual se constituyó en mi trabajo de pregrado como antropóloga.

Realizar este proyecto de investigación implicó recorrer un camino sinuoso durante año y medio. Con la paciencia de un escultor y la ayuda de los compañeros del laboratorio de investigación, se fue trazando una ruta que permitió llegar a definir los perfiles de la heroína francófona que motivó la participación de los cibernautas en betancourt.info. Nos ocuparemos de describir ese proceso a continuación.

De las representaciones de la violencia hasta la autobiografía

Antes de llegar a Ingrid Betancourt y su figura heroica como objetos de estudio, se recorrieron diversos caminos: el análisis antropológico de los medios, la lógica de producción de las noticias sobre violencia política, las representaciones de la violencia política en Colombia y la internacionalización del conflicto armado.

En un diario de campo, hacía reseñas de artículos, registros de bibliografía a revisar, diseñaba pequeños planes para realizar la investigación o anotaba cualquier pregunta u ocurrencia que contribuyera a discernir qué haría finalmente, cómo delimitaría la investigación.

En un principio, tenía muchas confusiones, dado que (se suponía) como antropóloga debería ocuparme de temas serios, de indígenas, mujeres, afrodescendientes, identidad, alteridades. Pero no, no pude resistir la tentación de indagar el caso de aquella mujer imprudente, que era tema común de conversación en Francia y Bélgica, a raíz del debate nacional sobre el intercambio humanitario de rehenes de las FARC y guerrilleros del mismo grupo, que se encontraban presos.

Tomé la decisión, gracias a la ola incesante de manifestaciones públicas que se desató en Colombia a mediados de 2007: el asesinato de los once diputados del Valle del Cauca en junio de 2007, la marcha del profesor Gustavo Moncayo en

julio del mismo año, su búsqueda posterior de apoyo internacional, la intermediación del gobierno francés para solicitar que Álvaro Uribe no rescatara militarmente a los secuestrados y que, en cambio, facilitara la liberación de Betancourt. De hecho, la imagen de Nicolas Sarkozy resultó beneficiada con la liberación de Betancourt durante su periodo presidencial, la cual había prometido durante su campaña.

Una primera intuición fue estudiar la internacionalización del conflicto armado en Colombia a partir del caso del secuestro de Ingrid Betancourt. Teniendo en cuenta los antecedentes del evento, analizaría noticias de periódicos, noticieros de televisión y artículos de internet durante los cinco años del cautiverio. No obstante, el objeto de estudio era amplio e impreciso y no se podía llevar a cabo, porque no había manera de acceder a toda la información prevista para analizar, ni siquiera era posible conseguir las ediciones completas de los periódicos franceses en Bogotá. Esto último constituyó parte de lo que denomino la “primera crisis”: había construido un documento aparentemente bien sustentado y metodológicamente viable, pero las unidades de análisis que había definido, dichos periódicos, difícilmente estarían a mi disposición en Bogotá.

Mientras hallaba alternativas a mi dificultad, leí *El poder para quién* de Oscar Collazos (2001). En él se consignaban entrevistas hechas a Horacio Serpa, Noemí Sanín, Álvaro Uribe, Luis Eduardo Garzón e Ingrid Betancourt, los candidatos a la presidencia de 2002. Collazos mencionaba, con relación a Betancourt, que en su autobiografía ella se refería a sí misma como una heroína. Era la primera vez que oía hablar de *La rage au cœur* (2001), el libro autobiográfico que la hizo famosa en Francia y Bélgica. Al leerlo, me encontré frente a una versión femenina del santo Job, la víctima inocente sobre la que recaen las desgracias del mundo de la vida (Girard, 1998: 173).

Betancourt describía a Colombia como un país que solo ella comprendía y, por lo tanto, solo ella podía resolver. Más adelante se describirán dichas imágenes. De aquí pasé a formular un proyecto titulado “Usos y representaciones de la violencia en Colombia a partir de la noticia del secuestro de Ingrid Betancourt”. Esta vez analizaría la autobiografía, el libro de Jacques Thomet (exdirector de la agencia de noticias *France Presse*), *Ingrid Betancourt, razones del corazón o razón de estado*, y las páginas de educweb.org, alterfocus.org y betancourt.info, enlaces donde se registraban las campañas desarrolladas en Europa a favor de la liberación de Betancourt.

Es ese punto, estaba convencida de que el secuestro de Ingrid Betancourt me interesaba en tanto me permitiera analizar las representaciones de la violencia en Colombia, pues consideraba que ese secuestro servía de excusa para actualizar un discurso sobre el país como un territorio eminentemente violento para los francófonos. Además, pensaba que dicho discurso agenciaba diversos usos políticos como la exaltación de la maldad de las FARC al mantener rehenes, por parte del presidente Uribe, o la promesa electoral de Nicolas Sarkozy de liberar a Ingrid Betancourt, una vez llegara al poder. En definitiva, el secuestro de Betancourt me parecía un evento sobrecargado de significación para obtener beneficio político de él. Por ello, no me sentía cómoda dándole peso a un hecho que consideraba casi frívolo.

Teniendo en cuenta lo anterior, decidí estudiar las revisiones de prensa que educweb.org, alterfocus.org y betancourt.info ponían a disposición del público que apoyaba la causa de Betancourt. Quería saber qué país se construía en los relatos destacados sobre la actualidad colombiana en la revisión de prensa de dichas páginas web.

Metodológicamente, pensaba que debía hacer un análisis del discurso, identificar y clasificar narrativas y establecer

el régimen de verdad (Foucault, 1983) —creado por los diferentes actores identificados en el seguimiento al caso de Betancourt—, que estaba construyendo la realidad colombiana como un entorno violento. Así, establecería los usos y representaciones de la violencia en Colombia, como práctica discursiva, en la campaña por la liberación de Ingrid Betancourt en Francia (Apuntes de diario, 4 de febrero de 2008).

Con esta base ingresé al laboratorio de investigación el 5 de febrero de 2008. Inmediatamente, la profesora Myriam Jimeno me solicitó que reformulara el proyecto de investigación. Durante las sesiones del seminario, se fueron debatiendo, sesión por sesión, los planteamientos de los problemas de investigación formulados por cada uno de los investigadores asistentes. Con paciencia, la profesora Jimeno me instó a dejar de lado mis prevenciones respecto al carácter que tenía mi investigación, a tal punto que abandoné el interés particular por la violencia en Colombia y me concentré en la construcción simbólica que se hizo de Betancourt en Francia y Bélgica.

En el proyecto, me propuse analizar el proceso de construcción simbólica con respecto a la imagen de Ingrid Betancourt y los discursos sobre el conflicto colombiano que han surgido en Francia y Bélgica a raíz de su secuestro en febrero de 2002. Para ello, analicé las formas en que dichos relatos asocian de manera particular el coraje de la protagonista y su papel dentro de un escenario donde reinan la violación de los derechos humanos, el narcotráfico y el secuestro. Examiné los discursos presentados por la *Fédération Internationale des Comités Ingrid Betancourt pour la libération des otages de Colombie* (en adelante, Ficib) en tres páginas web desde las cuales coordinan sus acciones (Apuntes del primer informe de campo, 2008).

Habiendo definido el enfoque, las dificultades cambiaron. Ahora se trataba de revisar la información que se producía desde 2001 hasta 2008. La revisión de prensa que había en

betancourt.info me dejó perpleja: miles de artículos sobre temas diversos, que para Armand Burguet tenían relación con el caso de Betancourt, estaban expuestos allí para ser leídos y comentados por sus cibernautas. Esta preocupación me llevó a buscar un mecanismo para poder registrar toda la información y poder establecer las categorías de análisis y registro solicitadas en el seminario. Es así que una colega me sugirió utilizar un software informático para tal fin.

Una dificultad permanente la constituyó tratar con un acontecimiento en curso. Desde finales de 2007, una producción incesante de noticias incrementaba los fenómenos y documentos que debía analizar. Además, al examinar los documentos y tratar de hallar particularidades, a pesar de que se identificaron varias narrativas que mostraban cómo lo expresado en dicha autobiografía era responsable (en buena medida) de las imágenes que se estaban construyendo sobre Colombia, aún no lograba hallar los vínculos existentes entre los eventos de las noticias, los comentarios de preocupación de los cibernautas y la imagen mártir de Betancourt.

Como asistente al grupo Conflicto social y violencia, del Centro de Estudios Sociales de la Universidad Nacional, recibí apoyo para el desarrollo de mi investigación. Allí, Carlo Tognato se refirió, en una ocasión, a la obra de Jeffrey Alexander. La seguí revisando y hallé, en *Social Performance: Symbolic Action, Cultural Pragmatics and Ritual* (2006), la referencia a un caso mejicano donde la gente se manifestaba en las calles, portando fotografías donde figuras como el subcomandante Marcos entraban a la esfera pública, en tanto representación icónica de formas culturales establecidas (Alexander, 2006: 5). Ahí, algo hizo click en mi cabeza: lo que siempre me sorprendió de la campaña a favor de Betancourt en Francia fueron las manifestaciones en las que portaban fotografías de ella, encadenada, pintada con el tricolor de la bandera colombiana y, muy particularmente, la ex-

hibición de pendones en las alcaldías de varias municipalidades europeas erigiendo su imagen, como se hace en Francia con los bustos de Marianne, el símbolo de la República francesa.

Durante una sesión del seminario, discutía con Myriam Jimeno dicho punto y le confesé que me había hecho recordar mis clases de francés en la universidad. En un antiguo libro para estudiar francés, *Panorama 1*, aparecía la imagen de un busto de la actriz Catherine Deneuve, quien prestó su imagen para representar a Marianne. Estos bustos solamente se exhibían en los ayuntamientos, así como las fotografías de Betancourt. Estos elementos nos permitieron deducir que, dentro del proceso de análisis, debía revisar el *ethos* cultural francés, el cual finalmente me sirvió de marco para entender por qué se desarrollaron, alrededor de la figura de Ingrid Betancourt, manifestaciones de apoyo tan significativas. De esto nos ocuparemos en la siguiente sección. Posteriormente, describiremos algunas de las principales representaciones sociales que se construyeron sobre Betancourt y Colombia, que dieron paso a la consolidación de una narrativa maestra sobre el evento. Finalmente, daremos cuenta de algunos elementos fundamentales dentro del contexto histórico francés que enmarcan la construcción del evento alrededor de Ingrid Betancourt.

Estrategia metodológica: analizar los discursos dentro del *ethos* cultural

En la sección anterior hablamos del proceso que desarrollé para llevar a cabo la investigación. Ahora nos ocuparemos de los resultados de dicho proceso.

Ingrid Betancourt inició su campaña presidencial el año 2001, año en el que *La rage au cœur* o *La rabia en el corazón* se publica en Francia como un gran éxito editorial. Los medios de comunicación francófonos la entrevistaron y la catapultaron a la fama. Sin embargo, es su secuestro lo que va a desatar una

serie de movilizaciones mundiales, que se coordinaron desde Francia y Bélgica a través de la página web betancourt.info.

En educweb.org se originó la campaña mediática que luego se vino a concentrar en betancourt.info. Allí, Armand Burguet presentó a Ingrid Betancourt como un modelo de mujer, al revisar lo que ella consignaba en dicho libro sobre su trayectoria política.

Durante dos años, su combate contra la corrupción ha podido costarle la vida. En Colombia, la violencia produce cada año más de 30.000 víctimas y la corrupción ha gangrenado todos los niveles del poder. El combate de Ingrid por una reforma política en su país es un combate por el que ella está lista a dar su vida. (Burguet, 11 de marzo de 2001. Tomado de Betancourt.info. Traducción mía)

En una entrevista hecha a Burguet, él comentó qué ocurría en este sitio web cuando, casi un año después, Betancourt fue secuestrada:

La página fue de inmediato muy visitada. Pero al día siguiente de su secuestro, el 24 de febrero, encontré 80 mails de personas que buscaban tener noticias sobre Ingrid, pues en Colombia, en la prensa, había un “apagón”. Ellos preguntaban si estaba viva, quién la había secuestrado y sobre todo, lo que me tocó, si ellos podían hacer algo. Me encontré como el único eslabón que unía a la gente que tenía esas peticiones en común. Contacté a la familia [de Ingrid] y a otras personas. Desde ahí nació esta red de comités de solidaridad. Hay ahora cuarenta comités a nivel mundial. (*La libre Belgique*, 14 de febrero de 2006. Traducción mía)

Como veremos adelante con mayor detenimiento, a través de esta página se coordinaron miles de manifestaciones y se constituyó un foro virtual muy dinámico, en el que personas de todo el mundo han discutido la suerte de Betancourt, la situación de Colombia y han registrado todas las acciones

puntuales, desarrolladas en todo el mundo, a favor de ella. Por esto, revisé y describí los eventos en la página, enfocándome, finalmente, en una sección titulada “preguntas y comentarios”, donde hay comentarios, expresiones de admiración, dolor, tristeza, oraciones, canciones, preguntas y demás relacionadas con Betancourt y el país⁴.

Además, era necesario hacer una revisión de lo que se decía en la autobiografía de Betancourt y la presentación de la misma en el programa *Dites-Moi*. Los relatos que se produjeron en esos dos espacios me permitieron configurar el escenario en el que tenía sentido lo ocurrido a Betancourt.

Utilizar una autobiografía como elemento de análisis puede considerarse problemático, porque «el autobiógrafo conoce su pasado desde la perspectiva limitada de su propia imagen y, queriendo expresar la verdad de ese pasado, adopta estrategias verbales específicas para superar esta limitación» (Álvarez, 1989, citado en Manuel, 1999: 24). Una autobiografía no es necesariamente un documento útil si se pretende obtener, a través de ella, la veracidad histórica sobre algún fenómeno en particular. Sin embargo, no era esa mi pretensión. Se trataba más bien de descubrir cuál era la versión que Betancourt tenía sobre su propia vida, cómo se situaba dentro del documento y, en definitiva, establecer el escenario que ella construyó, porque es a ese escenario al que los cibernautas de betancourt.info acuden como marco de referencia para comprender y reinterpretar lo ocurrido.

4 Otra razón para concentrarme en esta sección es que pretender abarcar todo lo que aparece en la página resulta una labor abrumadora, pues los medios virtuales tienen la particularidad de facilitar la competencia por la participación y la producción de significados entre grupos de productores, actores y audiencias parciales de cualquier fenómeno social (Mast, 2006: 119). Cada uno de estos sujetos puede asumir, en determinado momento, cualquiera de los otros roles, haciendo prácticamente imposible dar cuenta de todas las manifestaciones registradas. En mi trabajo de grado se hace una descripción general de las unidades de análisis y de otras expresiones no mencionadas aquí.

El constituyente fundamental de la vida de Betancourt en *La rabia en el corazón* es una ficción donde la información de su pasado, su vida familiar y su trayectoria política fueron remodelados por su memoria e imaginación, para cumplir las necesidades de su consciencia actual (Durán, 1993, citada por Manuel, 1999: 24). Esta fue una estrategia que adoptó para hacerse destacar y trascender (Manuel, 1999: 24). Adelante, veremos la importancia que tiene ese deseo de trascendencia de Betancourt, el cual la convertirá en una suerte de heroína para la comunidad francófona que la apoyó.

Es así que dicha autobiografía se constituyó en una estrategia de posicionamiento político, como un sujeto político elogiado. Dicha estrategia es similar a la que desarrolló Bill Clinton, quien escribió una autobiografía en la que destacó sus orígenes rurales y su talento como estudiante. Clinton se presentó como un joven habilidoso que, por su buen desempeño estudiantil, logró ser gobernador de su Estado y posteriormente ser “perdonado” (acudiendo a la misma imagen de “joven hábil”, Slick Willie) cuando estalló el conocido escándalo con la exbecaria de la Casa Blanca, Mónica Lewinsky (Mast, 2006: 122).

Un aspecto destacable de la autobiografía de Ingrid es el lenguaje que emplea para situarse dentro del escenario colombiano, copiando el estilo que, en su momento, utilizara Charles de Gaulle en su relato autobiográfico intitulado *Memorias de guerra* (aunque ella no lo cita):

Tengo con Colombia una relación afectiva. La imagino como una mujer vital y victoriosa, en constante movimiento, abanderada de las grandes causas. La veo levantarse con la misma fuerza con la que nació, para cumplir con las promesas de libertad que acuñaron su identidad. La admiro y me conmueve. Y si la siento estancada, me parece que sólo puede ser una situación de momento, porque su porvenir es otro y fuera de lo común. Por

eso no concibo que tenga alternativa diferente a la de la grandeza. (Betancourt, 2001: 13-14)

[De Gaulle:] Toda mi vida, me hice cierta idea de Francia. Me inspira el sentimiento tanto como la razón. Aquello que hay en mí de afectivo imagina naturalmente a Francia, tal princesa de los cuentos o la de los frescos de las paredes, como consagrada a un destino eminente y excepcional. Tengo de instinto, la impresión de que la Providencia la creó para éxitos acabados o desgracias ejemplares. Si ocurre que la mediocridad se manifiesta, no obstante, sus hechos y gestos, los experimentos como la sensación de una anomalía absurda, imputable a las faltas de los franceses, no al genio de la patria [...] En resumen, a mi modo de ver, Francia no puede ser concebida sin grandeza. (Agulhon, 1997: 4)

Esta autobiografía, como los relatos de la página web y del programa *Dites-Moi*, constituyen dispositivos culturales en los que se expresan imágenes (elaboradas por la acción colectiva de los miembros de la Ficib) sobre Betancourt y sobre Colombia, que articulan ideas fundamentadas en el sustrato histórico-cultural francófono. En dicho contexto, hay lugar a interacciones sociales enmarcadas en experiencias vividas a través de discursos codificados, mitos, géneros y narrativas (Mast, 2006: 118).

Al analizar dichos documentos, pretendí ir más allá de sus significados para destacar la visión de los productores de dichos relatos y para exhibir el contexto en el cual fueron producidos (Whitehead, 1995: 53). Por ello, fue necesario analizar los discursos como construcciones sociales, como procesos de referencia simbólica, de transformación de la realidad y de formación de subjetividades y cosas (Ricoeur 2003, Foucault 1983).

Es así que betancourt.info se constituyó como un importante medio de distribución simbólica, en cuanto promovió la discusión sobre temas relacionados con Colombia pero, especialmente, en relación con Ingrid Betancourt (Alexander, 2006).

Los discursos analizados no se sometieron a un examen discursivo al estilo lingüístico, debido a que, en ese procedimiento, los relatos deben desarmarse para consolidar un corpus en el cual se identifican las “unidades de sentido”, rearmadas luego como un rompecabezas de palabras que serían unidades centrales de análisis del contenido. De ese modo, importaría más encontrar redundancias de palabras mientras se pierden unidades de sentido fundamentales para comprender el contexto del cual han emergido tales relatos (Alonso, 1998: 190). Como parte de la estrategia metodológica se decidió, según lo discutido con la profesora Myriam Jimeno, que las narrativas fueran protagonistas como tal y que se les formularan preguntas (Apuntes de clase, abril de 2008).

El texto es un objeto, el discurso es una práctica reflexiva, que se hace de sociedad y hace, con otras prácticas, la sociedad. En un texto puede haber varios discursos, porque los discursos no son más que las líneas de coherencia simbólica con las que representamos, y nos representamos, en las diferentes posiciones sociales. (Alonso, 1998: 201)

Al revisar los relatos, se hicieron evidentes varias representaciones sobre Ingrid Betancourt y sobre Colombia. Este es un tema que vamos a estudiar con mayor detenimiento a continuación.

Tejiendo la red: el secuestro y sus interpretaciones

Las movilizaciones a favor de Betancourt, coordinadas desde las páginas web, son prácticas culturales, hechos y actuaciones que adquieren sentido dentro del marco cultural en el que fueron producidas (Alexander y Mast, 2006, Hall, 2003).

Le conferimos significado a los objetos, a las personas y a los eventos según el marco interpretativo al que los llevamos. Le damos significado a las cosas según como las empleemos o inte-

gremos dentro de nuestras prácticas cotidianas [...] Los significados culturales organizan y regulan prácticas sociales, influyen en nuestra conducta y consecuentemente tienen efectos reales y prácticos (Hall, 2003: 2-3).

Es así que entendemos la representación como el proceso en el que se produce significado a partir de los conceptos que están en nuestras mentes a través del lenguaje, el cual nos permite referir cualquier objeto, persona o evento del mundo real o ficticio, así como tejer narrativas, historias y fantasías sobre estos. Dicho significado se genera al incorporar elementos y aprendizajes culturales durante la realización de rituales y prácticas de la vida cotidiana (Hall, 2003: 17). Al preguntarme por el sentido que se había construido en Francia y Bélgica alrededor de la figura de Ingrid Betancourt, me estaba preguntando qué representaba ella para esa comunidad francófona, ya que otorgamos significado a las personas, sus acciones y a las cosas según como las representemos, las palabras que usemos para referirlas, las historias que contemos sobre ellas, las imágenes que producimos de ellas, las emociones con las que las asociamos, las maneras en que las clasificamos y conceptualizamos, así como los valores que situamos en ellas (Hall, 2003: 3).

