

## VOCES DESDE EL SEPULCRO: TERROR, ESPACIO Y ALTERIDAD EN LA GUERRA COLOMBIANA<sup>1</sup>

Alejandro Castillejo Cuellar  
Profesor Asistente  
Departamento de Antropología  
Universidad de los Andes  
[acastill@uniandes.edu.co](mailto:acastill@uniandes.edu.co)

### Abstract

En este texto se exploran las relaciones entre el silencio, el espacio, la memoria y la violencia pero en el contexto del desplazamiento forzado en Colombia. Examino la *resonancia* que ciertos eventos, como la constitución de una cartografía imaginaria de la muerte, tienen en la forma como Ana, una desplazada del Norte del País, reformula las directrices del mundo de la vida, es decir el dominio de las interacciones cara-a-cara con el *otro*, y las articula a través de una voz. Para tal efecto divido el documento en dos partes: por un lado, ¿qué pasa con la experiencia de los seres humanos en medio de la más brutal colonización por el terror? Segundo, ¿cómo se reconstruye su sentido y cómo es posible que una campesina colombiana haga inteligible lo que de otra forma podría ser ininteligible?.

Permítanme comenzar este texto citando las palabras de Ana, una mujer que ha sido desplazada de diferentes *lugares*, en las que evoca su existencia luego de haber sido expulsada de su territorio por un escuadrón armado: **“A mi no me gusta estar *aquí*, ya no tenemos nada, ni somos nadie. [N]o podemos hacer nada, solo esperar a ver si nos mandan a *algún lado*.”**<sup>2</sup> Esta frase, que además de hablar de la impotencia en cuanto al presente y la incertidumbre en cuanto al futuro, es una referencia al *lugar* desde donde Ana articula su vida. En este texto quisiera examinar la resonancia que ciertos eventos, tales como la configuración de “espacios de la muerte,” tienen en la reformulación que

---

<sup>1</sup> Quiero agradecer a mis colegas del Solomon Asch Center for Study of Ethnopolitical Conflict, University of Pennsylvania, el Grupo de Investigaciones sobre Desplazamiento, Central European University, Budapest, los miembros del Centro para la Paz y la Memoria, Cape Town, Sur Africa, el Centro Transregional de Estudios sobre la Democracia, New School for Social Research, el Instituto Polaco en Cracovia, Polonia, y, en su momento, a los participantes del seminario “Nuevas Perspectivas del Conflicto en Colombia” University of Wisconsin-Madison, por sus comentarios sobre temas relacionados con este texto. Fondos para esta investigación provinieron de Colciencias y el Instituto Colombiano de Antropología e Historia.

<sup>2</sup> Todos los testimonios citados en este texto, excepto aquellos que explícitamente provengande otras fuentes, provienen de entrevistas realizadas por el autor.

Ana hace del mundo cotidiano, es decir, el universo que se constituye a través de las relaciones cara-a-cara con el *otro*. Un mundo inmerso en la ambigüedad y producto de la colonialización del terror, en donde las directrices que organizan el mundo de la vida cotidiana son desarticuladas dramáticamente. Mi intención es, en particular, explorar las redes de sentido y acción mediante los cuales estas *zonas* se entretajan en el texto del terror a través de la mediación de las palabras. Para tal efecto, quiero cambiar la *escala de la mirada*, o lo que yo llamaría las tecnologías de percepción, sobre “la violencia” en Colombia. En este ejercicio de re-calibración, espero mostrar una idea diferente de la complejidad de la guerra en Colombia. Como cualquier tecnología, esta implica una serie de posibilidades u horizontes de interpretación así como de limitaciones. Quisiera también, y de antemano, ofrecer disculpas, si es el caso, por lo gráfico de algunas imágenes que usaré en este texto. Siento que es una forma de desarticular la distancia cognitiva y profiláctica que nuestras vidas y, en general, nuestros textos tienen con respecto a las experiencias de *otros*.