Cuando empecé a revisar lo registrado en la página web, hallé, además de la información de prensa, cientos de comentarios de cibernautas de diferentes países que manifestaban sentirse afectados por el secuestro de Betancourt, a quién se referían como el símbolo de la libertad (Murillo, 2008). Varios miembros de la Ficib y demás cibernautas relataban momentos trágicos de la vida de Betancourt y de los colombianos, afirmaban sentir sufrimiento por saberla cautiva y en posible riesgo de morir, y por esto se movilizaban para presionar a los políticos locales, la Comisión Europea y los representantes de los gobiernos de Colombia y de Francia para que se produjera un intercambio

humanitario que facilitara su liberación (ver Info-Libertad)⁵. Por ejemplo: «El rapto de Ingrid me afecta mucho, he seguido un poco su recorrido, ella es a mis ojos ejemplar. Una mujer, un ser humano lleno de energía y de fuerza, totalmente comprometida [...]» (Jean Ives, 25/02/02. Traducción mía).

Las narrativas producidas por los cibernautas eran de dos tipos: primero, la madre de familia, la excandidata a la presidencia, la víctima de un secuestro e incluso la versión colombiana de Juana de Arco y, segundo, los relatos sobre Colombia como lugar de una tragedia humanitaria, narcotráfico, uso de la violencia contra la población civil, secuestro y el lugar con los mayores índices de violaciones a los derechos humanos en Latinoamérica (Cheer, citada en Murillo, 2008: 11):

Ingrid es una madre de familia, una mujer, una hija, una hermana, un ser humano... Solidaridad por ella y aquellos que están en el mismo caso que ella, como humanos debemos salvar a nuestros semejantes. Deseo verdaderamente que una mañana me levante, prenda la televisión, mire las noticias y veo esta imagen: Ingrid en los brazos de los suyos... una mujer y sus hijos... es decir el símbolo de la humanidad: una madre y sus hijos [...]. (Philomène, no suministra fecha. Traducción mía)

Deseo intensamente la liberación de Ingrid Betancourt, dado que su combate es justo y una esperanza para el pueblo colombiano que sufre desde hace muchos años. Colombia merece

5 Una vez Ingrid Betancourt fue liberada, ella solicitó a los comités de la Ficib que no continuaran utilizando su nombre para las campañas informativas que se siguieron desarrollando en la página web, por esto betancourt.info empieza a llamarse Info-Libertad.com (se puede acceder al sitio con los dos dominios). Esto ocurre después de que la Ficib hubiera nominado a Betancourt al Premio Nobel de la Paz sin éxito.

vivir democráticamente sin corrupción, guerrilla, muertos y secuestros. Valor. (Deutmann, 26/02/02. Traducción mía)

Íngrid Betancourt, el mundo entero te admira y te ama, eres un diamante precioso y brillante, eres una gema y eres una diosa, eres la Juana de Arco de los Andes, eres ejemplo y eres grandiosa. (Cécile, 22/07/2008. Traducción mía)

Al analizar dichas narrativas en conjunto, es evidente que hubo una interpretación particular del secuestro de Betancourt, un evento que adquirió relevancia al enmarcarse en la información obtenida y reelaborada sobre el acontecer en Colombia. Este acontecimiento llamó la atención de amplios sectores de la comunidad mundial (con un énfasis particular en la comunidad francófona), a pesar de sus diferentes grados de diferenciación social (Mast, 2006: 115).

Me llamo Íngrid Betancourt, tengo 40 años, soy madre de dos hijos.

Soy también senadora de mi país, Colombia. Le debo mucho a Francia. Quise narrar mi combate al país que me enseñó la democracia y la libertad. Ustedes saben lo poderosos que son los carteles de la droga entre nosotros.

A veces oyen hablar de las matanzas y de los escándalos políticos que provocan. Pero detrás de estas organizaciones mafiosas está mi pueblo, un pueblo valiente y orgulloso que quiere salir de este engranaje infernal.

Desde hace diez años me peleo por él. Es peligroso. Mis hijos han sido amenazados y he debido separarme de ellos durante tres años. Dos veces, la mafia ha intentado matarme. Soy consciente del peligro, pero ello no me hará retroceder. (Texto de la contraportada de la versión en francés de *La rabia en el corazón*. Betancourt, 2002. Traducción mía)

Más comentarios en betancourt.info:

La presentación de su libro por el canal belga RTBF acaba de terminarse. Usted me ha dado ganas de saber más de él y sobre usted. Usted es en cierto modo una “Madre Teresa de la política” —y como a ella, le deseo vivir por mucho tiempo— es un buen momento para que las buenas intenciones sean contagiosas —no solamente las malas—. Usted solo puede triunfar, lo contrario sería injusto para su país, pero por “la esperanza” antes que todo buena suerte. (Amélie, 09/02/02. Traducción mía)

Leí el libro de Íngrid y entendí. Buena suerte. La verdadera democracia es la cosa más importante para un país. Un día Íngrid será presidente y pasará a la historia en el corazón de todos los colombianos, pues ella los salvará. (Jean, 13/03/02. Traducción mía)

Dicho evento⁶, como una práctica cultural, se compuso de acciones simbólicas⁷ (Burke, 1957, Geertz, 1973, citados en Alexander y Mast, 2006: 2). Dichas acciones, incrustadas en representaciones colectivas a través de medios materiales y simbólicos, fueron ejecutadas por actores sociales, para los cuales se produjo un quiebre en su vida social cotidiana en el momento de responder al evento del secuestro de Betancourt, pedir atención, interpretación y acciones reparativas (Mast, 2006: 116). Estas acciones, como rituales, representan los procesos a través de los cuales la solidaridad y la identidad colectiva son revitalizadas (Durkheim 1995, citado en Mast, 2006:

6 Se considera “evento” a la serie de ocurrencias interconectadas narrativamente que conduce hacia la generalización de una experiencia extraordinaria cargada de significado (Alexander, 1988, Smelser, 1963, citados en Mast, 2006: 117).

7 La “acción simbólica” comprende la acción significativa enmarcada en los símbolos que comparten las personas y que han sido construidos culturalmente. Concepto introducido en 1941 por Kenneth Burke y popularizado por Clifford Geertz (1973) en *La interpretación de las culturas* (Alexander y Mast, 2006: 2).

115). Al respecto, Victor Turner menciona, analizando a los Ndembu, que a través de los relatos locales se pueden identificar dramas sociales, historias y unidades espontáneas del proceso social experimentadas por todos en cada sociedad humana (Turner, 1980: 149). Dice: «Los dramas sociales representan eventos en desarrollo que llaman la atención de una comunidad en general, generando narrativas, a menudo conflictivas, que definen y explican lo que ha sucedido y su seriedad» (Turner, citado en Mast, 2006: 115).

Para nuestro caso, la reacción franco-belga al secuestro de Betancourt correspondería a un drama: primero, se representaron varios eventos relacionados con el rapto (ruptura), que llamaron la atención de dicha comunidad francófona europea (crisis). Segundo, dichos eventos generaron narrativas que pretendieron definir y explicar lo ocurrido, así como su gravedad, y motivaron acciones reparativas de dicha situación, mediante movilizaciones y la petición de explicaciones a los que se determinaron como responsables del evento, como el Estado y las FARC (reparación). Tercero, finalmente, se produjo la liberación (reintegración) (Mast, 2006: 115, Murillo, 2008: 12).

Los dramas sociales elaboran narrativas a través de las cuales se establecen relaciones informales y taxonómicas en la sociedad. Estos se presentan en grupos de personas que comparten valores e intereses y quienes tienen una historia común o supuesta (Turner, 1980: 149). Entre los Ndembu, los dramas podían ser situaciones trágicas que se presentaban por conflictos de lealtad en algunos de sus grupos. El actor principal de un drama será aquel con quien nos identifiquemos profundamente, porque representa un valor muy apreciado para el grupo y lo realiza cabalmente, según la apropiación subjetiva que hace cada miembro del grupo (Turner, 1980: 149). Aunque Turner describe los dramas entre los Ndembu, establece que todos

formamos parte de algún grupo y por ello somos susceptibles de experimentarlos (Turner citado en Murillo, 2008: 12).

A partir de la lectura de los relatos producidos sobre el caso de Betancourt, se determinó que los eventos presentados sobre ella en la televisión belga y el posterior secuestro, ocurrido quince días después de dicho programa, generaron la escenificación de un drama, en el que la gente se implicó, especialmente, al consolidar una comunidad virtual que se informaba sobre lo que ocurría con Betancourt y buscaba organizarse para obtener su liberación: «Una vez se decida un programa de acciones concretas, estaría bien reunirse para coordinar la operación para tocar el máximo de gente» (Ludovique Magnin, 10/03/02. Traducción mía), «¿Se puede hacer alguna cosa para ayudar a Ingrid Betancourt en esta situación? Gracias» (Marie Louise, 10/03/02. Traducción mía),

El sitio www.betancourt.info asumirá acciones concretas. Estas pueden ser lanzadas solo en acuerdo con la familia de Ingrid. Han sido establecidos contactos y le avisaré directamente tan pronto como la luz verde sea dada. Se trata de ser eficaz y, sobre todo, de no hacer nada que pueda contrarrestar las acciones (no públicas) que podrían estar en curso actualmente. (Armand, 10/03/02. Traducción mía)

Armand Burguet se constituye, entonces, como coordinador de las acciones solidarias a favor de Betancourt, con el apoyo de la familia de la secuestrada, por intermedio de su sitio web personal. Estas personas se conectaron por ordenador y reconstruyeron sus redes físicas, en línea y fuera de ella, sobre la base de sus intereses, valores, afinidades y proyectos. Esta interacción social es la que da cabida a la conformación de una comunidad virtual con tanta o más capacidad que las comunidades físicas para unir y movilizar personas alrededor de un objetivo (Castells, 2001: 14).

La página web se organizó de la siguiente manera (Murillo, 2008):

Links	Campañas
1. Inicio: actualizaciones de la página	
2. Actualidad: revisión de prensa de eventos relacionados a Betancourt y otros eventos relacionados con Colombia.	
3. Campañas: acciones desarrolladas por la Ficib.	Campaña de información^a: Situación de Ingrid Betancourt y de las demás víctimas de la violencia en Colombia Ingrid Ciudadana de Honor Aéropostale 3000 Foto-Libertad Exposición: Colombia, Libertad para todos
4. Comités: conformación de la Ficib, miembros en 38 países.	
5. Actuar: ofrece alternativas de participación para vincularse a comités o desarrollar acciones individualmente.	
6. Nuestros apoyos: publica acciones desarrolladas por personalidades del espectáculo y de los derechos humanos, entre otros.	
7. Saber más: se presentan los eventos considerados como determinantes durante el rapto de Betancourt, como pruebas de vida, entre otros.	

^a Las campañas de información fueron: “Ingrid Ciudadana de Honor”, donde los ayuntamientos de diferentes ciudades europeas nombraron a Betancourt ciudadana de honor; “Aéropostale 3000”, que promueve la redacción de cartas dirigidas a secuestrados en Colombia, las cuales son enviadas por correo a sus familiares; “Foto-libertad”, campaña en la que cientos de personas se toman una foto portando un letrero con la palabra libertad; y “Exposición: Colombia, Libertad para todos”, que presenta varias fotografías empotradas en paneles móviles, llevados a varias ciudades europeas, y que pretendieron darle al público ideas sobre los «múltiples males que afectan a Colombia» (educweb.org y betancourt.info).

Como hemos visto, la conjunción entre las acciones desarrolladas por los miembros de la Ficib y las imágenes que Betancourt proporcionó sobre el país favoreció la producción de una narrativa dramática. En esta narrativa, el proyecto político de Betancourt se ve truncado, porque ella construyó a Colombia como un escenario hostil, en el que había fuerzas perturbadoras que solo ella, con su coraje, estaba en capacidad de conjurar.

Veamos un fragmento de la entrevista que se le realizó en el programa de opinión belga *Dites-moi*:

Cédric: cuando se le pregunta su plan de batalla para esta campaña electoral, usted dice: “llegar viva hasta las elecciones”.

Betancourt: sí, es la regla del juego. He visto en Colombia gente extraordinaria, heroica, brillante, que han asesinado. Los hemos enterrado y los hemos olvidado [...] Cuando las amenazas llegan, yo personalmente estoy en la cúspide, de una cierta manera es una elección, es decir, para mí estaba claro que yo había adquirido un compromiso y que incluso con amenazas yo no iba a cambiar mi compromiso. (Extracto de entrevista realizada en RTBF, transmisión 9 de febrero de 2002. Traducción mía)

Como vemos, Betancourt se situó como una heroína, en tanto describió el escenario de su lucha, los peligros que la asediaban, los asumió, experimentó el dolor que le produjeron y por esto trascendió de entre los demás mortales al ser secuestrada (Cardona, 2006; Murillo, 2008: 109).

El héroe es un personaje ambivalente que está entre lo humano y lo divino, que condensa la gloria, los peligros y las vicisitudes de la acción humana, restablece el orden amenazado y en ese proceso no sólo afronta las pruebas sino que experimenta el dolor que lo hace trascender lo humano. (Cardona, 2006: 53)

Así, lo expresado en *La rabia en el corazón*, su difusión por la televisión francófona, y la revisión de prensa realizada sobre los acontecimientos relacionados con el secuestro y Colombia permitieron a los miembros de la Ficib tanto configurar una narrativa en la que dichos eventos adquirieron un sentido como proponer una narrativa maestra del evento (Wagner-Pacifi, 1986, citado en Mast, 2006: 118). Esta narrativa maestra tuvo por objeto controlar las interpretaciones y efectos de dicho evento, dado que los actores sociales y las asociaciones de personas se unen para crear tales acontecimientos y redefinirlos, incluso frente a las oposiciones surgidas de otros actores, para quienes sería mejor dejarlos pasar inadvertidos (Mast, 2006: 118).

Íngrid representa la libertad

[...] Para mí, tú eres y quedarás siempre como la excepción. Eres aquella que se dejó convencer por los fundamentos democráticos y los valores republicanos de Francia. Esta Francia, que más que otra nación de nuestra Unión Europea quiere posicionarse como campeona de la defensa de los Derechos del Hombre. Tú eres la que se prendó de un sueño fabuloso: ver estos mismos principios y valores restablecidos en tu país, para poder hacerlo caminar finalmente hacia un desarrollo más equitativo. (Pepe, 22/02/2007. Traducción mía)

[...] ¡Es porque personas se han levantado en nuestro país frente al ocupante que hoy somos un país libre! Es nuestro deber defender la libertad cualquiera que sea el país donde esta libertad es oprimida. Pienso que Íngrid encarna los valores de esta libertad, ella se ha peleado por un pueblo, uno puede no estar de acuerdo con todo aquello que ella ha hecho pero debemos respetar su persona. ¡No matemos la libertad sino defendámosla! (Thérèse, 20/12/2007. Traducción mía)

Íngrid representa el símbolo de la libertad que todos nosotros, ciudadanos franceses y ciudadanos del mundo, deberíamos defender con tanta determinación y amor como lo hacen cada día los miembros de esta familia. (Coline, 29/02/2008. Traducción mía)

Al revisar los comentarios de los cibernautas, se han destacado las expresiones en las que se compara a Íngrid Betancourt con la libertad, uno de los valores más preciados para un pueblo. Es natural que se reclame la libertad para una persona que se encuentra cautiva, no obstante, la libertad reclamada para ella hace eco de valores políticos muy respetados para la comunidad francófona.

En su autobiografía, Betancourt destaca que su crianza y formación universitaria se desarrolló en Francia, allí estudió Ciencias Políticas y fue esposa de un diplomático. Como parte de su compromiso heroico, Íngrid renuncia a esas comodidades y se aleja de sus hijos para asumir una campaña política. Cada vez que esta mujer se presentaba en público, hacía mención de su formación francesa y de su legado. Por esto no es de extrañar que, al observar los pendones ubicados en las alcaldías de Francia, vemos a Betancourt como un ícono, el ícono de la libertad que se exhibe en el mismo lugar en el que está la emblemática figura de Marianne.

Al analizar estas dos figuras encontramos las siguientes coincidencias: de las dos se destaca su afectuosidad, el hecho de ser madres, el constituirse como modelos políticos de valor y coraje, el ser ciudadanas ejemplares y de simbolizar la libertad.

Íngrid actualizó un sistema de representaciones francés cuya tradición republicana, de la Tercera República, cargó en la figura femenina de Marianne todo el simbolismo de la resistencia, durante la Revolución de 1789 y el establecimiento efectivo de la República:

Marianne aparece en un texto innegablemente republicano, fechado de las primeras semanas de la República [pues] se compone de claras alusiones a las operaciones militares del otoño de 1792. Respecto a saber por qué esa personificación fue hecha bajo el nombre de Marianne, el apropiado método histórico me obliga [...] a renunciar a explicarlo. La presunción más sólida, es la misma trivialidad de este nombre femenino que la volvía, sobre todo en un entorno cultural católico, más plausible para un uso arquetípico.

¿Por qué “se tomó” este nombre? Sin duda por las mismas razones que empujaron a un hombre ordinario como Lavabre a escogerlo: en su medio cultural parecía plausible, y desde entonces se echó a circular por los medios populares del *Midi* de habla occitana, ya más o menos politizados. Fue adoptado rápidamente por ambos campos, los de los partidarios y el de los enemigos de la República.

Después de medio siglo de esta circulación subrepticia, el nombre ha sido empleado muy naturalmente por los republicanos del *Midi* (Pyrenées) a la búsqueda de un signo codificado para designar la República en sus sociedades secretas. Después, a partir de las sociedades secretas, el nombre entró en la gran historia política nacional, de tal suerte que, después de 1851 y sobre todo después de 1854, los parisinos oyeron emplear el nombre de Marianne como sinónimo de la República. (Abélès y Agulhon, 1990: 4. Traducción mía)

Hasta aquí, nada indica que los franceses hayan visto en Ingrid Betancourt una “versión contemporánea” de Marianne. Sin embargo, durante una conversación sostenida con A. Razous, este afirma:

A. Razous: A pesar de que uno conoce toda la maldad del mundo, no supe nunca porqué había tanta preocupación por una rehén de las FARC entre tantos otros [...] Yo creo que ella es muy inteligente. Entendió muy bien la cultura francesa y nuestra manera de pensar.

Sandra: sí, de acuerdo...

A. Razous: De hecho en Francia [...] tenemos una profunda admiración por las mujeres. Nuestra historia ha sido escrita por mujeres de carácter. "Jeanne Hachette" la liberadora de París (luchadora en esa época) contra la invasión de los Hunos [...] es por eso que escogimos a Marianne, una mujer como símbolo de nuestra república. (Fragmento de una conversación sostenida por Messenger con un ciudadano francés, a propósito de la imagen de Ingrid Betancourt. Traducción mía)

Además de esto, debemos destacar la importancia que tiene Marianne como un símbolo republicano, pues sobre ella recaen diversas apropiaciones, de tal manera que, tanto los detractores de la revolución como los partidarios, la han tomado y nombrado de acuerdo con sus idiosincrasias y filia-ciones políticas.

En 1871, después de la Comuna, los fundadores de la III República desean restaurar el simbolismo republicano sin que ello implique alentar movimientos revolucionarios. Por consiguiente, en lugar del gorro frigio prefieren la corona de espigas de trigo, inspirada en la corona de sol que adornaba las monedas de 1848. Pero el modelo se aplicó de manera imperfecta y en toda Francia se contraponen estatuas con espigas y estatuas con gorro frigio. En lo referente al nombre que había de dársele, todo dependía de la clase social: el republicano del pueblo la llama "Marianne", el republicano burgués hablará de "la República" y el antirrepublicano, cuando no la injuria con un "la mendiga", utiliza un "Marie-Anne" despectivo. (*Gouvernement du Premier Ministre*, 1994, citado en Murillo: 90. Traducción mía)

Al constatar las expresiones de afecto que los cibernautas profieren por Betancourt, se recuerda que la República se personifica entre sus partidarios, haciendo mención de aspec-

tos emotivos. Por esto, Marianne cumple con dicho requerimiento, al igual que la emblemática Juana de Arco.

Más allá de esta representación de forma tan convencional, hubo algo más caluroso que podía llamar la personificación: el sentido más cercano de nosotros por la afectividad. No había solamente que representar la República por una mujer sino también amarla, tener sentimientos por ella y casi creer en su realidad. Los partidarios de la República la han percibido como una especie de diosa o de heroína, entidad a la vez humana y sobrehumana, capaz de excitar las pasiones negativas o positivas. (Abélès y Agulhon, 1990: 3-4. Traducción mía)

Como Marianne, Ingrid Betancourt fue percibida como una heroína, humana y sobrehumana, pues enfrentó peligros que otros no habrían sido capaces de enfrentar, así como encendió pasiones positivas y negativas.

Otras figuras de Marianne fueron algunas actrices y modelos consideradas como símbolos sexuales: Brigitte Bardot, Catherine Deneuve, Laetitia Casta, entre otras, de quienes se adoptaron sus rasgos para esculpir los bustos alegóricos. Una famosa Marianne es aquella que Francia regaló a los Estados Unidos en 1886, en conmemoración de los cien años de su independencia y en agradecimiento por la participación de Estados Unidos en la guerra Franco-prusiana: *La liberté éclairant le Monde* o La estatua de la Libertad (Murillo, 2008: 95-97).

Algunos de los comentarios hechos a favor de Betancourt hacen eco de su representación de la libertad:

¿Qué es lo que esperamos? ¿Quiénes son esas FARC? ¿Son Dios? Si fuera la mujer o la hija de un presidente hace mucho tiempo que ella sería liberada, ¿seríamos tan impotentes? ¿Nosotros, Francia, Europa? ¿Frente a esos perros? Si no han hecho nada para probar al mundo entero que ellos son más fuertes que nosotros.

Hay que pelearse juntos y probar a esa gente inhumana que no se juega con la vida de nuestros ciudadanos. Uno no tiene derecho a privar a una madre de sus hijos, el tiempo pasa y nada se ha hecho, la movilización no es suficientemente fuerte, son todos los días que uno debería oír hablar de Ingrid Betancourt que representa para mí la libertad y, ahí, se nos está secuestrando la libertad bajo nuestros ojos. (Lucinde, 02/02/2008. Traducción mía)

Hay imágenes que lo marcan, que quedan en usted... para siempre. Ingrid está en nosotros, todos nosotros. Ella es un símbolo de “libertad aprisionada”, sí, aprisionada pero libre. Y nosotros te esperamos, nosotros esperamos aún... Combatiente de la Justicia, éste Ícono de la Libertad que es Ingrid. (Danielle, 24/02/2007. Traducción mía)

Conclusiones

Como vimos, la investigación titulada “Ingrid Betancourt, la construcción de un símbolo dramático en Francia” fue realizada gracias al análisis de los discursos y narrativas contenidos en la página web betancourt.info, portal establecido en Bélgica para coordinar acciones internacionales que contribuyeran a que Ingrid Betancourt fuese liberada.

El proceso de formulación de la investigación comprendió el registro de un diario de campo, la utilización de herramientas informáticas como el programa *Endnote*, en el que se registraron y clasificaron los datos obtenidos de la revisión de los relatos y narrativas de la página web, así como las discusiones del seminario de investigación dirigido por la profesora Myriam Jimeno, durante el año 2008.

A partir de las discusiones desarrolladas en el seminario de investigación, se determinó que los discursos debían ser analizados considerando el *ethos* cultural francés como parte

fundamental de la estrategia metodológica. Así fue posible identificar las representaciones construidas por los francófonos sobre Colombia, pero especialmente sobre Ingrid Betancourt.

De esta manera, se comprendió el despliegue inusual de campañas a favor de Betancourt en Francia y Bélgica, quien se presentó como una heroína en un relato dramático en el que había un escenario colombiano lleno de peligros, peligros a los que Ingrid sucumbe cuando es secuestrada.

Recordemos que en Francia y Bélgica, principalmente, se realizaron manifestaciones masivas a favor de la liberación de Betancourt por medio de las cuales la Ficib demostró su fuerza colectiva, presentando fotografías sobre Betancourt y Colombia, y colgando pendones con la imagen de Betancourt en las alcaldías de varias ciudades europeas. Así, Ingrid Betancourt estuvo presente en varios escenarios francófonos como una representación icónica de formas culturales establecidas (Alexander y Mast, 2006: 5).

Betancourt constituyó un modelo de accionar político, una heroína que demostró virtudes que inspiraban la imitación por parte de sus admiradores. Al mencionar su carácter de simple mortal, se equiparó a Marianne, en tanto representó los más altos valores humanos, los cuales pueden brotar del ser humano más sencillo y sin mayores distinciones, si la defensa de la patria y de la libertad lo requiere (Murillo, 2008: 100). De no haber analizado el *ethos* cultural francés, habría sido muy difícil establecer el sentido que Betancourt, sus narrativas y sus acontecimientos revistieron para los cibernautas de betancourt.info. Aunque fue un evento explotado mediáticamente, al punto de trivializarse, este convocó a miles de personas que lo resignificaron y construyeron su propia versión, su narrativa maestra, la cual siempre será de interés para un antropólogo.

♦ Referencias

- Abélès, M. et Agulhon, M. (1990). Marianne dévoilée. Entretien avec Maurice Agulhon. *Terrain* (15). Recuperado de <http://terrain-revues.org/document2986.html>.
- Agulhon, M. (1997). De Gaulle et l'histoire de France. *Revue d'histoire* (53), 3-12.
- Alexander, J., Giesen, B. and Mast, J. (Eds.). (2006). Introduction: Symbolic Action in Theory and Practice: the Cultural Pragmatics of Symbolic Action. En *Social Performance: Symbolic Action, Cultural Pragmatics and Ritual* (pp. 1-29). Cambridge: Cambridge University Press.
- Alonso, L. E. (1998). El análisis sociológico de los discursos. En *La mirada cualitativa en sociología. Una aproximación interpretativa* (pp. 187-220). Madrid: Editorial Fundamentos, Colección Ciencia.
- Betancourt, I. (2002). *La rage au cœur*. Paris: Pocket.
- Cardona, P. (2006). Del héroe mítico, al mediático. Las categorías heroicas: héroe, tiempo y acción. *Revista Universidad Eafit*, 42(144), 51-68.
- Castells, M. (2001). ¿Comunidades virtuales o sociedad red? *La galaxia Internet. Reflexiones sobre Internet, empresas y sociedad*. Barcelona: Plaza y Janés. Recuperado de <http://www.cholonautas.edu.pe/modulo/upload/Castells%20cap4.pdf>.
- Collazos, O. (2001). *El poder para quién: Serpa, Sanín, Uribe, Gazón y Betancourt responden*. Bogotá: Aguilar.
- Foucault, M. (1983). *El orden del discurso*. México: Tusquets editores, S.A.
- Girard, R. (1998). *El chivo expiatorio*. Barcelona: Editorial Anagrama.
- Hall, S. (Ed.). (2003). *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices*. London: Sage Publications Ltd.
- Manuel, C. (1999). Introducción. En C. Manuel (Ed.), *Ascenso desde la esclavitud*. León: Universidad de León, Secretariado de Publicaciones.
- Mast, J. (2006). The Cultural Pragmatics of Event-ness: the Clinton/Lewinsky Affair. En J. Alexander, B. Giesen and J. Mast. (Eds.)

Social Performance: Symbolic Action, Cultural Pragmatics and Ritual (pp. 115-145). Cambridge: Cambridge University Press.

Murillo, S. L. (2008). *Íngrid Betancourt, la construcción de un símbolo dramático en Francia* (Tesis de pregrado). Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia.

Ricœur, P. (2003). *Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido*. México: Siglo Veintiuno editores S.A. de C.V.

Turner, V. (1980). Social Dramas and Stories about Them. *Critical Inquiry*, 7(1), 141-168. Recuperado de <http://links.jstor.org/sici?sici=0093-1896%281980%23%297%3A1%3C141%3ASDASAT%3E2.0.CO%3B2-V>.

Whitehead, N. (1995). The Historical Anthropology of Text. *Current Anthropology*, 36(1), 53-74.

Etnografía en procesos de intervención social: reflexiones metodológicas

DANIEL VARELA^{*}
Antropólogo
Universidad Nacional de Colombia

ÁNGELA CASTILLO^{**}
Antropóloga
Universidad Nacional de Colombia

Introducción

‘Ladrón’ o ‘delincuente’, ‘asesino’ o ‘violento’, palabras para nombrar hombres y mujeres ubicados, aparentemente, fuera del orden social. En Colombia, pueden ser los actores del conflicto armado o los numerosos grupos de delincuencia común, cientos de individuos que caben dentro de las nominaciones que connotan el ser “asocial”. ¿Cómo interactúa la sociedad colombiana con estos individuos?, ¿qué se hace para evitar el “peligro” que ostentan sus acciones?, ¿cómo media el Estado con la violencia y el crimen? Y, finalmente, ¿cómo hacer etnografía de estos procesos sociales?

Desde el Estado colombiano, surge un conjunto variado de maniobras para actuar sobre estos sujetos y fomentar su transformación. A estas maniobras las hemos llamado “políticas públicas de intervención social”, por medio de las cuales el Estado y sus instituciones actúan sobre sujetos “desviados” para transformarlos en personas ejemplares, que se acoplen a los modelos predefinidos de individuo y sociedad (Ruiz, 2005). A partir de los resultados de dos experiencias investigativas que desarrollamos entre los años 2007 y 2008,

^{*} Correo electrónico: danielv_85@hotmail.com

^{**} Correo electrónico: amcastilloa@unal.edu.co

reflexionaremos sobre las rutas metodológicas para elaborar ejercicios etnográficos que se acerquen y enriquezcan los análisis sobre las políticas de intervención social. Los casos estudiados fueron: el programa PASO de resocialización carcelaria en la reclusión de mujeres en Bogotá y el proceso de reintegración psicosocial de excombatientes residentes de la misma ciudad.

En el primer aparte, describiremos cómo construimos las preguntas de investigación de cada proyecto, cómo seleccionamos los sujetos que participaron, cómo establecimos los objetivos del trabajo y cómo elegimos el enfoque metodológico. Luego, exploraremos el desarrollo de la ruta metodológica, deteniéndonos en el análisis de la construcción del *campo* de investigación, en el desarrollo del ejercicio etnográfico, y en las técnicas y estrategias para la producción de los datos. En un tercer momento, presentaremos algunos resultados de cada investigación, mostraremos el proceso de acción estatal mediante la descripción de la intervención en la práctica e ilustraremos cómo la etnografía de los espacios cotidianos de intervención (como los talleres psicosociales o las conversaciones con profesionales) es útil para conocer las tensiones presentes en el día a día de estos procesos. Finalmente, en las conclusiones, mostraremos cómo la etnografía es capaz de estudiar la intervención, no solo como un discurso y una acción del Estado, sino como una experiencia que los sujetos tienen del mismo Estado, en la cual emergen disputas y tensiones sobre las ideas de individuo y sociedad.

Planteamiento de los problemas

En el año 2007, diseñamos las propuestas de investigación que se convertirían en nuestros trabajos de grado para la carrera de Antropología. Queríamos encauzar los proyectos hacia el análisis del conflicto social, los sujetos y el Estado. Así,

la investigación de Daniel Varela se enfocó en realizar una etnografía de las acciones estatales en el Programa de reintegración social de individuos y grupos armados al margen de la ley. Por su lado, el trabajo de Ángela Castillo se orientó al análisis del sistema carcelario colombiano. A partir de estos grandes temas, empezamos a delimitar el problema de investigación. Durante ese proceso, acordamos que el interés primordial de las investigaciones no era el análisis del programa de reintegración o del programa carcelario en sí, más bien, queríamos acercarnos al proceso social por el cual el Estado actúa sobre los individuos que considera violentos o delincuentes, a través del estudio de la experiencia social que tienen esos sujetos con las acciones o programas estatales. De este modo, el centro del trabajo era analizar la experiencia de los sujetos dentro de espacios altamente regulados por el Estado colombiano. Por lo tanto, las preguntas de investigación se encaminaron a dar cuenta de: ¿Qué busca y cómo procede la acción institucional ejercida por el estado para la “reintegración social” de desmovilizados?, ¿cómo el sujeto desmovilizado experimentan dicha acción? y ¿cómo experimentan las mujeres encarceladas la maternidad?

Destacamos que, desde el momento en que redactamos las preguntas de investigación, establecimos un acento en la experiencia de los individuos sobre los que recae el ejercicio de intervención estatal. Por consiguiente, el trabajo etnográfico privilegió como sujetos de la investigación a los hombres y mujeres intervenidos y, también, a los que aplicaban estos programas, es decir a los intervinientes. Para dar inicio a los proyectos determinamos en qué campos se realizaría el ejercicio concreto de observación. Para el proyecto de sujetos desmovilizados, el antropólogo escogió como centro empírico el área de atención psicosocial de la Alta Consejería para la Reintegración Social, donde se acercó a las personas que habían dejado las armas a través de un proceso colectivo de desmovilización (como los

grupos paramilitares), a los que se desmovilizaron individualmente (provenientes de grupos guerrilleros) y a los psicólogos y trabajadores sociales que lideraban los proyectos. En la investigación sobre las experiencias de las mujeres encarceladas, la antropóloga escogió como centro empírico las mujeres madres reclusas en la cárcel El Buen Pastor y los funcionarios de la oficina de tratamiento y desarrollo, encargada del tratamiento penitenciario.

Como ya mencionamos, el eje que atravesaba los dos proyectos era el estudio de la vivencia de la intervención estatal, por lo cual el enfoque metodológico fue el de la experiencia. Este enfoque no era lejano de la perspectiva antropológica, pues nos permitía la realización de trabajos *in situ*, privilegiando el estudio de la vida cotidiana, a través de la observación de lo que los individuos hacen, piensan y dicen, y la participación en sus actividades diarias. Asimismo, esta perspectiva incluyó la recolección de narrativas personales sobre la dinámica de la intervención.

El desarrollo de la investigación

Desde el año 2002, cerca de 45.000 excombatientes de los grupos armados de autodefensa y guerrilla entraron a un proceso de desmovilización y reincorporación a la vida civil. Para llevar a cabo este proceso, en 2006 se creó el programa de reintegración social y económica de individuos y grupos armados al margen de la ley, ejecutado por la Alta Consejería Presidencial para la Reintegración (ACR). En el año 2004, el Instituto Nacional Penitenciario y Carcelario de Colombia (Inpec) creó el programa nacional de “tratamiento penitenciario”, con el que lleva a cabo los procesos de resocialización de la población reclusa. Estos dos programas oficiales incluyen la intervención psicosocial, como la acción estatal predilecta sobre el individuo, para transformarlo.

Después del diseño de las propuestas de investigación, iniciamos el ejercicio etnográfico que se prolongó durante cinco meses en cada uno de los proyectos. El trabajo de campo elaborado por Daniel Varela, con sujetos en proceso de reintegración social, se llevó a cabo en Bogotá y en el interior mismo del Programa para la Reintegración de excombatientes. Esto permitió tener acceso a documentación interna que maneja la Alta Consejería, con la cual se coordinan directrices en el proceder de la acción. También, permitió el acceso a materiales e instrumentos (encuestas) con los que la institución realiza la evaluación de los procesos de cada individuo y, entre otras, mide el “índice de reintegración” del mismo. Finalmente, Daniel tuvo la oportunidad de asistir, por más o menos tres meses seguidos, a las actividades de intervención dirigidas por el área de atención psicosocial, las cuales incluyen talleres y visitas domiciliarias. La asistencia continua a dichas sesiones de taller e, incluso, a las casas de los desmovilizados (acompañando la labor del tutor correspondiente), le permitió desarrollar una relación de confianza con el equipo de psicólogos y trabajadora social encargados de las localidades escogidas y con los mismos desmovilizados. En la información recolectada con ellos, tras las entrevistas formales o conversaciones informales registradas en diario de campo, se basa gran parte del trabajo de investigación.

La metodología implementada abordó la problemática de investigación desde sus características más generales hasta sus particularidades más íntimas. De esta manera, el investigador inició con un análisis general de los marcos legislativos desde 1980, aterrizando sobre la documentación emitida hoy por la Alta Consejería para la Reintegración. Luego, se adentró en los intersticios propios de la labor de intervención en tres localidades de Bogotá, para develar, finalmente, en diálogo íntimo con solo diez desmovilizados, la experiencia de

dejar las armas y “re-integrarse” hoy a través del programa diseñado por el Estado.

El trabajo de campo con mujeres prisioneras se realizó en la cárcel nacional de mujeres El Buen Pastor en la ciudad de Bogotá. Para ello, la antropóloga Ángela Castillo se vinculó, en calidad de pasante, a la oficina de trabajo social del área de Tratamiento y Desarrollo. El rol como investigadora era ambiguo, pues cumplía algunas labores como funcionaria de la institución. No obstante, esto le permitió un acercamiento privilegiado a la cotidianidad de la intervención social y a las vivencias de reclusas, guardia y profesionales intervinientes.

La reclusión de mujeres en Bogotá

El programa PASO en la reclusión. El papel del trabajo

El sistema PASO, Plan de Acción y Sistema de Oportunidades, es el programa oficial que, desde el año 2004, reglamenta el tratamiento penitenciario a nivel nacional. El tratamiento penitenciario es el conjunto de acciones mediante el cual se busca modificar las condiciones, actitudes y acciones de la persona delincuente durante su tránsito por la prisión. Estas acciones son ejecutadas por un conjunto de profesionales que, al interior de la cárcel, se denominan grupo “Tratamiento y Desarrollo”. Analizaremos el programa PASO mediante la descripción de su funcionamiento, la identificación de los conceptos que tiene el programa sobre el individuo, en nuestro caso la mujer encarcelada y, finalmente, a qué clase de sujeto espera llegar el programa después de las fases de tratamiento. Acudiremos a las vivencias de las mujeres madres reclusas en la penitenciaría El Buen Pastor de Bogotá, para explorar las tensiones que se producen durante el proceso de tratamiento, y su relación con el castigo y sufrimiento de la vida en prisión.

Durante la mayor parte del siglo xx, el cuidado de las mujeres internas estuvo a cargo de comunidades religiosas, como la de El Buen Pastor. En el año 1992, con la creación del Instituto Nacional Penitenciario de Colombia (Inpec), el gobierno colombiano inició el diseño de planes e instrumentos para responsabilizarse de la población carcelaria. De este modo, durante la década de 1990, el Estado reemplazó, aunque no de manera completa, el papel que las órdenes religiosas tenían en el sistema carcelario. Esta nueva situación produjo varias transformaciones. En primer lugar, monjas y sacerdotes fueron reemplazados por psicólogos, abogados y trabajadores sociales. La estadía en la cárcel empezó a estar acompañada por un grupo de profesionales que, mediante la intervención sobre el sujeto, buscan modificar su conducta. Con el traslado de la iglesia al Estado del control de la estadía carcelaria, la transformación pasó de ser conversión religiosa a ser un cambio civil, es decir, liderado por la iglesia y con un acento moral, a ser liderado por profesionales con un acento en el acoplamiento al contrato social. En contraste con las acciones religiosas, las acciones gubernamentales se interesan por alcanzar una ciudadanía, una especie de ser civilizado. En la conversión religiosa, el motor de cambio era el crecimiento espiritual y el temor a dios. La llegada de los profesionales trajo consigo el saber experto que se pone en marcha para re-socializar al delincuente.

La idea subyacente a un “tratamiento penitenciario” es doble. Por un lado, tiene como condición que el delincuente debe ser castigado con la privación de la libertad. Por otro lado, tiene como base la premisa de que el Estado puede fomentar una nueva socialización del individuo, es decir, que tiene la posibilidad de reconstruir el pacto social roto por el hecho delictivo. ¿Qué implica esto? Que el Estado, mediante acciones determinadas, puede encaminar al prisionero para que “deje de ser” delincuente y “comience a ser” de nuevo

ciudadano³. Según el artículo 10 de la Ley 65 de 1993, la institución penitenciaria tiene como función principal la construcción de nuevas subjetividades. Este último proceso queda en manos del Estado, a través del uso del saber experto de un conjunto de profesionales entrenados en procesos de “resocialización”. Las dinámicas de la nueva socialización se dan en el día a día, por lo que el análisis de una intervención es la observación cotidiana de la vida social de los intervenidos. El programa PASO⁴ es un grupo de actividades que organiza, en maneras determinadas, la cotidianidad de la mujer presa. El gráfico a continuación representa las fases y tiempos de tratamiento de los condenados de acuerdo con este programa:

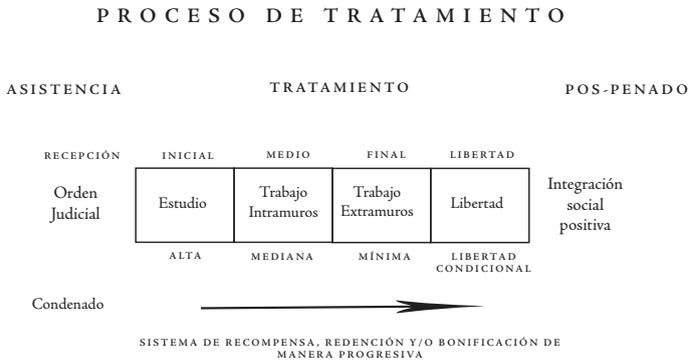


FIGURA 1. Fases y tiempos de tratamiento de acuerdo con el modelo sugerido en PASO. Elaborado por los autores. Basado en: Instituto Nacional Penitenciario y Carcelario Inpec, 2004.

3 «Artículo 10: Finalidad del Tratamiento Penitenciario. El tratamiento penitenciario tiene la finalidad de alcanzar la resocialización del infractor de la ley penal, mediante el examen de su personalidad y a través de la disciplina, el trabajo, el estudio, la formación espiritual, la cultura, el deporte y la recreación bajo un espíritu humano y solidario» (Ley 65 de 1993).

4 El plan de acción PASO está formado por cinco etapas diferentes.

1. El proceso de recepción inicia cuando la interna ingresa a la cárcel. Para el sistema PASO, el ingreso es fundamental para «garantizar la regulación administrativa del interno». Se le asigna el pabellón donde va a estar y la celda que ocupará.

2. El proceso de inducción. Durante esta etapa, se orienta a la interna frente a las posibilidades que le brinda el tratamiento penitenciario para resocializarse. Tiene varios momentos: adaptación, sensibilización, motivación y proyección. Esta etapa del proceso es acompañada por profesionales que “diagnostican” la situación de “mal-socialización” en la que se encuentra el interno. Se lo somete a una serie de entrevistas y evaluaciones que realiza el área psicosocial.

3. PASO inicial. Se ofrecen dos tipos de programas de acuerdo con las necesidades identificadas en las etapas anteriores. Los programas de esta fase «apuntan a crear espacios en donde el interno fortalezca su identidad» (Galvis et al, 2004: 83). Hay un amplio énfasis en los programas educativos de validación de la educación básica y media y talleres laborales.