## I

Muchos relatos de campesinos desplazados, una vez llegados a las ciudades, son nostálgicas remembranzas del terruño y la cotidianidad apacible de sus vidas: el cultivo, la chagra, la gallina pavoneándose por la casa, el perro – hoy seguramente flacuchento y desamparado – son algunos de los personajes en estos testimonios. Estos relatos hacen referencia a un periodo en el cual la vida campesina es sinónimo de felicidad y frugalidad, en la que la persona siempre – visto retrospectivamente – se encuentra rodeada por *otros* significantes, de quienes ella sabe qué esperar en la

mayoría de las circunstancias. Ciertamente, la vida se inscribe en el lienzo de memoria con los rastros de la cercanía y la claridad, a través de la conformación de una biografía compartida que se sedimenta a lo largo de muchos encuentros y desencuentros. Estas articulaciones del pasado, sin embargo, parecen oscurecer las complejidades emocionales y las difíciles condiciones de existencia que abruman a los grupos marginados en Colombia. Retrospectivamente, esos momentos, para usar una paráfrasis de cuño probablemente Derrideano, son *ausencias elocuentes* a través de las cuales otras formas de presencia son evocadas. A pesar de su pobreza inimaginable, Ana se ve a sí misma durante ese periodo como un habitante del paraíso, de la naturaleza. A mi modo de ver, lo que estas narraciones evocan no es propiamente el pasado, ciertamente idealizado, sino la intensidad negativa de aquello que, en el momento mismo de su presencia repentina e inmanejable, sobrepasa todas las posibilidades de la experiencia vital, y como en un juego de comparaciones, se convierte en centro interpretativo. El terror, en sus intensidades más descomunales, donde se superpone lo mismo con lo otro, donde cohabitan lo familiar con lo extraño, lo *unheimlich*, es como un hueco negro, cuya fuerza gravitacional es tan enorme que termina por absorber, por así decirlo, todas las percepciones del pasado.

Esta narrativa de coexistencia idílica es, como lo he sugerido, interrumpida por recuerdos de asesinatos específicos, y por la aparente “ritualidad” de la muerte, que a su vez genera otras formas de des-ritualidad. La amenaza permanente, y la lenta y continua acumulación de miedo, al igual que la incertidumbre, alcanzan su insoportable intensidad con la masacre y la tortura colectiva. En efecto, el asesinato selectivo, en

tanto una forma de negación al igual que de re-configuración de lo Otro - es desencadenado por la "visión escópica" del asesino (Feldman, 1998:87; Castillejo, 2000: 160). Desde el mundo que él mismo habita y delimita a través la mirada como instrumento, las víctimas potenciales son articuladas en su lenguaje - la cristalización de dicha mirada - no como seres humanos, sino como criaturas que hacen parte de un universo clasificatorio diferente en donde se trastoca *estratégicamente* el orden del mundo. ¿No fue acaso la circulación de esta noción de desorden estratégico, a través de los medios de comunicación por ejemplo, y bajo ciertas condiciones históricas, lo que permitió legitimar genocidios como el de Rwanda? A través de prácticas diarias de terror y vigilancia, Ana es forzada a habitar, de forma unilateral, un lenguaje diferente, y por lo tanto, un mundo distinto. En ese universo, como lo ha afirmado el psicoanalista James Glass con relación al Holocausto, "No veo mis acciones hacia *el otro* como violentas, ni como un asalto al cuerpo humano, porque *el otro* no posee propiedad humana" (Glass, 1997:120).