4. PASO medio es la etapa donde la interna ya ha escogido un oficio en el cual se quiera capacitar. Funciona entonces a través de la implementación de unas Escuelas de Formación Empresarial. Son talleres enfocados al desarrollo de los ámbitos laborales de las internas y propiciadores de la «preparación y calificación integral del talento humano». (Galvis et al. 2004: 85). Buscan mejorar la calidad productiva de cada interna y el fortalecimiento de competencias laborales específicas. Conlleva tres fases: la nivelatoria, la teórico-práctica y la productiva. En la reclusión, la mayoría de la población de internas está inscrita en algún programa, ya sea educativo o laboral.

5. El PASO final se fundamenta en la posibilidad de un trabajo en periodos semiabiertos. Se considera la etapa de énfasis en los programas laborales. «Se concentra en la promoción, el diseño y la implementación de estrategias que contribuyan a

optimizar la capacidad de gestión» (Galvis et al. 2004: 85). En esta última etapa, el interno se considera a sí mismo y es considerado por otros como laborante, asumiendo el rol de trabajador en una organización. No todas las internas trabajan, las que lo hacen son escogidas por un comité del área social. En este proceso, la valoración personal que tienen los profesionales sobre la interna determinará a qué trabajo se le envía.⁵ Hay todo un sistema valorativo para decidir a cuál trabajo se conduce. El significado profundo de los programas de rehabilitación va a ser hallarle al sujeto un sentido para su vida. De este modo, uno de los valores que guían el programa es el trabajo, visto como detonante para dejar de ser infractor y como medio para redimir la pena. Su objetivo principal es evitar el aislamiento del sujeto y propiciar espacios de reflexión y evaluación personal, para lograr una persona capaz de adaptarse al ambiente durante su proceso de crecimiento (Inpec, 2004: 14).

El tratamiento penitenciario piensa al delincuente como un sujeto cuya identidad es indeseable o insatisfactoria, tal como queda establecido en el documento PASO «se debe garantizar una adecuada transición desde la prisionalización hacia un proceso de recuperación⁶ de la identidad» (Inpec, 2004: 55). Tanto en el discurso de la política, como en las narrativas de los intervinientes, la interna es considerada sin sentido vital por su imposibilidad de vincularse a mercados laborales “normales”. Por eso, se afirma que «La transición, en la que el interno se compromete con un proyecto de vida laboral sostenible a futuro, supone

5 Los trabajos “extramuros”, que son arreglos de jardines, de infraestructuras, aseo y trabajo en la guardería, son los más cotizados, pues descuentan mayor número de horas en la condena.

6 «[...] es necesario describir el concepto de Secap de vida, sigla que involucra sentido, estilo, calidad y proyecto de vida. Este elemento supone que el punto de partida de todo el proceso debe concentrarse en la búsqueda de un sentido de vida, ningún interno aceptará su tratamiento, sino tiene una razón para vivir» (Galvis et al. 2004: 26).

el desempeño responsable y productivo, así como el entrenamiento en aptitudes laborales que le permitan afrontar eficazmente las presiones a las que posiblemente se verá enfrentado» (Galvis et al. 2004: 55). Por esto mismo, se busca fomentar en ellos valores propios de la competencia laboral, como la “productividad” y su “cualificación”. Así, el proyecto de vida de las internas está determinado por el desarrollo de la esfera productiva.

Identifico dos supuestos centrales en los que está fundamentado el modelo PASO: primero, uno que le atribuye al individuo delincuente toda la responsabilidad por los actos criminales cometidos como resultado de una mala educación, razón por la cual el tratamiento penitenciario debe fomentar procesos para transformar el delincuente en un nuevo ciudadano. Sin embargo, el fundamento teórico del programa carcelario colombiano no profundiza en las razones por las cuales el individuo fue socializado de dicha forma. Pareciera ser que en algún momento de la socialización la voluntad individual traicionó al sujeto y lo llevó a cometer la acción delictiva. Una vez más, la idea subyacente es un sujeto aislado que reproduce la dicotomía de la sociedad versus el individuo. Un segundo supuesto del modelo PASO se refiere a la legitimidad de este modelo. Debido a que personifica una acción estatal, la aplicación y el ejercicio del modelo PASO están dados porque se fundamentan en la supremacía de la razón y en la utilización de esta para lograr que el individuo llegue a optar por el no delito. En la cita siguiente se habla del delincuente en función de su distanciamiento con las normas legales y de su imposibilidad para emplear la razón a la hora de optar por el delito o no optar por él:

[...] siempre resulta necesario precisar el alcance de la readaptación que se pretende: no es una conversión como la que querían los evangelizadores, ni una transformación [...] es mucho menos que eso, apenas la apertura de la posibilidad de optar entre el delito y el no delito [...] El sistema progresivo técnico,

por su parte, solo es un método racional para alcanzar el objetivo. (Galvis et al. 2004: 55)

Tuve conocimiento de un caso en el que una interna tenía algunos inconvenientes por no estar trabajando, se sentía desesperada por no conseguir el trabajo extramuros. La interna era madre de una niña institucionalizada de dos años que se encontraba bajo la figura de protección por el ICBF. El equipo profesional encargado del caso quería declararla en situación de abandono y, por consecuencia, haría posible una futura adopción. Sin embargo, para ello, deben tener una certeza mínima de que la madre “es irresponsable”, para lo cual solicitan a la cárcel el envío de un concepto psicosocial. En el momento de la entrevista para la realización de dicho concepto, la trabajadora social cuestiona a la interna por no estar en alguno de los proyectos laborales, razón por la cual su concepto no podría ser del todo favorable.

—María 2: Yo sí quiero cambiar, lo que pasa es que acá es difícil, por ejemplo hace cuánto espero conseguir el trabajo extramuros —llorando.

—Trabajadora Social: Pero el trabajo extramuros no es todo; asistir a los talleres de corte y confección o a la maquila. También ir a los talleres de pautas de crianza, a lo de psicología.

Aunque el área psicosocial fomenta el desarrollo de otros ámbitos de crecimiento personal, como el familiar, el estético y el espiritual, el prestigio y valor adjudicado a las mujeres que trabajan en extramuros es evidente. Para las internas, no es una cuestión implícita o escondida. El hecho de trabajar da mejores resultados que asistir a los talleres de resocialización.

Así, el programa considera a la mujer reclusa como un individuo con una identidad no completa, por su imposibilidad de optar por el no delito, es decir, una incapacidad al

ejecutar acciones racionales y por su no vinculación con mercados laborales. La adaptación de la interna a contextos como el familiar es pensada desde su articulación como sujeto activo en las cadenas de producción: «El sistema de oportunidades ofrecido por PASO final facilita el trabajo de readaptación familiar, sin descuidar el aspecto laboral» (Inpec, 2005: 56).

Como el programa PASO es un sistema de etapas, se considera que la libertad debe coincidir con la culminación exitosa de este nuevo proyecto de socialización, pues se busca una integración a la sociedad. Empero, hay que interrogarse sobre si antes de ingresar al mundo carcelario las internas se encontraban integradas o no a la sociedad, pues gran parte de las ideas que sustentan este sistema sostienen una aparente “desarticulación” del sujeto con su entorno social. El sistema desconoce que la “articulación” de estos sujetos se daba a través de su ubicación en posiciones subordinadas de la sociedad, lo que devenía en una posibilidad mayor de optar por el ejercicio del delito.

La experiencia del tratamiento penitenciario: castigo y mortificación

El tratamiento penitenciario se establece como un ejercicio de educación, con itinerarios escolarizados donde las internas asisten a sus actividades de formación y enseñanza. El programa PASO imagina la prisión como un laboratorio, un espacio de oportunidades que le da a la mujer encarcelada ambientes sociales propicios para transformarse. Sin embargo, nos preguntamos: ¿cómo es realmente la institución donde tiene lugar el tratamiento penitenciario?, ¿qué implica para las mujeres reclusas estar en la prisión?, ¿cómo se lleva a cabo el “tratamiento penitenciario” en una cárcel colombiana? Queremos dar cuenta de la experiencia de tratamiento penitenciario vivida por la mujer encarcelada. Conjuntamente, resaltaremos las implicaciones del castigo, la mortificación y la violencia que acarrea habitar la cárcel.

La transformación en la cárcel no involucra exclusivamente la intervención realizada mediante la terapia y la educación que circunscribe el tratamiento penitenciario. ¿Cómo ven las mujeres el paso por la cárcel? Para la mujer que está recluida, el mundo carcelario significa dos cosas: castigo y mortificación. El castigo consiste en el aislamiento y la adaptación a las duras condiciones de vida en la cárcel, nuevas situaciones que mortifican a las mujeres reclusas, pues acarrearán sufrimiento que la mujer no puede evitar o controlar (Goffman, 1961).

La cárcel despierta a las cinco de la mañana, de ahí y hasta las cinco de la tarde el ruido está presente. Sobre los sonidos de rejas, gritos y portazos se escuchan murmullos elevados. Saludos, regaños, peticiones, voces de internas que intentan de diferentes maneras hacerse escuchar. Sus interlocutores, al otro lado de la línea telefónica, no imaginan lo que significa realizar una llamada. Los teléfonos públicos no funcionan con monedas, deben adquirir una tarjeta de llamada y esperar en qué momento el teléfono estará libre. Los empujones van y vienen, los golpes, las malas palabras y la posibilidad de perder el puesto en la fila hacen que llamar sea una difícil situación. Si lo logran, hablarán con sus hijos, con sus madres o sus compañeros. Otras mujeres harán fila para comer, las reclusas que trabajan en el rancho cocinan desde la madrugada. Después de comer, algunas se asearán. En la cárcel, el jabón es exclusivo, no hay cepillos de dientes y el papel higiénico es restringido. Después, irán por grupos a los salones de la cárcel, a estudiar y trabajar.

Para la mujer que está en prisión, la situación en la que se encuentra es indeseada y odiada. El aislamiento de su familia, la convivencia cercana con otras reclusas y la vida carcelaria les produce dolor, intranquilidad e incomodidad. En efecto, para la mujer presa la cárcel no es un escenario de oportunidades, sino un ámbito de dolor. Si es así, ¿cómo ven el tratamiento penitenciario?, ¿cómo funcionan las etapas del tratamiento

PASO? En la práctica, la transformación del sujeto se realiza porque la mujer siente que renace después de salir de la prisión. Es un proceso que involucra sufrimiento, aislamiento, muerte social, renacimiento y transformación. De esta manera, cuando la interna termina su estadía en la cárcel, puede decir que algo cambió en ella.

Siempre dicen que la procesión va por dentro. Acá eso es muy cierto, porque uno se levanta, come, se baña, trabaja. Pero uno está como muerto, uno está muerto. Y uno lo único que espera es algún día salir, uno no espera nada más. (Entrevista con mujer reclusa, 2007)

Podemos decir que el cambio que experimenta la interna se da por el proceso de tratamiento penitenciario que emplea dos técnicas simultáneas. La primera, inherente al mundo de la prisión y que no es explícita en el diseño del programa, es el quiebre como individuo mediante la mortificación de su persona. La segunda, explícita en el modelo, es la inscripción de la interna dentro de programas de rehabilitación y socialización. El proceso es simultáneo, porque se requiere la “destrucción” del sujeto anterior para iniciar nuevos procesos de socialización.

El castigo se inicia con los procesos de admisión. Las mujeres son, generalmente, remitidas desde las Unidades de Reacción Inmediatas (URI) de las diferentes localidades. En el momento de la llegada, se les hace una reseña y se las tiene durante varias horas en lo que ellas llaman “la jaula” o celda primaria. Es una celda que se encuentra ubicada a la entrada del puesto de control de la parte interna de la prisión. Puede albergar alrededor de doce internas y se utiliza como un lugar estacional, donde las mujeres esperan que se les asigne un patio y la celda respectiva. Para la mujer que recién llega a la prisión, este es un momento traumático, de angustia y desesperación: es el primer momento del encerramiento. Como

“la jaula” está ubicada sobre uno de los corredores de tránsito de la cárcel, los funcionarios van y vienen. Se presentan dos escenas contradictorias: por un lado, las mujeres que lloran y no han asimilado la situación en que se encuentran, por otro, los funcionarios que parecen ajenos e indiferentes a la zozobra producida a las mujeres.

El procedimiento de reseña se inicia con una serie de interrogatorios, fotografías y toma de huellas digitales. Se les decomisa el documento de identidad que llevan y queda guardado en un archivo. Esta serie de acciones le recalcan a la interna su nueva condición, a la vez que le indican que ha perdido cualquier propiedad previa. La escena es más traumática aún, pues lo último que dejan atrás las prisioneras es su nombre. Posterior a la entrega de sus documentos de identificación, se les asigna un número que llevarán de ahora en adelante en la cárcel, es el TD y serán reconocidas por él. Para cualquier trámite o petición, este número será demandado y registrado.

Posterior a estos procedimientos, la interna es trasladada al Comando, donde la capitán de la guardia la relaciona en los libros de los pabellones y le informa a qué patio y celda fue asignada. De ahí, una guardia la traslada junto con otras reclusas hacia su nuevo lugar de estadía, por días, meses o años. Durante este proceso el interno adquiere una subjetividad específica, una donde él como individuo es agredido. Goffman lo explica en términos de la “mortificación del yo”. Se refiere a que los itinerarios y procedimientos de admisión inducen a varios procesos, donde el sujeto se siente usado como un objeto, el personal le deja clara su nueva condición, «se le despoja de cualquier propiedad importante porque las personas extienden su sentimiento del yo a las cosas que le pertenecen» (Goffman, 1961:31).

La oficina del Comando está ubicada en un lugar exterior a la zona de patios. El camino que lleva a esta zona es un

pequeño corredor que termina con una reja blanca donde se da paso a la prisión. Lo que recuerdan las internas de su primer día en la cárcel es el sonido que se escucha cuando se acercan a esta área interior:

Lo que yo más recuerdo de mi entrada acá es cuando me llevaron al patio, yo iba para el patio 4 porque iba con mi niña. Recuerdo que me pareció que había una gritería impresionante. Yo pensé que así la niña no iba a poder dormir, porque ella tan chiquita y toda esa gente gritando y así pasó, los primeros días ella no durmió. En la noche, esas viejas peleando, gritando, todo son groserías. (Entrevista a interna, 2007)

La primera llegada al patio es un evento que golpea profundamente a las mujeres recién privadas de la libertad. Es el encuentro con otro orden. En el mundo penitenciario, se encontrarán con que el aparato institucional legal no es el único que determina sus vidas. También, hay órdenes alternos, clandestinos e ilegales, con los cuales deben negociar y que son la primera experiencia en la entrada al patio.

A mí realmente me daba mucho miedo la vida en el patio, pues porque uno escucha muchas cosas. Por ejemplo, que a las novatas el primer día las bautizan, les hacen una cagada el primer día para que sepan quién manda. Yo estaba asustadísima, yo pensé: las viejas de este patio me van a levantar, hoy me encienden a golpes. Cuando llegué, sin embargo, me explicaron que eso solo pasaba por deudas, mejor dicho, si uno no molesta a las que mandan lo dejan a uno sanito. Yo no he tenido problemas, pero acá hay muchas niñas a las que las han levantado. Mire que, si usted se la pasa en el vicio y no paga bien, tiene problemas, acá las cuentas por el vicio se arreglan duro. (Entrevista a interna, 2007)

La operación estatal de privación de la libertad es una acción deliberada para producirle al sujeto la pérdida del

mundo. Esta acción tiene como base la profunda creencia de que el individuo es una entidad separada del mundo social por un muro invisible. Esa barrera impenetrable, construida a lo largo de años, solo se rompe a través del dolor, de la mortificación del yo. Es un sufrimiento que la mujer reclusa tiene por la muerte de lo que se era antes, de lo que ya no es. Hay una muerte del individuo pasado, la acción estatal se interesa en ese periodo de limbo, es ahí cuando el tratamiento penitenciario funciona para construir un nuevo sujeto.

Abordar el tratamiento penitenciario mediante un trabajo etnográfico que diera cuenta del proceso, permitió evidenciar los vínculos del dolor y el sufrimiento, en relación con el tránsito por diversas etapas que implicaba el tratamiento penitenciario. En la práctica, la mujer recluida se transforma, al tener que rehacer de nuevo un mundo y un sujeto destruido por la violencia del castigo carcelario. En ese momento, entran las actividades de intervención como referentes de sentido a los cuales acude la interna para rehacer su mundo y vida perdidas. En este sentido, la transformación que el tratamiento penitenciario propone ocurre porque la interna ingresa a las etapas de capacitación del programa PASO, etapas que buscan construir un sujeto trabajador y racional. La transformación de la interna acontece en un proceso donde se busca reconstruir la vida fragmentada por el sufrimiento que produce la violencia del castigo en la prisión.

La alta consejería para la reintegración de individuos y grupos armados al margen de la ley

El modelo de intervención psicosocial para la “reintegración”
El desarme y la desmovilización de individuos y grupos armados ilegales antes de 1990 se apoyó en amnistías coyunturales propuestas por los gobiernos de turno, con plazos fijos

para que los ejércitos rebeldes formalizaran su entrega. Las tropas insurrectas que quisieron dejar sus armas entre 1950 y 1990 solo necesitaron acercarse a un juzgado municipal durante estos plazos y firmar su «voluntad de cese en la participación de hechos punibles» (Ley 37 de 1981). A partir de 1990, este requerimiento cambió y la ley exigió al desmovilizado firmar su «voluntad de reincorporarse a la vida civil» (Decreto Presidencial 206 de 1990). La introducción de la categoría “reincorporación” en el texto legislativo, al igual que las subsecuentes “reinserción” y “reintegración”, encierran una nueva comprensión, por parte del Estado, de los procesos de desmovilización de ejércitos ilegales en Colombia. El combatiente de estos ejércitos ahora es entendido como un sujeto que salió de los límites de la vida social, en tanto la misión del Gobierno Nacional es coordinar su reingreso. La nueva misión asumida por el Gobierno implicó el crecimiento del aparato burocrático encargado de llevar a feliz término el proceso de reintegración, que desde 1990 comenzó a ser una política permanente de Estado en lugar de simples amnistías temporales. Este desarrollo burocrático explica el nacimiento, en 2006, de la Alta Consejería Presidencial para la Reintegración (ACR), órgano autónomo encargado de coordinar la política de reintegración de excombatientes ilegales hoy.

En el programa de la ACR el desmovilizado recibe un apoyo de hasta \$400.000 pesos mensuales, además de atención especializada en salud, educación, seguridad y asesoría jurídica, con la condición de que ingrese a instituciones de educación académica y laboral, y que asista cumplidamente a los talleres psicosociales organizados quincenalmente por los psicólogos tutores del programa. Estos talleres hacen parte de la aplicación de un modelo de intervención psicosocial diseñado por la ACR, el cual busca, como lo definió el Alto Consejero para la Reintegración Frank Pearl, «transformar individuos»

(Pearl, 2007). El modelo define claramente qué entiende por sujeto violento y por individuo reintegrado, al igual que cuál es el método empleado para realizar dicha transformación.

La imagen que construyó la ACR para definir al “sujeto violento” es la de un ser incapaz de controlar su instinto agresivo, debido a una precaria evolución de su sistema psíquico y social. La violencia se lee aquí como una patología interna del ser, la cuál requiere urgente intervención: «¡La labor psicosocial es la encargada de propiciar en ustedes un correcto manejo de las emociones!» (Varela, 2007)

Así fue como Camilo⁷, uno de los casi 200 psicólogos tutores contratados por la ACR, explicó a un nutrido grupo de excombatientes el objetivo de los talleres psicosociales que el Programa de intervención había diseñado. 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. (Camilo, citado en Varela, 2007)

7 El nombre personal del interviniente ha sido modificado por el seudónimo “Camilo” para su seguridad y por petición de él mismo. También son seudónimos los nombres de algunos desmovilizados que se nombran a continuación.

Camilo presume que, en el excombatiente, hay una combinación entre una historia de profundo dolor, propia de la guerra, y un «incorrecto manejo de sus emociones». Eso crea la tendencia a generar en ellos un desafortunado coctel, que amenaza explotar sin que el sujeto tenga consciencia de ello. Para el modelo de intervención, la actitud violenta del desmilitarizado, expresada en su participación en la guerra, tiene que ver con el descontrol emocional interno de cada uno de ellos, con una tensión no resuelta entre instinto y razón que, irreflexivamente, los arrojó a participar en grupos armados ilegales.

Según uno de los manuales de intervención psicosocial producidos por la ACR, las emociones:

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. (Programa paz y reconciliación, 2007: 79, subrayado mío)

‘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 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 nada tiene que ver con la estructura de las relaciones sociales y políticas del país. El desmovilizado aparece en la narrativa del programa como un ser presocial: un niño que aún no es capaz de contener sus impulsos y de resolver sus necesidades de manera adecuada (Programa paz y reconciliación, 2007).

¿En qué es preciso transformar esos sujetos violentos? ¿Cuáles son los atributos que debe mostrar un individuo reintegrado? La ACR (2006a) definió catorce indicadores de atributos respecto a tres ámbitos que definen si un individuo está reintegrado a la sociedad:

I. Indicadores de reintegración psicosocial:

- ✦ El individuo considera que es una persona valiosa (autoestima)
- ✦ El individuo expresa y regula adecuadamente sus estados emocionales
- ✦ El individuo posee un perfil psicológico que le permite convivir pacíficamente y desenvolverse adecuadamente en su vida familiar y laboral
- ✦ El individuo depende de y se apoya en una red de apoyo estable que se encuentra dentro de los límites de la legalidad

II. Indicadores de reintegración económica:

- ✦ El individuo reconoce sus capacidades y sus limitaciones
- ✦ El individuo tiene la disposición y el interés de ser económicamente productivo
- ✦ El individuo tiene capacidad para trabajar en equipo
- ✦ El individuo tiene las competencias y la formación para ser económicamente productivo

- El individuo tiene la capacidad de continuar aprendiendo más allá de los programas de formación

III. Indicadores de reintegración ciudadana:

- El individuo rechaza la violencia y acude a medios legales para la solución de conflictos
- El individuo respeta límites y obedece normas en el marco de sus deberes
- El individuo reclama y ejerce sus derechos
- El individuo considera a los demás como iguales (empatía)

Al analizar los cuestionarios usados por la ACR para medir estos indicadores, sobresale que el ser trabajador y miembro de familia son los principales contextos de socialización del individuo reintegrado: el «no tener familia» (ACR, 2006b: 2) o dedicarse «a nada porque no le interesa trabajar» (ACR, 2006b: 2) se consideran evidencias claras de des- integración social. El individuo debe mostrar «un perfil psicológico moldeable» (ACR, 2006b: 2), que le permita ajustarse armónicamente al discurrir normal de su familia y su trabajo. El conflicto que emana de su interioridad pone en riesgo la estabilidad de esos dos contextos. Por ejemplo, si la actitud frente a un desacuerdo entre compañeros de trabajo es «imponer el punto de vista; llamar al jefe para que decida qué hacer; decir que no se metan en sus asuntos; dejar que sus compañeros hagan lo que quieran o pegarles para que no se metan en lo que no les importa» (ACR, 2006b: 2), entonces el individuo está dando muestras de un estado de desintegración. Si, por el contrario, la actitud es ser racional y «tratar de tranquilizar a los demás y escuchar a ver quién tiene la razón» (ACR, 2006b: 2), el individuo estaría dando muestras de «re- integración».

La familia y el trabajo se presentan como instituciones reguladoras del sujeto y defensoras del orden, la razón de ello es

que mantienen al individuo atado a redes de interdependencia social productivas y reproductivas. El objetivo del modelo de intervención es producir un individuo capaz de adaptarse a los contextos sociales que imponen estas instituciones, regulando sus emociones y sus impulsos violentos, transformando su interioridad. La herramienta de talleres psicosociales sobresale como la mayor estrategia para enseñar a los desmovilizados a controlar sus emociones e impulsar dicha transformación. Una de las tantas actividades que observé en estos talleres promueve que los excombatientes desarrollen un duelo por lo perdido en la guerra. El duelo, aquí, es una herramienta metodológica para la transformación psicosocial del individuo.

En una de las cartillas guía para la intervención se lee:

[L]a actividad armada que ha sido vivida por la población desmovilizada ha estado mediada por la muerte y pérdida [...] de compañeras y compañeros, amigas y amigos, al igual que de familiares [...] cuyo duelo no ha sido elaborado. [...] La memoria emocional de los muertos es silenciada y los sentimientos de angustia, miedo, rabia, vacío, que la acompañan, son negados en un intento de alivianar la carga. (OIM et al., 2007: 15)

Los duelos inconclusos son, para el modelo de intervención, los eslabones que aún aferran al individuo a una «identidad bélica», que naturaliza el conflicto y lo vuelve un «estilo de vida» (OIM et al., 2007: 13). Frente a esto, el modelo se propone transformar «estas narraciones de identidad, caracterizadas por lo bélico, en narraciones de identidad de vida, que se empiezan a gestar en el escenario de la reintegración» (OIM et al., 2007: 12).

Por lo tanto, para una plena “re-integración”:

[E]s vital que el duelo a los familiares y amigos muertos, en conjunto con la identidad y relaciones perdidas, la cotidianidad y hasta el grupo, el uniforme y el arma que ya no existen, sean ela-

borados de una manera alejada de la actuación impulsiva, es decir, de la acción sin reflexión y de la alegría falsa. (OIM et al., 2007: 15)

Patricia, otra de las tutoras que acompaña el proceso de excombatientes habitantes de Bogotá, preparó con anterioridad una actividad de duelo para llevar a cabo en los talleres psicosociales que dirige. El taller, apoyado en los materiales que proporciona la cartilla, consiste en la lectura, por parte de ella, de un testimonio de duelo, supuestamente escrito por un desmovilizado anónimo. En él, el desmovilizado “H” relata sus experiencias más traumáticas de la guerra. Esta lectura se hace con el fin de propiciar, posteriormente, que los desmovilizados asistentes al taller relaten sus propias experiencias de guerra y sus propios sufrimientos.

La lectura del Relato de H [me dice Patricia] debe hacerse con sentimiento, cuidando la velocidad en la pronunciación, el tono de la voz y las pausas necesarias para que el lenguaje sea emotivo, les llegue, y logre sacarles de adentro esa historia, ese dolor que cada cual carga. (Patricia, citada en Varela, 2007)

El “dolor”, para ella, habita en el lugar más íntimo de la mismidad, allá donde, podríamos pensar, también habita ese oscuro instinto violento: «mi intención es que lo saquen todo y que se propicie así una reconciliación consigo mismos».

En el taller de duelo⁸

El día en que se realizó el taller de duelo planeado, Patricia comenzó leyendo el relato. Al cesar su voz, un silencio impávido se apoderó del salón por varios minutos. Tan solo

8 Este apartado recoge algunos de los argumentos presentados por Daniel Varela en el artículo “Cuando el intervenido interpela la intervención: excombatientes de grupos armados ilegales en proceso de reintegración” (Varela, 2010).

sería roto por la misma Patricia y la seguidilla de preguntas sin aparente respuesta: «¿Qué piensan? ¿Qué sintieron? ¿Qué les recuerda? ¿Alguien nos quiere contar algo de su propio relato?» Después de otro minuto de silencio y sin que nadie se atreviera a abrir comunicación con el auditorio, Patricia directamente pregunto:

—¿Ricardo, tú nos quisieras contar algo?

—No, yo no quiero contar

—¿Por qué no?

—Porque no, es un sentimiento muy mío, muy para mí

—¿Te acordó de alguien este relato?

Ricardo (de 24 años, excombatiente de las FARC) no se contuvo e inmediatamente soltó el llanto:

Recordar allá es muy difícil para mí. Es difícil, porque siempre está muy presente Yo, cuando me fui para allá, sabía a dónde iba, sabía de qué se trataba, sabía lo que me esperaba pero mi hermano no. Él me siguió porque siempre me seguía, porque yo era el mayor, él siempre confiaba en mí ahora yo estoy aquí y él se quedo allá con dos tiros. Yo me entregué en combate, en el mismo en que él salió herido y lo retiraron al campamento. Ya han pasado meses y no sé si está muerto o vivo si logró sobrevivir. Solo espero que el grupo no tome represalias contra él, intentando vengar mi escape. (Ricardo, citado en Varela, 2007)

—Gracias Ricardo, dijo Patricia, agregando que:

Esto se trata de trabajar sobre los sentimientos. Esos sentimientos que tuvimos quizás hace algún tiempo y hoy nos amarran a la guerra: odio, rabia, desespero, muerte. De lo que se trata es de sacar las cosas que más nos dolieron allá y meterlas en una cajita, no olvidarlas porque es imposible, pero sí dejarlas ahí un

rato y respirar, tomar fuerzas para seguir porque la vida continúa.
(Patricia, citada en Varela, 2007)

El testimonio de Ricardo detonó en el recinto una avalancha de relatos. Muchos quisieron contar sus historias de la guerra, del por qué de su ingreso, de las pérdidas mientras se estuvo adentro y, claro, del ahora que no deja de ser trágico. Un hombre, que estaba a mi lado, nos contó: «cuando me vine yo trabajaba cuidando a un man de esos, a un duro. Por haberme venido, el man pasó por mi casa y mató a mis dos hermanos. Ahora yo quisiera volver a la guerra y ver si es posible matarlo, ¡cobrar venganza!» (Miguel, citado en Varela, 2007).

En respuesta a ello otro individuo, acompañado de su esposa y su hija de brazos, dijo:

Yo ingresé al grupo con sed de venganza por cobrar la muerte de mi padre, yo vivía con él y mis siete hermanos en una finca que desde siempre mi padre había tenido. Trabajábamos las labores del campo. Mi padre ya había recibido amenazas exigiéndole que despejara la finca, que se fuera, pero la verdad es que no teníamos a dónde ir. Ahí fue cuando entró ese grupo, nos amarró a mí y a mis hermanos y delante nuestro colgaron a mi padre de un árbol y lo mataron. A mis hermanos y a mí nos dejaron escapar, fue cuando apareció el grupo enemigo ofreciéndonos que, haciendo parte de él, podríamos descubrir quiénes fueron los asesinos de mi padre e ir a matarlos. Como además no teníamos a donde ir, yo y todos mis hermanos aceptamos la proposición. A dos de ellos los mataron en combate y a otro lo mataron ya aquí, en la civil. Solo quedamos cuatro, dos siguen en el monte. (Esteban, citado en Varela, 2007)

De esta forma, muchos fueron dando sus testimonios. Desmovilizados, intervinientes y etnógrafo escuchamos

atentos cada uno de los relatos hasta que el recinto retornó al silencio. Constanza, una joven desvinculada de las FARC — que el día anterior había conocido en su casa, acompañando a Patricia en un recorrido de visitas domiciliarias—, no despegó la mirada de sus zapatos mientras los demás participantes estuvieron hablando. Patricia inquieta preguntó: «— Constanza, ¿te ha aflorado un sentimiento en especial? —sí, respondió ella sin subir la mirada. —¿de tristeza?, interrogó Patricia —y de alegría también, contestó Constanza. —¿Nos quisieras contar?» Constanza miró a Patricia y como dudándolo guardó silencio unos segundos; luego, con la valentía reflejada en su voz inquebrantable, dio inicio a su relato:

Cuando estuve en la guerra me sentí con tristeza, venganza, con rabia de que me obligaran a hacer lo que no quise, me sentí sucia. Mi socio, que es como uno allá le dice a la pareja, me maltrataba todo el tiempo y me acusaba de serle infiel con un amigo que yo tenía en el pueblo. Ese amigo trabajaba en un taller de motos y se había ofrecido a ayudarme para escapar del grupo. Nos íbamos a venir juntos para Bogotá. No sé cómo mi socio se dio cuenta y entonces, por celos, lo acusó a él de ser miembro de los paracos. Se conformó un operativo del que me obligó a hacer parte, por medio del cual lo apresamos y lo trajimos al campamento. Recuerdo esa noche. Duró algunos días sin comida ni bebida y amarrado siempre del mismo poste. Se le hizo el juicio respectivo y se le declaró culpable, tal vez era cierto. La sentencia fue la muerte. En el momento de su “legalización” [asesinato], mi socio hizo parar la operación y pidiéndome que le comprobara mi fidelidad y lealtad con él y con el grupo, me pasó un fusil y me puso el de él en mi cabeza, me obligó a dispararle a mi amigo. Era él o yo. Contó hasta cinco. Mi amigo, que estaba amarrado, me volteó la cara y me dijo que fresca, que él sabía que no era yo. Le pedí

perdón por lo que iba a hacer. Él me dijo que no había nada que perdonar. —¡Dispáreme!, gritó. Luego, y ante la mirada de todos, disparé. (Constanza, citada en Varela, 2007)

Para finalizar la sesión, Patricia recordó a todos que «la importancia de estos relatos es perdonarse y entenderse cada uno, para que así las nuevas relaciones con la sociedad se hagan más fáciles». Sus palabras de cierre parecían, en concordancia con la cartilla, estar llamando a un diálogo interno del ser con su experiencia de guerra, un diálogo que permitiera romper historias de rencor y formar individuos listos para hacer parte de una comunidad. La forma de “duelo”, como la interpretó Patricia, pareciera solo tener lugar allá, en lo más íntimo del sujeto, «transformando esas narraciones de identidad [personal] caracterizadas por lo bélico, en narraciones de identidad de vida, que se empiezan a gestar en el escenario de la reintegración» (OIM et al., 2007: 13). Para Patricia, el propósito de los relatos de dolor expresados en la sesión de taller sería solo el de hacer conciencia, cada uno, de su desorden interno, extrayéndolo de lo subjetivo y haciéndolo objetivo, factible de, como nos lo dijo, «meterlo en una cajita» y racionalizarlo, otorgarle sentido, para finalmente «perdonarse y entenderse uno mismo». Todo esto dirigido, en últimas, a la transformación del individuo, siguiendo el sentido primigenio de la intervención.

La antropóloga hindú Veena Das (2006), que se ha acercado a rituales de duelo en India después de la guerra de secesión con Paquistán, plantea que tales rituales consisten en hacer que el mundo, convertido en un lugar extraño e inhabitable tras la experiencia de dolor y muerte, pase a convertirse de nuevo en un lugar habitable, desde la «plena conciencia de una vida que se debe vivir en la pérdida» (2006: 3). La imagen

de duelo que nos presenta Das, en donde se transforma al mundo para volverlo habitable, contrasta con la imagen de duelo que nos presenta el modelo de intervención psicosocial de la ACR, en donde se transforma al individuo para volverlo habitante, poseedor de una nueva identidad: “re- integrado”.

En el duelo, nos sigue diciendo Das, el lenguaje y el cuerpo cumplen la función de testificar el dolor sentido, haciéndolo público y permitiendo reconocer ese dolor en el cuerpo del otro, recomponiendo, con este ejercicio, el mundo social por algún momento desdibujado. Por el contrario, el duelo como nos propone el modelo de “re- integración” parecería incentivar el testimonio tan solo como estrategia para impulsar un diálogo interno, donde se racionalice el dolor y se sane el sujeto. A los testimonios de dolor narrados esa tarde de taller, la ACR no parece reconocerles una función social. Nada referente a ello aparece en lo expuesto por la interviniente, ni en los manuales en los que se basó. Intuyo, entonces, que según el discurso de la intervención estudiada, dichos relatos solo alcanzan a cobrar sentido para el sujeto que vivió la experiencia, mientras que, para el auditorio, ese sentido se extravió en las barreras que impone una suerte de inconmensurabilidad entre dolores subjetivos.

Algunas semanas después, en otra sesión de taller, los desmovilizados agradecieron a los tutores la actividad del duelo. Sin embargo, en vez de hacer referencia a una paz interna o a un cambio de su personalidad, los desmovilizados hablaron sobre la compenetración que el grupo había tenido después de narrar y escuchar sus historias. Se presentía que «el grupo de psicosocial podía llegar a convertirse en un núcleo familiar de apoyo» (Gonzalo, citado en Varela, 2007). Además, se resaltaba el hecho de que:

[...] si bien cada uno de nosotros es una experiencia única, de lo que se trata es de ver cómo en estos encuentros nos abrazamos entre la legalidad y la institucionalidad, de no sentirnos

solos, de fortalecer un grupo desde el cual podamos vincularnos a tareas sociales y lograr incidir en algunos cambios, tanto para que la comunidad nos acepte como para resarcir el daño que quizás hemos causado. (Felipe, citado en Varela, 2007)

De los desmovilizados surgieron ideas como una siembra masiva de árboles en los cerros de Bogotá, después de un gran incendio que sucedió por esos días; también, planes de apoyo a escuelas, tanto en la construcción de nuevas instalaciones como en la propuesta de talleres sobre sus experiencias en la guerra. Estas iniciativas permitirían reforzar, contra los alcances restringidos que la ACR otorga a los talleres, la propuesta de Das, que concibe al duelo como un espacio de reconstrucción social.

Es bien conocido que uno de los efectos de la guerra es lesionar gravemente las redes sociales de un individuo, afectando la confianza en sí mismo y en su medio (Jimeno et al., 1996). Propongo que la necesidad de recomponer estos lazos averiados, la cual emana con fuerza en la experiencia de guerra de sujetos desmovilizados, hizo que la dinámica social ocurrida esa tarde de taller desbordara los marcos de significación que para ella había previsto el modelo de intervención. Los excombatientes se interpusieron al sentido propuesto por la ACR, en donde el duelo no trascendía lo personal, y lo reorientaron hacia lo social, por medio de un nuevo significado intersubjetivo, esta vez acorde con sus verdaderas necesidades: la reconstrucción del mundo social perdido en el campo de batalla.

Conclusiones

El enfoque metodológico que empleamos para el estudio de los programas o políticas públicas de atención a población reclusa y desmovilizada en Bogotá planteó analizar la intervención en sí misma. Decidimos usar la etnografía como método de investigación, dando cuenta de los discursos que produce

el Estado para dar sentido a la intervención, y haciendo observaciones sistemáticas de la intervención en la práctica. Argumentamos que es en estas dos esferas, en conjunto, donde radica el valor de la etnografía, cuando se acerca al análisis de este tipo de acciones estatales.

En las dos etnografías, el acercamiento al discurso de la intervención y la indagación por su sentido se realizó a través de tres pasos: (1) se identificó cómo el programa define al sujeto sobre el que va a realizar la intervención, (2) hacia dónde se orienta la transformación del sujeto de la intervención y (3) cómo definen los métodos con los que realizará la intervención. Las instituciones del Estado cuentan con abundante documentación que da cuenta de estos datos, desde la legislación que reglamenta los procesos, hasta los diseños específicos de la intervención, además de las cartillas, cuestionarios y demás instrumentos que se producen para apoyar la labor del interviniente. Esta información se complementa con entrevistas a funcionarios de todos los rangos, incluyendo los profesionales intervinientes (psicólogos, trabajadores sociales, antropólogos, etc.) encargados de llevar a la práctica el diseño de la intervención. Durante la realización de las dos investigaciones, esta primera fase del itinerario metodológico nos permitió entender que estos sujetos son pensados por fuera del orden social. Una de las premisas fundamentales de los dos programas es que actúan sobre mujeres y hombres al margen de la vida social, que necesitan un cambio personal, una transformación en su individualidad, para integrarse a la sociedad de la cual, aparentemente, se habían alejado. Por otro lado, la sociedad se entiende como algo fijo, el espacio donde el individuo debe insertarse sin generar traumas en su discurrir normal.

Como bien hemos dicho, en un segundo momento las investigaciones etnográficas se acercaron a la intervención desde su práctica, es decir, a los contextos sociales que

la intervención produce y donde esta se desarrolla y a cómo interactúan los distintos tipos de sujetos (intervinientes e intervenidos) con las ideas y actividades de los programas en estos escenarios. Diseñamos trabajos de campo con observación participante y entrevistas en profundidad a aquellos sujetos que son objeto de la política pública, mostrando que la intervención es ante todo una experiencia social.

La observación profunda de esta experiencia permite ver cómo, en la práctica, el sentido de la intervención se ve complementado por otros factores que no se contemplan en el diseño racional de los programas, pero que son fundamentales para entender cómo los sujetos experimentan la intervención. Así, estudiando tan solo el discurso del programa PASO, aplicado en la penitenciaria de El Buen Pastor en Bogotá, es difícil percibir que el diseño de esta política no incluye ni prevé las transformaciones del sujeto que se dan por consecuencia de la mortificación que vive la interna en la vida carcelaria. En este sentido, no son explícitas, en el diseño del tratamiento penitenciario, acciones por fuera del marco de la educación y la capacitación.

Por otra parte, la observación de las prácticas, que implica la intervención social, deja ver cómo los sujetos intervenidos también pueden manipular los sentidos de estas acciones, definiendo la manera como experimentan la intervención. En el estudio sobre el programa de Reintegración de Población Desmovilizada en Bogotá, los sujetos intervenidos que participaron en un taller de duelo lograron darle nuevos sentidos a las acciones del programa, modificaron lo establecido en los diseños de la intervención. Esto se logró al darle un sentido social al duelo como herramienta fundamental para la reconstrucción de lazos colectivos rotos en la guerra (y no tan solo como un instrumento para la recomposición individual, tal como lo planteó el diseño de la intervención).

De este modo, la ruta metodológica planteada incluyó un análisis del discurso de la intervención, propuesto en el diseño de los programas, y un análisis de las prácticas que implicaban el desarrollo de esta intervención. Aunque en el diseño metodológico existen estas dos fases de investigación, buscamos superar las divisiones entre un discurso ajeno a las prácticas. Para ello nos fue útil una perspectiva fenomenológica, que se acercara a dar cuenta de la experiencia. En este sentido, denominamos la intervención como una experiencia social, donde los sujetos ponen en juego ideas y acciones que cuestionan o reafirman las ideas de los programas.

Por último, con este artículo queríamos evidenciar las riquezas analíticas que tiene el uso del trabajo etnográfico para el estudio de políticas públicas. La etnografía nos proporciona una visión dinámica de estos fenómenos, al abarcar las tensiones, contradicciones y articulaciones entre los sujetos intervinientes y las actividades de la intervención.

♦ Referencias

- ACR. (2006a). *Indicadores de atributos de un individuo reintegrado*. Bogotá: Gerencia Social, Área de acompañamiento psicosocial (inédito).
- . (2006b). *Instrumento de medición de atributos*. Bogotá: Gerencia Social, Área de acompañamiento psicosocial (inédito).
- Das, V. (2006). *Language and Body: Transactions in the Construction of Pain*. En A. Kleinman, V. Das and M. Lock (Eds.), *Social Suffering* (pp. 67- 91). Berkeley, Los Angeles, Londres: University of California Press.
- Galvis, M. et al. 2004. *Plan de Acción y Sistema de Oportunidades. Una estrategia para el tratamiento penitenciario*. Bogotá: Imprenta Nacional de Colombia.
- Goffman, I. (1961). *Los Internados*. Barcelona: Editorial Amorrortu.