La llegada del escuadrón es advertida por la *aparición*, casi fantasmal, de cadáveres mutilados, de cuerpos y cabezas empaladas en la orilla de las polvorientas carreteras, abandonados a la intemperie, conformando las fronteras de ese territorio indecible que es el mundo de los muertos. A estos cuerpos se les ha querido inscribir un nuevo texto. Reclasificar es como suprimir el pasado, reinventando uno nuevo a través de una *ecología de miedo*. El *otro* parece valer más muerto que vivo. Al instaurar estas formas de negación, en su sentido literal, los escuadrones de la muerte modelan y refuerzan un universo en el cual las diferencias entre lo mismo y lo otro, entre lo

familiar y lo extraño, y entre el amigo y el enemigo son dramáticamente desdibujadas. Incluso, el mismo abandono del cuerpo muerto, nos muestra un mundo “desordenado” donde las mediaciones rituales, como el paso del mundo de los vivos al de los muertos o el proceso del duelo, han sido prohibidos en la práctica por el escuadrón. El cuerpo yace ahí, inerte, como una rasgadura más de la tierra.

Estos espacios de muerte son zonas donde reina la ambigüedad e impera la imposibilidad del reconocimiento. Como venía diciendo, en esta ecología de la invisibilidad, algunas modalidades de asesinato parecen guiarse por una instrumentalidad casi elemental, en la que el campesino es estratégicamente reclasificado dentro de un orden orgánico y doméstico diferente, y cuyo destino es ser devorado tras ser asesinado con precisión casi ritual. He aquí un par de ejemplos, tomado de una serie de testimonios recolectados hace algún tiempo en el norte del país. Luego de escapar de la muerte, un habitante de la región del Darién recuerda las palabras de un miembro de un escuadrón armado – mientras éste liquidaba a quien él denominaba un *colaborador* - al referirse a su próximo viaje de cacería: **“Ellos dijeron que iban a ir a Panamá porque tenían varios *cerdos engordando*.”**

El cuerpo surge como un artefacto político, un símbolo misterioso entretejido en el texto de la violencia: **“Algunas de las víctimas,”** asegura un científico forense, **“tenían su propio pene puesto en su boca y parece que, al menos uno de ellos, tenía su abdomen abierto con machete mientras aún estaba consciente. Todo esto sucedió en el matadero”** (Pérez *et al.*, 1998: 46)

La persona fue acusada de ser un espía y un homosexual, simultáneamente. Es este tipo de negación lo que transforma la configuración del espacio social, y reviste con un contenido diferente los lugares, personajes y relaciones *colonizadas por el terror*. Los campesinos amenazados son reclasificados, mantenidos cautivos, y finalmente eliminados en el *matadero*, una inmensa red de espacios interconectados por una instrumentalidad devastadora. En cuanto a los supervivientes, ellos se ven como moradores de un mundo habitado por criaturas siniestras, un mundo de seres en pena, abrumados por la extrañeza y la imposibilidad del reconocimiento. No son solamente los horizontes de sentido que organizan la vida diaria los que se ven transformados radicalmente por el terror, sino que, en la propia producción de una espacialidad diferente a raíz de la guerra, los sobrevivientes resemantizan el mundo sobre la base de un acervo colectivo de sentido.

Para ver esto, sería importante explorar algunas asociaciones alrededor de las cuales Ana, por ejemplo, redefine su universo fenomenológico como siniestro, reconstituyendo el sentido de los "lugares" y los "sujetos," asignándoles - y al espacio social en tanto tal - una serie de características. Este proceso de configuración del espacio social no solamente es una estrategia para hacer inteligible lo que de otra forma sería ininteligible, sino que a la vez constituye uno de los vectores que define el espacio desde donde ella se localiza para hablar. A la ambigüedad y a la extrañeza de los espacios del terror, Ana responde con una teosofía - es decir, una teoría que explica el origen del dolor colectivo - basada en una concepción particular del mal y del papel de la violencia. Sin embargo, antes de entrar a mirar más de cerca la naturaleza de esta

teosofía, además de los espacios de la muerte, hay otros vectores que delimitan el *lugar* desde donde Ana articula su experiencia traumática como desplazada. Son aquellos discursos que la *localizan* en determinados sitios y que, como el terror, determinan también sus propias articulaciones y las formas como ella se concibe o se desconoce a sí misma.