- Jimeno, M., Roldán, I., Ospina, D., Jaramillo, L. E., Calvo, J. y Chaparro, S. (1996). *Las sombras arbitrarias. Violencia y autoridad en Colombia*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Instituto Nacional Penitenciario y Carcelario, Inpec. (2004). *Programa PASO. Plan de acción y sistema de oportunidades*. Bogotá, Colombia: Inpec.
- OIM, Usaid y ACR. (2007). *Proyecto Apoyo y fortalecimiento de las instituciones públicas responsables de la política de reintegración*. Bogotá: ACR, CMSC, Embajada Países Bajos, OIM.
- Pearl, F. (2007). *Rendición de cuentas Presidencia de la Republica*. Debate Televisado. Canal Institucional.
- Programa paz y reconciliación. (2007). *Del individuo al colectivo, de la persona al ciudadanía: manual de intervención psicosocial para la reinserción*. Medellín: Alcaldía de Medellín, Usaid, oim.
- Ruíz, E. (2005). *Intervención social: cultura, discursos y poder. Aportaciones desde la antropología*. Madrid: Talasa Ediciones.
- Varela, D. (2007). *Diarios de campo de observación etnográfica en talleres psicosociales de la ACR. Agosto-noviembre de 2007*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia (inédito).
- . (2010) Cuando el intervenido interpela la intervención: excombatientes de grupos armados ilegales en proceso de reintegración. En: C. Mosquera, M. Martínez, B. Lorente (Eds.), *Intervención social, cultura y ética. Un debate interdisciplinario* (pp. 93- 124). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Si no se vive, no se sabe lo grande que es. Metodología aplicada a un estudio de barras bravas

CÉSAR FERNANDO TORRES*

Antropólogo

Universidad Nacional de Colombia

Todos somos aficionados:

En nuestra corta vida no tenemos tiempo para otra cosa.

Charles Chaplin (1889-1977)

Ahondar en una explicación que diera cuenta de las motivaciones y significados que tiene un hincha de un equipo de fútbol ha sido el punto de partida en la construcción de este problema de investigación. En mi condición de hincha e investigador social, quise ver en el mundo de las barras bravas muchos fenómenos sociales conjugados, entre los que se encontraban las tendencias culturales juveniles de carácter urbano, función, usos y significados de los símbolos, los rituales modernos, territorialidad, entre otros. Ante la amplitud del panorama que abarcaba un estudio de barras, la observación y las fuentes bibliográficas fueron limitando el objeto de estudio y las categorías de análisis.

En el planteamiento del proyecto, cuando cursaba la materia Problemas metodológicos, la intención era describir y analizar las barras bravas teniendo en cuenta todos los elementos que de una u otra manera influían en el desarrollo de este fenómeno. Tenía la voluntad de mostrar esta realidad social desde una perspectiva que no tomara la violencia,

* Correo electrónico: cforrest@gmail.com

típicamente asociada a estos grupos, como eje de la observación y el análisis. Debido a esto, el interés del enfoque se orientó hacia los objetos representativos de la barra, sus usos y significados.

Una dificultad en el planteamiento fue la cantidad de elementos identificados que formaban parte del rompecabezas para ver y comprender el fenómeno. Esto mostró la necesidad de realizar una delimitación del objeto de estudio, lo cual en la práctica implicó la decisión de prestar más atención a unos hechos o cosas que a otras. Así, las observaciones y relatos se explicarían en función de los elementos seleccionados, finalmente, para el enfoque.

Otra dificultad de carácter metodológico era mi posición frente al campo, es decir, el ser hincha y ser investigador a la vez. Si bien el acercamiento a campo no era una novedad, sí lo era de alguna manera mi visión frente a este. Del mismo modo, el acercamiento a los sujetos a quienes observaba y con quienes deseaba interactuar para indagar sobre su afición resultó fluida, ya que el ser hincha me mimetizaba y me hacía uno más. Los acercamientos a los sujetos en campo resultaron más ricos en información y experiencias al cabo de conversaciones casuales que se daban en el bus de camino al estadio o en las gradas, minutos antes de que los equipos saltaran al campo de juego.

La manera de superar esta ambigüedad, que me afectaba como investigador, fue pasar al trabajo de campo, ya que la investigación se fue desarrollando en equipo junto con los otros compañeros del laboratorio de investigación, con quienes interactuaba sobre mis observaciones. Ellos me hacían notar que mis análisis tomaban algunas palabras del mundo de las barras como algo obvio para la sociedad; lo mismo ocurría con las prácticas, los objetos y otras categorías con las que me sentía familiarizado debido a mi ser hincha. Era necesario ser más descriptivo, lo cual fue para mí una motivación. A partir

de este hecho, procuré equilibrar fuerzas y aprovechar mi conocimiento del fenómeno como hincha, pero también observando y participando como investigador.

Las barras bravas pueden entenderse como un fenómeno social urbano, en el que se desarrollan procesos de identidad y de sentido de pertenencia en los y las jóvenes. Las barras bravas expresan las identidades juveniles como procesos de construcción de una identidad alternativa, como una forma de contraposición al esquema predominante de la sociedad particular (Gómez, 2001, Silva, 2005, Clavijo, 2004).

Desde el punto de vista sociológico, puede decirse que las barras bravas son agrupaciones en las que muchos jóvenes, en su búsqueda de identidad y pertenencia a un grupo, encuentran espacios para desarrollar su personalidad y establecer vínculos sociales (Gómez, 2001, Rivera, 2004). Este fenómeno es otra de las tantas tendencias culturales urbanas, similar a las de tipo ideológico o las musicales como los raperos, metaleros, *skin heads*, *hard core*, entre otros. Estas tendencias captan la atención de los jóvenes y establecen una serie de códigos y comportamientos que constituyen el principio de diferenciación con el común de la gente.

A las barras se les atribuye el despliegue pirotécnico y vistoso que tienen los espectáculos futbolísticos en determinados países, acompañado de adornos y cantos entonados con gran fervor. Una de las intenciones del trabajo de investigación fue observar de primera mano estas manifestaciones y tratar de buscar las motivaciones tanto individuales como colectivas, así como su reciprocidad en la barra LGARS.

En la investigación “Estudio de barras de fútbol de Bogotá: Los comandos Azules” (2004), Jairo Clavijo hace referencia al origen del término ‘barras bravas’. El nombre fue puesto a las primeras barras bravas en Argentina y de allí pasó a varios países, entre ellos, Colombia. El nombre ‘barra’ se refiere a que

son un grupo y son 'bravas', porque las expresiones de violencia física y simbólica han sido su forma característica. También, 'brava' se refiere a la manera intensa y ferviente con que animan al equipo y atacan al contrario en los partidos (Recasens, 1999).

Luego de algunos eventos en los que se llevó a cabo observación de campo, se fue haciendo visible la agresividad física y verbal de muchos hinchas dentro de la tribuna. La pregunta de investigación se fue desglosando en varios aspectos que requerían tenerse en cuenta para entender el fenómeno de manera más completa.

Del mismo modo, durante la etapa inicial de la investigación había una curiosidad latente sobre la forma en que el fútbol es parte de la cultura moderna, ya que convoca la atención de una considerable cantidad de personas a escala global y local y, además, tiene una capacidad de generar emociones y sentimientos. El fútbol transmite, en el público, sueños y les hace olvidar sus desdichas, sus circunstancias y contradicciones, a cambio de la emoción que se genera en el campo de juego. El fútbol ofrece al aficionado una excitación temporal (Medina, 1996: 28). El fútbol, en su doble naturaleza de actividad deportiva y espectáculo, es una de las actividades que congrega la mayor cantidad de público en las ciudades durante los días de descanso (Medina, 1996: 27). El fútbol ha sido un elemento forjador de cohesión social en los países, contribuyendo a la formación de una identidad nacional fundamentada en el amor a las selecciones nacionales.

De esta manera, se determinó una espacialidad en el desarrollo de este fenómeno: el estadio se constituía en una especie de templo de amor y odio, donde la fiesta está matizada por una mezcla de emociones generada por la afición hacia un equipo y un partido de fútbol. Estas observaciones fueron mostrándome caminos argumentativos y narrativos que pedían explicar el fenómeno de manera más emotiva que racional.

El estadio se constituye en el lugar de desfogue de tensiones generadas por el trabajo, el estudio y todos los demás asuntos causantes de inconvenientes para las personas. Asistir al estadio es un espacio y tiempo de olvido de asuntos cotidianos para cada individuo. El investigador chileno Andrés Recasens habla sobre el estadio y cómo este es un espacio apropiado por la barra, donde las diferencias sociales pierden relevancia y cada hincha encuentra un lugar para acomodarse y ser parte del grupo.

Es el estadio el espacio conquistado por algunos de los jóvenes que se sienten marginados, en una búsqueda por constituirse en pueblo aparte, ya que estiman que no se los deja estar dentro de la sociedad en plenitud. Son simplemente los estadios, en donde se juegan los partidos del fútbol profesional. Han sido demarcados por los barristas como si fuesen verdaderas catedrales del Medioevo, en donde el derecho de asilo se encontraría vigente. (Recasens, 1999: 45)

Las barras bravas son un conjunto de personas que forman un colectivo con prácticas determinadas por un interés afín. El aliento al equipo se desenvuelve dentro de una escena plena de adornos y símbolos tales como banderas, sombrillas, telas gigantes, papeles, pitos. Además, dicho montaje festivo está acompañado por cantos de amor incondicional hacia el equipo y odio absoluto hacia barras de otros equipos, que en su organización son similares. Todos estos actos moldean un conjunto de prescripciones y condiciones normativas que componen la identidad de quien se considera barra brava.

Descripción de una barra brava

En el transcurso de la investigación, se procedió a realizar una caracterización general de los hinchas que asistían al estadio, sin embargo, realizadas algunas observaciones, se evidenciaron diferencias entre las personas que asistían a la tribuna, lo

cual permitió realizar una clasificación de los tipos de aficionados. Del mismo modo, era necesario describir y analizar las motivaciones personales de cada hincha. Esta fue la intención que tuvieron las entrevistas realizadas en el trabajo de campo.

Fue importante establecer algunas particularidades que, al compararse con otras barras, resultaron ser características comunes. Los hinchas generalmente habitan en los barrios populares de las ciudades, las personas que forman parte de las barras son personas corrientes que gustan del fútbol. Van a los estadios de fútbol atraídos por la diversión, por las adicciones, la bebida, por la excitación del juego y por el placer de los actos de violencia² (Máximo Pimienta, 2000, citado en Alabarces, 2003: 43). Dicho placer está compuesto del gusto por el riesgo y los estados emocionales que se transmiten al interior del grupo. La violencia es una forma de reafirmar su amor al equipo y su odio al rival, también como manifestación de fuerza masculina.

El perfil general de los integrantes no difiere mucho entre los hinchas de una u otra barra: participan personas corrientes, pero también criminales, adictos, estudiantes, trabajadores de las más diversas profesiones, padres de familia, mujeres, jóvenes. Existe una pluralidad de agentes que asumen diversos papeles en los juegos de relaciones sociales. Sin embargo, en la tribuna es un hincha, un apasionado (Máximo Pimienta, 2000 citado en Alabarces, 2003: 44)³. Además del amor y la pasión que sienten por sus equipos, dentro del contexto de las barras,

2 «Poso dizer que os seus sócios são pessoas normais que gostam de futebol, do “barato” promovido pelas “organizadas” e vão aos estádios de futebol atraídos pela diversão, pela viagem, pela bebida, pela excitação do “jogo” e, até, pelo prazer de atos de violência».

3 «Participam pessoas criminosas, viciados, estudantes, trabalhadores das mais diversas profissões, pais de família, mulheres, jovens, pois existe uma pluralidade de “agentes” que assumem diversos papéis nos “jogos” de relações sociais, mas na arquibancada é um torcedor, um apaixonado».

varios de los mensajes que dan los líderes de las diferentes hinchadas es su disposición a matar antes que morir.

El uso de términos de apego emocional suele ser una manifestación común en los hinchas. Al hablar sobre su sentimiento hacia el equipo utilizan frases como: «sentimiento inexplicable, locura sin cura, la camiseta es la piel, locos de la cabeza, tuyo es mi corazón, te quiero más que a mi madre». Además de que los hinchas suelen decirlo, estos mensajes también se encuentran escritos en las banderas que adornan el estadio en los días de partido, así como también en los grafitis en las paredes de la ciudad.

Esta investigación se llevó a cabo con seguidores del Independiente Santa Fe⁴, asistentes a la tribuna sur⁵, donde hace presencia la barra brava de este equipo. Allí se ubica todo el conglomerado de aproximadamente 4.000 personas, articulado por los “parches”⁶ provenientes de diferentes barrios. Todo el conjunto de grupos sumados componen lo que se conoce como LGARS (la Guardia Albi-Roja Sur).

Allí hay gente de todos los estratos sociales, pero en su mayoría pertenecen a las clases sociales media y baja. Habitan los barrios del sur de la ciudad como Kennedy, Bosa, Ciudad Bolívar y el conurbado de Soacha, también los sectores populares de las localidades de Fontibón, Engativá, Suba y los barrios encaramados en los cerros tutelares del norte de Bogotá. Sin embargo, no todas las personas que asisten a la tribuna donde se ubica la barra brava son integrantes de algún parche,

4 Club de Fútbol de Bogotá Colombia, que usa como símbolo el color rojo, asociado a la fuerza de un pueblo. Es a su vez el equipo archirrival de Millonarios. Esta rivalidad se manifiesta también en el rechazo mutuo que se demuestran las barras bravas de cada equipo la una contra la otra.

5 Con capacidad para 4.500 personas aproximadamente

6 Término del vocabulario de los jóvenes: se refiere a un grupo de personas o amigos.

están tatuados o tienen predisposición a pelear con integrantes de barras bravas de otros equipos.

Esto dice Nicolás⁷, hincha del equipo, al preguntarle sobre su preferencia por ir a la tribuna sur:

Lo que más me gusta de ir a Sur es obviamente el aliento; entrar a la Sur es para alentar, cantando y saltando los noventa minutos⁸, así se gane o pierda, sea lo que sea cantando, hasta quedarse sin voz.

Clasificación de los actores

Se hizo relevante para la investigación realizar una clasificación de los actores: aficionados, hinchas o barra brava, a partir de la posición del hincha respecto a su afición.

En la investigación “Diagnóstico antropológico de las barras bravas y de la violencia ligada al fútbol” (1999), Andrés Recasens plantea una distinción entre espectadores, hinchas y barristas, como las categorías de los asistentes a los partidos de fútbol. Esta distinción identifica, de manera diferencial, el comportamiento de cada categoría, atravesada por «la razón de ser» del aficionado.

Para el caso de la barra La Guardia Albi-Roja Sur, en primer lugar, están los aficionados, quienes acuden al estadio como asistentes a un espectáculo. Lo hacen ocasionalmente, en especial cuando los partidos son decisivos y generan gran expectativa en la opinión en general. Si bien el asistente no es neutro frente a los equipos, este no se involucra con los gritos, saltos, sufrimientos o alegrías que el desarrollo del partido produce en los aficionados de las otras dos categorías (Recasens, 1999: 24). En segundo lugar están los hinchas. Sin importar su condición social, género o clase, el hincha es

7 Estudiante universitario, residente del barrio San Blas (25 años).

8 Tiempo de duración de un juego de fútbol profesional.

partidario de un equipo de fútbol en particular, motivado por diferentes factores, principalmente, por herencia familiar del padre o un familiar cercano que es hincha y transmite esta afición al hijo o pariente cercano. A continuación traigo a colación relatos de aficionados de Santa Fe sobre el significado que para ellos implica ser hincha.

A propósito de la herencia de la afición, anteriormente señalada, se encuentra la experiencia de Jaime⁹, que atribuye su afición a su padre, quien lo llevó por primera vez al estadio cuando era niño:

Ahí pasa una cosa muy particular y es que yo como desde los catorce años me considero hincha así, furibundamente, pero desde chiquito mi papá me llevo al estadio y me metió esa vaina de Santa Fe en la cabeza; fue por herencia de él, adquirir una vaina del papá de uno y asumirla, ¿sí? Como adaptarla...

Por su parte, Elkin¹⁰ también relata la forma como empezó a ser hincha:

Yo me considero, como dice el “trapo”¹¹ de Santa Fe “heredero de una pasión”. La mayor herencia que me ha podido dar mi familia más allá de la plata, carros o esas cosas materiales, fue ser hincha de Santa Fe. Mi abuelita me heredo esta gran pasión, mi cucho es simpatizante de Millonarios, pero con mi abuela escuchábamos los partidos por radio. Me di cuenta que Santa Fe es el equipo del pueblo, seis estrellas con orgullo, el primer campeón de Colombia, mi abuela me regaló la primera camiseta.

9 Estudiante de Música y empleado, aficionado a la música y de Santa Fe, 21 años, reside en el barrio La Serena.

10 Estudiante universitario, residente del barrio Toberín, 21 años, asiste al estadio desde los 7 años.

11 Bandera que utilizan los barra brava para adornar las tribunas y hacer presencia.

Al preguntar a Beto¹² sobre lo que para él significaba ser hincha, respondió:

Ser hincha es tener un sentimiento por un equipo, independiente del equipo, tener al equipo en una escala de valores muy alta respecto a otras cosas. Hay gente que habla de Dios, familia y Santa Fe. Otros dicen Santa fe y después Dios, para el hincha el equipo está en una escala muy alta hacia lo personal; está con el quipo en las buenas y malas, se siente una gran alegría cada vez que el equipo salta a la cancha, cada vez que hace un gol, ¡Es algo indescriptible, esa vaina!

El hincha experimenta diferentes niveles de vínculo con el equipo, este vínculo define la relación emocional. Sigue los resultados, tiene objetos como: camisetas, afiches o accesorios del equipo, en su memoria alberga anécdotas, alegrías y tristezas en torno al equipo. El hincha invierte en esta afición tiempo, dinero, pero sobre todo, gran parte de sus ilusiones.

Por su parte, para Morgana¹³: «ser hincha es entender y conocer la historia de un equipo, defenderla y respetarla sin llegar a extremos. Es sentirse orgulloso de sus colores, de sus símbolos, figuras históricas. Estremecerse cuando hacen un gol, y sentir ganas de llorar de la emoción».

En tercer lugar, dentro de esta clasificación de niveles y grados de afición hecha por Recasens, se encuentran los denominados “barra brava”.

El barra brava o barrista como lo denomina Recasens «presenta particularismos culturales que lo hacen distinto a las otras dos categorías, pudiendo constituir una subcultura aparte o, por lo menos, un grupo cultural claramente identificable» (Recasens, 199: 24).

¹² Empleado de un café Internet, 22 años, residente del barrio Álamos Norte.

¹³ Comunicadora social hincha de Santa Fe, 21 años, residente del barrio Carvajal.

El barra brava comparte los mismos sentimientos que el hincha, pero implica valores agregados, manifiestos en la forma de ser y en las prácticas cotidianas: el modo de vestir, de expresarse, la música que se escucha. El barra brava lleva esta afición a enfrentamientos. Una condición es la tendencia a comportamientos agresivos físicos, verbales o simbólicos con los asistentes, hinchas o barra brava de otros equipos.

Sobre la diferenciación entre los barra brava y en contraste a las otras categorías, Elkin¹⁴ dice:

La barra brava quiere mostrar su poder a la gente y esto se hace es “frenteando”¹⁵, rayando¹⁶ los barrios, es rayar donde usted vive y decir que esto es territorio de la Guardia, sea de Nacional o América, decir Bogotá es de nosotros; el barra brava defiende el nombre del equipo y la hinchada hacia lo que es el resto.

Nicolás¹⁷ también tiene una impresión sobre esta diferencia:

Amí me parece que hay gente que es más hincha de la barra que del equipo, puede ser ese personaje que está ahí siempre, pero que le importa más que la barra funcione; que se vendan los discos de los cantos, estén los trapos de los parches, que le importe más esas cosas que cómo quedó el equipo o cómo está jugando el equipo. Se supone que un barra brava es un hincha, porque sería grave que alguien que no fuera hincha, simplemente, se metiera allá a hacer ruido.

14 Estudiante universitario, residente del barrio Toberín (21 años), asiste al estadio desde los 7 años.

15 Peleando con los barras de otros equipos.

16 En el lenguaje de las barras se refiere al acto de realizar grafitis o pintas en lugares públicos.

17 Hincha de Santa Fe, residente del barrio San Blas, 25 años, asiste al estadio desde los 6 años.

Fue en el marco de la observación como se fueron vislumbrando los elementos característicos del hincha que se puede clasificar dentro del estereotipo de barra brava. El comportamiento, las prácticas dentro del estadio, el lenguaje, el código estético y su pertenencia a un subgrupo dentro de la barra parecían las condiciones primarias para ser un barra brava. Así mismo, estas características refuerzan la devoción y el amor perpetuo que muchas de las personas juran hacia el equipo, alentando, defendiendo el honor, haciendo respetar los valores del club por sobre los demás.

Luego del acercamiento a los tipos de hinchas de acuerdo con su grado de fervor por el equipo y de evidenciar la predisposición de los hinchas a tener comportamientos agresivos con los otros (en función de reafirmar la superioridad de una barra sobre la otra), algo notable fue el concepto de aguante. La investigación se enfocó en explorar a fondo el significado dentro del universo social de las barras.

El prestigio adquirido

‘Aguante’ es un vocablo utilizado en Argentina y llevado al vocabulario de los barra brava. Hace referencia a la paciencia y al apoyo incondicional hacia el equipo. El aguante implica soportar muchas dificultades y necesidades, correr peligros y, en algunos casos, cometer despropósitos, arriesgarse a ser arrestado. El hincha es respetado cuando tiene aguante y este prestigio se adquiere frenteando, como lo decía Elkin. También, viajando a otras ciudades, vinculándose con el equipo y con optimismo, hasta el último momento en el que la victoria se consigue.

Algunos cánticos de la barra brava de Santa Fe hablan sobre el aguante, planteando esta noción desde diferentes perspectivas. En primer lugar, destacando a la barra brava:

Nosotros no somos gallinas, somos el primer campeón
Nosotros tenemos el aguante que te hace falta a vos

Por eso te sigue esta hinchada ¡La Guardia!

Que canta con el corazón

Por otra parte, el aguante también se relaciona con la resistencia que tiene una barra brava para enfrentarse violentamente a las otras barras. El vínculo entre aliados es el argumento de la agresión. Los enfrentamientos, en muchas ocasiones, no tienen un motivo explícito, sino que responden a formas de solidaridad dentro de los grupos (Silva, 2005: 80). El aguante es la fuerza para ir al combate y luchar, el aguante es comportamiento y es compromiso. También se asocia con el hecho de “tener huevos”. Esto quiere decir ser valiente y no dudar al entrar en conflicto directo, lo que comúnmente se conoce como “estar parado”, sin temor y mucho menos con cobardía.

Todas las barras bravas del fútbol colombiano, a raíz de la influencia argentina, se rigen bajo los códigos y referentes de la cultura del aguante. Esta lógica hace común a los mecanismos de organización, así como todos los procesos y actos performativos, asumidos como procesos de transformación del grupo y del individuo o como una actividad pública que influencia a otras personas (Turner, 1987, Goffman, 1959 citados en Lamberth). En ese sentido, se puede generalizar un modelo común de barra brava con el aguante como característica que la define.

El espíritu de lucha se maneja en ambos espacios a nivel deportivo y entre las barras. En su libro *El fútbol a sol y sombra* (1995), Eduardo Galeano plantea el fútbol como una representación simbólica de la guerra:

En el fútbol, ritual sublimado de la guerra, once hombres de pantalón corto son la espada del barrio, la ciudad o la nación. Estos guerreros sin armas ni corazas exorcizan los demonios de la multitud, y le confirman la fe, en cada enfrentamiento entre dos equipos entran en combate viejos odios y amores heredados de padres a hijos. El estadio tiene torres y estandartes, como un castillo,

y un foso hondo y ancho alrededor del campo. Al medio, una raya blanca señala los territorios en disputa, en cada extremo aguardan los arcos que serán bombardeados a pelotazos, y ante los arcos, el área se llama zona de peligro. En el círculo central, los capitanes intercambian banderines y se saludan como el rito manda. (Galeano, 1995: 9)

Esto lleva, como es de suponer, a abordar de nuevo el tema de la relación con la violencia. Estos comportamientos responden a distintas razones como: la apropiación territorial, los sentimientos de identidad hacia un grupo determinado, el amor a un equipo, la necesidad de darse a conocer en el contexto urbano como grupo, las pugnas por la dominación interna de tales grupos o también la emoción que supone y empuja a los hinchas a entrar o estar en medio de un enfrentamiento (Gómez, 2001:67).

La interacción violenta se mantiene como uno de los mecanismos para expresar la afición, pues esta afición cobra identidad con el juego deportivo (Silva, 2005: 83). En efecto, la violencia se usa para imponer orden, para que la gente no deje de alentar intensamente, para demostrar el poder de los parches. Los enfrentamientos entre barras de diferentes equipos han dejado muchos hinchas asesinados y otros en las cárceles, condenados. Es un odio motivado por el llamado a la guerra que se reafirma domingo a domingo, cantando en el estadio, que se lee pintado en las paredes de los barrios, calles y parques, en los baños del colegio o universidad. Un rechazo que se invoca profundamente en las relaciones y representaciones de las barras.

La lucha simbólica se extiende a una lucha territorial. Es así como los diferentes barrios de la ciudad, donde cohabitan subgrupos de las barras, se convierten en escenarios de disputa simbólica por medio de grafitis y disputa física cuando

ocurren encuentros (inesperados o acordados), en los que se propician enfrentamientos que desencadenan robos de banderas, entre otros.

De acuerdo con la exploración, las zonas de la ciudad donde ocurren mayores disputas entre hinchas de Millonarios (Comandos Azules Distrito Capital o Bluerain) y Santa Fe (La Guardia Albi-Roja Sur), así como parches de Nacional o América, son: Kennedy donde se enfrentan los parches Pesada Kennedy contra Frente Kennedy y Pillos. En barrios como San Cristóbal y 20 de Julio se enfrentan Bandola Norte, Banda Azzurra, Criters y Vagos contra Akd, Armada, San Blas y la Banda del León; en Villa Luz y barrios cercanos, los Pinzas, Pichos y Bluerain, contra MPS (Marihuaneros por Santa Fe) y Parche 10. En Bosa la Nueva Peste y Ramones contra Ultra Sur, Academia Bosa y Artillería. En los barrios del norte con la Cruzada Norte y 187 contra los Capos del Norte y Kilombo Norte.

Las unidades constitutivas de una barra brava

Esta campaña volveré a estar contigo.

El amor y la afición con facilidad ciegan los ojos del entendimiento.

Don Quijote de la Mancha

Las barras bravas presentan una organización jerárquica que determina las funciones de los integrantes en todas las actividades que se puedan realizar, como el uso de los símbolos (banderas, trapos, instrumentos) tanto en el barrio como en el estadio. Los símbolos son un recurso fundante de identidad y de prestigio local construido (Abarca y Sepúlveda: 2001) que reflejan sentidos de pertenencia y significados hacia el club. El gráfico a continuación representa la organización espacial de los subgrupos de la barra en el estadio:

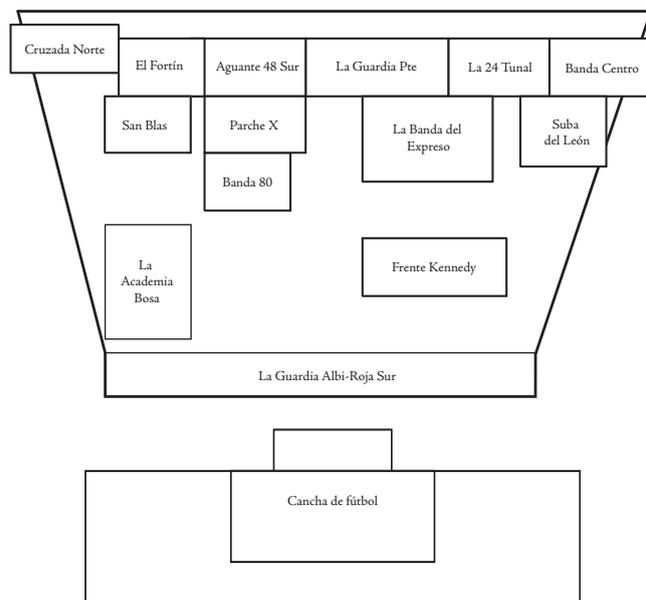


FIGURA 1. Organización espacial de la barra y sus subgrupos dentro del estadio.
La tribuna sur del Campín

Los símbolos y su función

Luego de abordar las características generales de la barra y de plantear algunos elementos que definen su comportamiento, la investigación se enfocó en observar y analizar las prácticas de la barra y los hinchas en el estadio, mientras transcurren los partidos de fútbol. El objetivo era transmitir la experiencia emocional que se vive al interior de la tribuna durante los diferentes momentos del partido, la salida, el gol, los cantos. Se realizó una descripción de todos los elementos que constituyen la fiesta del fútbol para indagar, de manera más detallada, sobre su valor simbólico y significado, pensando las prácticas desde un sentido ritual.

Cada tipo de ritual es un proceso pensado en el tiempo, cuyas unidades son objetos simbólicos y aspectos serializados de la conducta simbólica (Turner: 1980). Edmund Leach se refiere al ritual diciendo que «ante todo es un medio para comunicar ideas dentro de una colectividad» (Leach, citado en Rivera, 2005: 1).

El símbolo, la más pequeña unidad del ritual, y el ritual como conducta formal prescrita (relacionada con la creencia en seres o fuerzas místicas) es el punto de partida en muchos de los elementos referidos con relación a las barras bravas. Para el caso del escudo, representa a la institución deportiva en la que se incluyen equipo de fútbol, directivos e hinchas. Por otro lado, se encuentra el escudo de la barra (La Guardia Albi-Roja Sur) que adscribe a las personas (en su mayoría hombres entre 15 y 25 años), quienes asisten al estadio y se ubican en la tribuna sur del estadio El Campín.

El concepto de símbolo y ritual se toma a partir del planteamiento teórico de Victor Turner, quien dice:

Entiendo por ritual una conducta formal prescrita en ocasiones no dominadas por la rutina tecnológica, y relacionada con la creencia en seres o fuerzas místicas. El símbolo es la más pequeña unidad del ritual que todavía conserva las propiedades específicas de la conducta ritual; es la unidad última de estructura específica en un contexto ritual. Dado que este ensayo es básicamente una descripción y un análisis de la estructura y las propiedades de los símbolos, por el momento bastará que digamos, con el *Concise Oxford Dictionary*, que un “símbolo” es una cosa de la que, por general consenso, se piensa que tipifica naturalmente, o representa, o recuerda algo, ya sea por la posición de cualidades análogas, ya por asociación de hecho o de pensamiento. Los símbolos que yo observé sobre el terreno eran empíricamente objetos, actividades, relaciones, acontecimientos, gestos y unidades espaciales en un contexto ritual. (Turner, 1980: 21)

Acompañando estas prácticas rituales de la barra, encontramos los emblemas característicos que se ubican en la tribuna, de tal manera que esta se transforma en un espacio de guerra simbólica (Gómez, 2001: 34). El componente principal de una barra brava son los hinchas, sin embargo, hay elementos que cumplen una función de organización, identidad y pertenencia a la barra. Esos elementos también permiten que una barra se diferencie de otra, dando autorreconocimiento entre sus integrantes. Los participantes de la barra tienen ciertos estandartes que los representan, como un himno, una bandera, un escudo, un relato épico de viejas glorias, un título alcanzado, entre otras representaciones. Estas representaciones, para el hincha y el futbolero, se convierten en sus bienes más preciados, «bienes que hasta con la misma sangre se defienden» (Rivera, 2000).

Para el caso de las barras bravas, varios objetos representan la afición por el equipo y el sentido de pertenencia a la barra. En ese orden de ideas, dichos objetos son adoptados como símbolos. Se interpreta al símbolo como aquellas representaciones materiales o inmateriales que identifican a un grupo específico y que igualmente remiten a un significado común para todos los individuos de dicho grupo (Rivera, 2003). Algunos de estos objetos intervienen en la construcción de significados tanto a nivel individual como colectivo, la camiseta, las banderas elaboradas conocidas como trapos, los tatuajes, los instrumentos de percusión y cantos, así como los grafitis son los principales símbolos de las barras bravas.

Turner (1980) complementa su planteamiento refiriéndose a cómo el símbolo ritual se convierte en un factor de la acción social: el símbolo viene a asociarse a los intereses humanos, los propósitos, fines y medios. Para este caso, el hecho de adoptar la afición a un equipo de fútbol como un estilo de vida. Uno de los símbolos más representativos es el trazo. Este

cumple una función en la acción social como valor y principio de organización dentro del sistema total de interrelaciones entre los grupos y personas que componen la barra. La ubicación del trapo en la tribuna obedece a relaciones de poder dentro de la barra, ya que solo aquellos que pertenecen a parches reconocidos por su aguante pueden ser colocados. El trapo genera en los integrantes del parche una cercanía social y física, ya que debe ser custodiado y defendido en caso de un enfrentamiento, lo que contribuye a la organización.

Los símbolos se convierten en focos de interacción, pues los grupos se movilizan en torno a ellos, celebran sus cultos ante ellos (Turner: 1980). El símbolo representa una realidad de manera implícita (Durkheim: 1954). Asociado al concepto de símbolo se encuentra el de signo, que es definido por Turner como la expresión análoga o abreviada de una cosa conocida.

Sobre las propiedades de los símbolos rituales, Turner sugiere la propiedad de condensación, es decir, el hecho de que muchas cosas y acciones estén representadas en una sola formación. A esta propiedad Edward Sapir (citado en Turner, 1980) complementa que «los símbolos son formas sumamente condensadas de comportamiento sustitutivo para expresión directa, que permiten la fácil liberalización de la tensión emocional en formas consciente o inconsciente». Los símbolos están saturados de cualidades emocionales, impregnados por tipos de conducta y situaciones aparentemente muy alejadas del sentido original del símbolo.

Existen símbolos dominantes, pero su clasificación de acuerdo al significado se da de manera dispar. Sin embargo, todos los símbolos poseen cualidades análogas. Turner habla de la polarización del sentido en los símbolos: uno es el polo ideológico, asociado a normas y valores, que establecen una guía y control, así como unidad y continuidad de los grupos sociales. El otro es el polo sensorial, que obedece a las emociones,

impulsos y comportamientos surgidos a partir de la experiencia colectiva de los símbolos.

Los hinchas tienden a realizar manifestaciones de diferenciación, reivindicando su afición a un equipo y su rechazo hacia los otros seguidores, así como a los símbolos de otros equipos. En otras palabras, se constituye en un ritual de odio y amor. Este no es el único que realizan los hinchas, pues el hacer grafitis, dirigirse al estadio, y realizar salidas llenas de papel de periódico cortado en trozos, humo y música, son muestra de una fase de amplios procesos sociales. Turner (1980) define el papel del ritual como «una serie de medios por los cuales las personas acceden a despertar, canalizar y domesticar emociones fuertes como el miedo, el odio, la ternura y la pena» (11). La afición por el fútbol incluye acudir al estadio, esta actividad implica un gran contraste de emociones que son acentuadas con la dinámica ritual de aliento de la barra brava. Es un marco festivo que despierta en el hincha la pasión, a tal punto que ocurren eventos que desbordan la emoción y permiten liberar tensiones por medio de gritos e insultos hacia otros o simplemente manifestaciones espontáneas sin un receptor estrictamente definido.

Uno de los símbolos de mayor énfasis para este trabajo de investigación, ya que se constituye como un elemento sagrado para el parche, es el trapo. Es una bandera (con los colores del equipo o la ciudad) pintada por los integrantes del parche con el nombre de su agrupación o el nombre del barrio donde viven, con el escudo del equipo. Quienes conforman el parche y tienen el control de este símbolo lo llevan cada domingo al estadio y lo cuelgan en las barandas de las tribunas, afirmando partido tras partido su poder dentro de la barra, además de su incondicional apoyo y amor al equipo. Los trapos junto con el parche que representan van adquiriendo reconocimiento, en la medida en que viajan y mantienen enfrentamientos territoriales con parches de barras de otros equipos.

Por tal motivo, el trapo adquiere diferentes usos y significados, ya que tiene varias funciones, tanto al interior del parche, como también al interior de la barra. Según Morgana el trapo es el estandarte de cada parche, es el honor de cada parche, el hecho de que lo hagan ellos mismos. Ahora se ven unos muy bonitos, con lentejuelas, más elaborados. Además, por internet hay un ranking de los trapos más buscados. En primer lugar está el de “la Guardia Pte” y el de “Tanta Fe”.

Sobre el significado del trapo Carlos¹⁸ dice:

Un trapo es todo. Significa poder, respeto, territorio; es un símbolo de amor hacia un equipo, en este caso el rojo, representado en un trapo que muchas veces toca guerrarlo reguero¹⁹ para poder demostrar el control en los barrios. Hay unos que me gustan muchísimo, el más severo²⁰ es el de parche diez, tiene dibujadas llamas negras, rojas y blancas y el escudo de Santa Fe y Bogotá unidos, mitad y mitad. El que dice Tanta Fe²¹, el mensaje me encanta, el que dice primer campeón.

La apropiación y la pertenencia de estos barristas hacia sus emblemas es bastante radical. Se genera una “comunidad” de los miembros de la barra hacia sus símbolos, llegando a extremos de «jugarse la misma vida por defender la bandera de la barra» (Gómez, 2001: 35). De la misma manera, el trapo tiene una función frente a las otras barras bravas, más específicamente, con los parches que habitan en los mismos barrios, dándose una disputa territorial y simbólica, manifiesta en el uso de la violencia. En los barrios se dan las peleas en donde suele ocu-

18 Estudiante de grado undécimo, de 17 años, residente en el barrio Santa Librada en el sur de Bogotá.

19 Mucho, en la expresión verbal de los jóvenes barra brava.

20 Agradable, en la expresión verbal de los jóvenes barra brava.

21 Tanta Fe, cambiando el nombre del equipo “Santa Fe”, haciendo alusión al apoyo incondicional y a la ilusión de verlo campeón.

rrir el robo del trapo entre un parche y otro. El poseer y colgar el trapo es un mecanismo de consolidación para cada parche, ya que le otorga reconocimiento frente a la barra.

Hay trapos que contienen frases y dibujos que expresan la pasión: «Te sigo a dónde vas; no alcanzará la vida para alentararte; tuyo mi corazón, herederos de una pasión; comunidad santafereña; adicto a ti».

El trapo puede pensarse como un símbolo en el sentido de Geertz (1987), ya que es una representación de actividades, anhelos y creencias. A su vez, contiene significados y formulaciones tangibles de ideas. Más que una bandera, es el medio de expresión con el que los parches manifiestan su compromiso, tanto con el equipo (de seguir alentándolo), como con la barra (de defender los colores y el nombre del equipo en los barrios).

El trapo está muy relacionado con el marco festivo que se vive en el estadio, también interviene en organizar y consolidar la unidad de cada parche y de la barra en general. Los usos del trapo demuestran el respeto hacia una barra, también por la forma en que se moviliza y en que se utiliza para retar a las otras barras motivándolas a un combate. Esta práctica se evidencia en la siguiente canción, entonada fervorosamente en la tribuna por La Guardia Albi-Roja Sur, que quiere destacar ante los otros la gran valentía y la total disposición a luchar si es necesario:

Somos de la gloriosa banda santafereña
 La que toma moscato²², la que fuma vareta²³
 La que va caminando cuando llega al Nemesio
 Va mostrando los trapos
 Porque le sobran huevos

22 Moscatel es la marca de un vino tinto de alto consumo en la ciudad de Bogotá, especialmente entre los jóvenes.

23 Marihuana.

La camiseta es la piel: perspectivas individuales de auto identificación y pertenencia

La camiseta es un objeto de gran valor y de gran contenido simbólico para el barra brava. Uno de los cantos dice: «la camiseta es la piel» y esta se porta con orgullo. La adscripción a un grupo y la tenencia de una camiseta o una vestimenta denota una identidad particular, también es motivo de enfrentamientos, en los que se roban algunos de estos símbolos y se agreden causando heridas. Estos eventos generan cierto tipo de rencor donde las venganzas, desatadas por enfrentamientos iniciales, tienden a generar un número creciente de involucrados (Silva, 2005: 79).

Elkin²⁴, al hacer referencia a la camiseta, contaba: «La camiseta es la representación física del amor que siento por el equipo. Me la regaló mi abuela que es la persona que me hizo hincha; siempre antes de ponérmela besaba el escudo de la camiseta».

Durante la realización de las entrevistas, pude notar dos aspectos significativos que cada hincha recuerda sobre su relación afectiva hacia el equipo, estos son: la primera vez que fue al estadio y la primera camiseta que tuvo del equipo. Esta experiencia es particular y cada uno tiene una historia o anécdota que contar sobre esto. A diferencia del trapo, que representa el sentido de pertenencia del parche hacia el club y la barra, la camiseta simboliza el vínculo afectivo individual de cada hincha hacia el equipo, evoca, en la mayoría de los casos, recuerdos de infancia, así como toda la temporalidad asociada a los orígenes de la afición. Se trata, entonces, de una construcción subjetiva.

24 Estudiante universitario, residente del barrio Toberín (21 años), asiste al estadio desde los siete años.

Esto cuenta Nicolás, recordando su primera camiseta del equipo:

La primera camiseta era una muy pequeña, me la dieron cuando tenía como siete años, me la dio un tío, es muy sencilla, es hecha con un material deportivo, es de esas que se venden para niño, tiene solo el escudo, las mangas blancas y es roja, esa camiseta la quiero mucho. Me la tiré porque cuando empecé a ir a la Guardia y la fiebre²⁵ y todo, le escribí por detrás con marcador LGARS y pues no se ve muy bacana²⁶, pero igual es también recuerdo. Es mi primera camiseta, es un recuerdo de esos que uno tiene del primer amor, de esos que usted no cambia por nada, es un clásico, es un recuerdo como para un museo, ya no la utilizo porque me queda muy pequeña, ya se vería como raro.

La camiseta es el distintivo más representativo del equipo; varios elementos le otorgan una carga simbólica con la que se representan los significados del equipo para el hincha. En primer lugar, es la prenda que conforma el uniforme con el que los jugadores disputan los partidos, se asocia con los títulos obtenidos. De la misma manera, la camiseta lleva bordado el escudo del equipo, el principal referente. El escudo es la imagen que transmite los valores de la institución, tiene los colores, rojo y blanco, que también son el principio de diferenciación de un equipo y su respectiva hinchada con respecto a otros.

Morgana realiza una aproximación emotiva al significado de la camiseta para ella y de usarla cuando va al estadio:

Para mí la camiseta es la piel, es súper valiosa, mi camiseta me la regalaron de quince años, yo no me hallo yendo al estadio

²⁵ Manera común de referirse al estado de asombro y motivación frente la realización de una actividad o práctica.

²⁶ En la manera de hablar de los jóvenes, agradable.

sin la camiseta, me siento absurda, como si fuera médico y salgo sin mi estetoscopio. Es parte de mi cuerpo y la luzco con todo el orgullo del mundo y si (a los demás) no les gusta, pues que no me miren. El estadio es el santuario. Es como cuando los abuelitos se ponían la pinta dominguera para ir a misa, mi pinta dominguera es mi camiseta albirroja, también tengo otra camiseta que le hicimos en honor al enano²⁷, con unas niñas con las que formamos un equipo de microfútbol.

La camiseta como objeto simbólico materializa el amor individual de cada hincha, con sus sentimientos y manifestaciones particulares. Muchos cantan «ni la muerte nos va a separar, desde el cielo te voy a alentar», dando muestra de cómo tal amor hacia el equipo va a perdurar a través del tiempo. Muchos son hinchas debido a que sus padres, abuelos u otros parientes los indujeron a la afición. Del mismo modo, el hincha quiere transmitir ese sentimiento a sus hijos, llevarlos al estadio, enseñar los valores del club, su historia, siendo tal afición un legado de una generación a otra, esto se manifiesta en el trapo que dice «herederos de una pasión».

Del mismo modo, para Nicolás la camiseta será el elemento con el cual transmitirá a su descendencia todo el conjunto de significados que representa para él ser hincha.

Quiero guardarla y regalársela a mi hijo. ¡Claro! que siga mi dinastía, eso es otra cosa que uno como hincha cuida mucho o quiere mucho, para uno es un ideal que un hijo siga siendo hincha y uno pueda decirle que siga al equipo, que lo siga y que lo aliente, porque Santa Fe es la vida de la cuna al cajón.

27 Hincha barra brava de Santa Fe, asesinado en el sector de Galerías en junio de 2008 por un hincha de América. Tenía 28 años y era reconocido al interior de la Guardia Albi-Roja Sur, era líder del parche Ultra Bosa Sur.

Los cantos. Entre el amor incondicional y el odio acérrimo

En este aparte se citan algunos de los cantos más representativos al interior de la barra brava, es decir, aquellos que por su forma o contenido despiertan gran emoción en todo el colectivo durante los partidos.

Las agrupaciones de jóvenes que incluyeron los cantos y los gestos como manera de apoyar a los equipos dieron origen a las barras. En adelante, estos grupos empezaron a diferenciarse del resto de espectadores por su forma de asistencia al evento deportivo (Silva, 2005: 74). Las manifestaciones de violencia para hacer respetar el equipo, el uso de elementos para adornar la tribuna y los cantos son características esenciales de los grupos de hinchas organizados en todo el mundo, llámense barras bravas, ultras, torcida, *hooligans* o *firms*.

Los cantos son el medio de expresión más utilizado por los hinchas para alentar al equipo, al igual que el trapo, y, junto con los grafitis, son elementos creados en función de la identidad de las barra bravas. Estos conllevan la asimilación de un lenguaje común y propio dentro de estas comunidades, presentándose como un factor decisivo en la pugna de las barras bravas (Gómez: 2001: 52). El lenguaje que maneja la barra brava se constituye en un «capital simbólico» (Bourdieu: 1987), un recurso más en la conformación de la identidad de esta. Para el caso de los cantos, una de sus funciones es hacer que la barra se consolide y perdure. Los cantos son puestos en la escena social como mecanismo identitario, y de marcaje y defensa de la territorialidad (Clavijo: 2004: 18).

Los cantos se tocan en vivo, los encargados son los hinchas que forman el parche “La banda del expreso”, quienes se ubican en el centro de la tribuna. La banda musical está compuesta de hinchas que tocan instrumentos musicales, redo-

blantes, tambores, trompetas, granaderas y platillos, esto da paso para cantar a todo pulmón y también saltar.

En el estadio se canta para darle ánimo al equipo, también para liberar tensiones, esto lo explica Nicolás en el siguiente testimonio:

En el estadio me gusta mucho cantar, yo creo que si uno no va a eso mejor quédese en la casa viéndolo por televisión. Si uno no va a cantar de verdad y a expresarse, a gritar y a madrear²⁸ no hizo nada. Parte de lo que digo es desfogar esa energía, es eso. Es soltarla allá, es pegar el madrazo que usted no le pudo soltar al profesor que lo rajó la semana pasada o su jefe, o si usted está rayado²⁹ con algo, cantando y gritando se le olvida así sea por un rato. Claro cantar es súper importante.

Cesar Augusto Mendoza (2003), en su trabajo de investigación “Sin amarillo azul y rojo. Hacia una construcción de identidad en las barras bravas”, establece una clasificación de los cantos, de acuerdo con el texto de la página web oficial de River Plate *El canto es Folklore* sobre la importancia de los cantos para las barras bravas. En primer lugar, se encuentran los cantos “puros”, aquellos que tienen por objetivo dar aliento directamente al equipo y los jugadores, resaltan cualidades de la hinchada y suelen carecer de ofensas hacia los otros equipos. En segundo lugar, están los cantos “impuros” que descalifican y ofenden al adversario, acentúan la rivalidad, están cargados de ofensas y manifestaciones de odio e irrespeto. Finalmente, están los cantos “intermedios”, que mezclan los dos tipos anteriores, rescatando las cualidades del equipo y despreciando cualquier virtud del otro.

28 Decir muchas groserías.

29 Sensación de indisposición hacia algo o alguien, al realizar una actividad que no se quiere hacer.

Los cantos “puros” son de aliento, se enfocan directamente en apoyar al equipo en pro de la victoria, en hacer todo lo posible para obtener el campeonato y darle la anhelada alegría a la hinchada. Estos cantos, además de expresar el sentimiento hacia el club, también manifiestan la incondicionalidad de la barra brava de alentar y acompañar al equipo sin importar las circunstancias deportivas. El siguiente es un fragmento de un canto que sirve de ejemplo:

¡Eh! Dale, dale, dale rojo, ¡ah! que vamos a ganar
 Pongan huevos³⁰ el expreso
 Que tenés que ganar
 Esta banda esta re loca, la vuelta quiere dar
 En la buena yo te sigo dónde vas jugar
 En la mala te juro que nunca te voy a dejar.

Otro canto de la Guardia Albi-Roja Sur que se puede denominar como “puro” relata la historia de muchos hinchas que acompañan a su equipo desde temprana edad, es un canto que evoca recuerdos y transporta al hincha al pasado, a la primera vez que asistió al estadio, a la primera camiseta y al futuro, es decir, a obtener el anhelado título.

Cómo me voy olvidar cuando era chico y me traía mi viejo
 A ver al rojo campeón y sus jugadas de fantasía
 Quiso el destino el azar que fuera hoy su mejor hincha
 Y en una noche de alcohol nos moriremos de la alegría
 Es mi ilusión que seas campeón
 Sigo esperando esta suerte mía
 Estar con vos, una vez más
 Para la vuelta volver a dar.

³⁰ Poner alma, vida y corazón, esforzarse al máximo.

Por otra parte, los cantos “impuros” están cargados de insultos y palabras soeces, pueden ser dirigidos a diferentes sujetos que participan en el evento deportivo, es decir, en el campo de juego: jugadores, directores técnicos, árbitros. Fuera de estos son objeto de ofensa, también, la fuerza pública, personas que representan al gobierno distrital y, principalmente, la hinchada contraria. Estas frases de ofensas, mezcladas en la canción con frases que destacan la grandeza del equipo del cual se es hincha, van desde insultos compuestos de groserías y palabras despectivas («las gallinas son así, son la basura capitalina»), amenazas de muerte a toda la barra contraria («cuídate verde vos sos un comunero, cuídate azul vamos por vos primero» o «matar al diablo, quemar al gallinero, Santa Fe pongan huevos»), acusaciones de comportamientos asociados a la cobardía y la superioridad y debilidad de una barra u otra con respecto a enfrentamientos (con la música de “Se me olvidó otra vez”: «probablemente hoy corremos a Millonarios, por la 53 los cogemos a palo»).

Uno de los objetivos de los cantos es expresar el rechazo hacia los equipos y barras contrarias. En este sentido, los contenidos, cuando de atacar a las barras contrarias se refiere, se sustentan en la comparación con elementos que atañen a lo femenino o a lo homosexual. Se desvirtúa el carácter masculino de los contrarios, poniendo en entredicho sus comportamientos y satirizando todo cuanto estos hacen, sea en la tribuna o en cualquier otro lugar (Gómez, 2001: 51). El siguiente canto ejemplifica lo anteriormente referido:

Esa es la barra del gallinero,
Que son maricas y son muy ñeros
Y ponen culo aquí y ponen culo allá
Esa es la barra más puta que hay.

Sin embargo, como en el caso de Morgana, no a todos los hinchas le apasionan estos cantos denominados impuros, simplemente siguen sus letras pero no lo entonan con fervor: «Los cantos y los instrumentos hacen parte del carnaval, la murga, suena hermoso, espectacular una delicia, genial. No me gustan los cantos que hablan de matar, esos que de una manera indirecta se encargan de fomentar el odio».

Tomando la argumentación de Clifford Geertz (1987), los cantos de aliento y rechazo son asumidos como un símbolo, ya que aprehenden, formulan y comunican realidades sociales al interior de las barras bravas, entendiéndolas como estructura cultural. Los cantos expresan significados y evocan acontecimientos albergados en la memoria colectiva, dando sentido a la experiencia del hincha barra brava. Cantar hace perceptibles las representaciones individuales del hincha en el marco de integración que es estar en la tribuna. Las manifestaciones de rechazo hacia los otros pueden clasificarse como “sentimientos primordiales”, muestran la adhesión asociada a relaciones elementales como creencias, aficiones y el sentido de pertenencia a un grupo social.

Conclusiones

La construcción de un problema de investigación es un proceso que se amalgama entre la teoría y la práctica. Es en la retroalimentación de estas como la investigación se delimita y va tomando forma, de acuerdo a las categorías de análisis seleccionadas. La metodología utilizada permitió definir el qué y cómo se investiga, cómo se observa y cómo se clasifica. Del mismo modo, la metodología permitió definir la forma en que la teoría, proveniente de fuentes, va acomodándose a lo observado y viceversa.

A los hinchas los mueve la pasión. Por tal motivo, aproximarse de manera racional al sentimiento es relativo. Aún hay

mucho por decir sobre las personas que conforman las barras bravas, sobre todo, es importante dejar que ellos expliquen con sus palabras el sentimiento que los mueve por sus equipos. También hace falta observar y extraer más elementos que permitan entender cómo muchas de estas barras en su creatividad y su organización manifiestan un compromiso más profundo del que se puede observar en ciertos grupos políticos o religiosos.

El trabajo de investigación es un proceso que parte del planteamiento de la pregunta. Sin embargo, el enfrentamiento al campo, por medio de observaciones, cumple una función transformadora de los intereses preliminares de la investigación. La experiencia de trabajo de campo y la retroalimentación con el grupo de investigadores es una fuente de ideas complementarias aplicables al desarrollo de las tesis.

Referencias

- Abarca, H. y Sepúlveda, M. (2001). Barras bravas, pasión guerrera. Territorio, masculinidad y violencia en el fútbol chileno en F. Ferrández y C. Feixa, *Jóvenes sin tregua. Culturas y políticas de la violencia* (pp. 145-170). Barcelona: Anthropos.
- Alabarces, P. (comp.). (2003). *Futbologías: Fútbol, identidades y violencia en América Latina*. Buenos Aires: CLACSO.
- Bourdieu, P. (1987). Los tres estados del capital cultural. *Revista Sociológica*. Explorando en la Universidad. 2(5), pp. 9-17.
- Clavijo, J. (2004). Estudio de barras de fútbol de Bogotá: Los Comandos Azules. *Universitas Humanística*, xxxi(58), 43-59. Recuperado de <http://redalyc.uaemex.mx/pdf/791/79105804.pdf>
- Durkheim, E. (1954). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Buenos Aires: Schapiro.
- Galeano, E. (1995). *El fútbol a sol y sombra*. México: Siglo Veintiuno Editores.
- Geertz, C. (1987). *La interpretación de las culturas*. México: Gedisa.

- Gómez, G.** (2001). La violencia en el fútbol vista a través de las barras bravas (Tesis de pregrado de Sociología). Universidad Nacional de Colombia: Bogotá.
- Lamberth, Susan.** The Anthropology of Performance. Recuperado de: http://www.indiana.edu/~wanthro/theory_pages/performance.html
- Máximo Pimienta, C.** (2003). Torcidas organizadas de fútbol, Identidade e identificações, dimensões cotidianas. En P. Alabarces (comp.), *Futbologías: Fútbol, identidad y violencia en América Latina* (pp. 39–55). Buenos Aires: Clacso.
- Medina, F.** (1996). Al calor de la jugada el fútbol, signos y símbolos. *Boletín de Antropología*, (10), pp. 27-63.
- Mendoza, C.** (2003). Sin amarillo azul y rojo hacia una construcción de identidad en las barras bravas CADC y LGARS (Tesis de grado de sociología). Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.
- Rescasens, A.** (1999). *Diagnóstico antropológico de las barras bravas y de la violencia ligada al fútbol*. Facultad Ciencias Sociales, Universidad de Chile. Recuperado de <http://www.facso.uchile.cl/publicaciones/biblioteca/docs/libros/barras.pdf>
- Rivera, O. F.** (2004). *Identidades locales y barras bravas* (Tesis de pregrado de sociología). Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.
- Rivera, J.** (19-22 de julio, 2000). El fútbol, fiesta, guerra simbólica y guerra materializada. *IX Congreso de Antropología en Colombia*, Popayán.
- Rivera, J.** (2003). *Gol Eterno: El partido de fútbol más que noventa minutos, toda una vida de pasión y etnografía*. Medellín: Universidad de Antioquia.
- Rivera, J.** (2005, junio). El partido de fútbol como ritual. *Efdeportes Revista digital*. Recuperado de <http://www.efdeportes.com/efd85/ritual.htm>
- Silva, N.** (2005). Juventud violencia y deporte en las barras bravas (Tesis de grado de antropología). Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.
- Turner, V.** (1980). *La selva de los símbolos*. Madrid: Siglo XXI.

Autores

Myriam Jimeno. Doctora en Antropología de la Universidad de Brasilia. Antropóloga de la Universidad de los Andes. Es profesora titular del Departamento de Antropología de la Universidad Nacional de Colombia e investigadora del Centro de Estudios Sociales (CES). Estudia la relación entre cultura, conflicto social y acciones de violencia, para lo cual conformó el grupo de investigación Conflicto social y violencia, adscrito al CES. Desde el 2009, inició el estudio de los procesos culturales que inciden en la recomposición subjetiva y de grupo de quienes han sufrido acciones de violencia política. Trabaja, en particular, en el caso de una comunidad pluricultural en el Cauca (sur occidente de Colombia) que en 2001 sufrió una masacre a manos de un grupo armado de “paramilitares”. Ha trabajado sobre las relaciones interétnicas, en particular sobre las transformaciones históricas de la política estatal indigenista.

Ángela Castillo. Antropóloga de la Universidad Nacional de Colombia y estudiante de maestría en Geografía de la Universidad de los Andes. Es investigadora de los grupos de Conflicto social y violencia y Estudios afrocolombianos del Centro de Estudios Sociales (CES) de la Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad Nacional de Colombia. Su trabajo se ha enfocado en el estudio de los mecanismos culturales que permiten a las personas recomponerse después de eventos violentos. Ha trabajado con comunidades víctimas de violencia en el departamento del Cauca y sobre la reconstrucción de memoria histórica y violencia.

Daniel Varela. Antropólogo y estudiante de maestría en Antropología Social de la Universidad Nacional de Colombia. Es investigador de los grupos Conflicto Social y Violencia y Estudios Afrocolombianos del Centro de Estudios Sociales (CES) de la misma universidad, donde adelanta investigaciones sobre las estrategias de recomposición social de un grupo de víctimas de la masacre del Naya (Cauca) y sobre la historia de los conflictos entre la gente negra del río San Juan (Chocó) y la compañía minera Chocó Pacífico a lo largo del siglo xx.

María Jimena López. Antropóloga de la Universidad Nacional de Colombia, estudiante de la Maestría en Estudios Políticos del Iepri en la misma universidad y miembro del grupo de investigación Cultura, Violencia y Poder del Iepri. Su investigación se ha centrado en la relación género, conflicto armado y paramilitarismo, además de trabajar en el tema de movimientos sociales, desarrollo y altermundialismo en América Latina. Actualmente, desarrolla su investigación sobre acción colectiva no-violenta, etnicidad y conflicto armado en el sur del Valle y norte del Cauca.

Cristian Camilo Triana. Sociólogo de la Universidad Nacional de Colombia. Fue colaborador del estudio “Comportamiento Sexual y Prevalencia de VIH en Hombres que tienen Sexo con Hombres” a cargo del Fondo de Población de Naciones Unidas en el año 2010. Ha participado en dos ocasiones en el proyecto “Fiesta de la Lectura” del Instituto Colombiano de Bienestar Familiar (ICBF), articulando procesos de integración social alrededor del vínculo con la lectura y la literatura para la primera infancia. Se ha desempeñado como entrevistador de encuestas

por muestreo y recolección de información, en proyectos de investigación con poblaciones en condición de vulnerabilidad. Actualmente, reside en Santiago de Chile, trabajando en proyectos relacionados con la promoción de la lectura en el marco del Plan Nacional de Fomento de la Lectura “Lee Chile Lee”.

Johanna Wahanik. Politóloga de la Universidad Javeriana y Antropóloga de la Universidad Nacional de Colombia. Se ha formado en el campo actoral y teatral en escuelas como El Tecal, la Red Distrital de teatro de calle de Bogotá, Estudio Babel y Varasanta, entre otras. Ha sido docente universitaria e investigadora en los campos de Antropología filosófica y Antropología médica en la Universidad Nacional de Colombia, la Universidad de la Sabana, la Universidad Católica de Colombia, la Universidad Militar Nueva Granada y el grupo Cuerpo, arte y sanación. Su trabajo se ha enfocado en los temas de resignificación y sentido de vida en los procesos de duelo, reparación de víctimas, proyectos vitales, procesos de salud y enfermedad y la función del arte en los mismos, temas que trabaja a través de herramientas de investigación-creación en literatura, teatro, cine y televisión.

Jimena Trujillo. Antropóloga de la Universidad Nacional de Colombia. Obtuvo la beca por mérito académico en 2005. Tiene experiencia como consultora en métodos alternos para la resolución de conflictos y en capacitación y desarrollo social. Es estudiante de la Maestría *Conflict, Governance and Development* de la Universidad de York, Reino Unido. Es miembro de los grupos de discusión “*United Nations Association*” e “*International Development Society*”, de la Universidad de York.

Sandra Liliana Murillo. Antropóloga de la Universidad Nacional y Comunicadora Social de la Universidad Central. Se ha desempeñado como asesora de grupos comunitarios en Belén de los Andaquíes (Caquetá), como responsable de comunicaciones durante la Cátedra Manuel Ancizar “Colombia: migraciones, transnacionalismo y desplazamiento” y como auxiliar de investigación del proyecto de “Revisión Histórica de los derechos de la población LGBT en Bogotá”, en la Universidad Nacional de Colombia. Fue investigadora del Proyecto de Inventario de Patrimonio cultural de la Localidad Sexta de Tunjuelito en Bogotá y editora de la *Revista Voces de Mujeres*, del proyecto “Mujeres Sembrando Cultura”, coordinado por el Consejo Distrital de Cultura de Mujeres y otras entidades.

César Fernando Torres. Antropólogo de la Universidad Nacional de Colombia. Sus intereses académicos se centran en las identidades urbanas, el desarrollo sostenible y el crecimiento económico. Fue integrante del grupo de investigación Subjetividades sociales en la Universidad Nacional de Colombia. Su investigación de grado, en torno al fenómeno de barras bravas en Bogotá, muestra un enfoque que rescata la función simbólica de los objetos representativos de estos grupos.

Marco Julián Martínez. Antropólogo de la Universidad Nacional de Colombia. Investigador del Grupo Conflicto Social y Violencia del Centro de Estudios Sociales (CES) de la Universidad Nacional de Colombia. Está interesado en el estudio del Estado, el gobierno, el cambio sociocultural y la antropología en la contemporaneidad. Con experiencia en investigación sobre familia, sexualidad, género y derechos, y en la imple-

mentación de políticas públicas sobre relaciones de género, interculturales y de diversidad sexual.

Ana Mercedes Sánchez. Antropóloga de la Universidad Nacional de Colombia. Ha estado vinculada al Movimiento Nacional de Víctimas de Estado (Movice).

Etnografías contemporáneas. Trabajo de Campo

FUE EDITADO POR EL CENTRO DE ESTUDIOS
SOCIALES (CES) Y EL CENTRO EDITORIAL
DE LA FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS DE
LA UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA.

EL TEXTO FUE COMPUESTO

EN CARACTERES

ARNON, GARAMOND Y JENSON.

SE TERMINÓ DE IMPRIMIR

EN XPRESS, EN BOGOTÁ, EN DICIEMBRE DE

2012.