Permítaseme entonces agregar otro registro más a la voz de Ana y al lugar desde donde habla, sugiriendo como parte de su contexto de enunciación las representaciones que los medios masivos de comunicación hacen de las zonas de guerra en Colombia. Podríamos hablar de otros discursos igualmente, como el humanitario o el legal, pero el de los medios me parece apropiado por cuanto las representaciones del desplazamiento que en ellos circulan tienen un carácter masivo, generando una serie de posturas colectivas que oscilan entre el paternalismo, el humanitarismo light, o el rechazo. En general, al realizar una semiótica de los medios informativos, los espacios de la guerra política (aunque en la práctica este término goce de cierta vaguedad, ya que nuestra propia subjetividad es, ciertamente, uno de esos lugares) son definidos exclusivamente - como es de esperarse - bajo los signos de la muerte. Desde este punto de vista, estos son sitios donde la "barbarie" rige a sus anchas, distante - en el tiempo y en el espacio - del llamado mandato civilizado de la ley. Pero el mundo "bárbaro" también es un mundo "primitivo" donde la "irracionalidad" vaga libremente. La barbarie es, en cierto modo, un flash back a un tiempo aparentemente olvidado, a los comienzos caóticos y animalísticos de la humanidad, y es percibida como una especie de contemporánea del pasado. Los artículos periodísticos representan estos espacios de muerte y quienes los

habitan, bajo el signo de la “irracionalidad,” en clara oposición a un mundo creado bajo el mito del contrato social y encarnado en las instituciones concretas del Estado. Al representar “la violencia” en esta forma, un cierto grupo de intermediarios, desde periodistas hasta analistas, configuran y refuerzan una distancia profiláctica que confina la violencia al *otro mundo*, exiliada, en la periferia de la razón. Se podría uno preguntar si este mismo problema no afecta también las diferentes teorías de la violencia y sus orígenes. En las redes de sentido y acción que definen estas extendidas zonas de guerra, todos los habitantes son, en algún grado, imaginados como bárbaros: algunos de ellos serán asesinos “irracionales,” mientras que otros son simplemente “cerdos” que chillan en el momento mismo de su muerte. Al desplazarse, Ana se convierte en una metonimia del mundo “bárbaro” que deja atrás, pero que encarna con su presencia misma. Este paso desde el *otro mundo*, esta mutación ontológica que se le imputa, y que se cristaliza en los mismos discursos sobre el desplazamiento forzado, determina las maneras como ella se inserta en la ciudad, los mecanismos que busca para afianzar su invisibilidad, y las formas como ella se ve a sí misma. Ana nos “habla” desde un mundo que se ha bifurcado, pero que al mismo tiempo es el producto de una convergencia: ella nos habla desde los espacios de la muerte, ese “no-lugar” existencial desde donde, en el ámbito de la vida cotidiana, reina la alteridad radical, esa ausencia de reconocimiento. Pero al mismo tiempo, ella nos habla (o mejor dicho, es forzada a hablar) desde aquellos sitios a los que – preciso por venir del *otro lado* – ha sido, si se quiere, confinada: al de la “patología,” la “locura” o la “barbarie.” Aunque esta es una idea interesante que amerita un desarrollo independiente, en este texto, por razones de



tiempo, solo quisiera recalcar la existencia de ese espacio particular de confinamiento como uno de los elementos que determinan los contenidos de lo que Ana articula cuando afirma “**no me gusta estar aquí, ya no tenemos nada, ni somos nadie. [N]o podemos hacer nada, solo esperar a ver si nos mandan a algún lado.**” Para terminar, quisiera volver al problema de la configuración del espacio social y sus diferentes registros de sentido en el momento anterior al “confinamiento” disciplinario producto del desplazamiento al que hice referencia.

## II

Ana - no solamente en tanto habitante de un universo “caótico” e “irracional,” sino también como alguien sobre quien el uso de ciertas tecnologías del terror ha dejado una huella indeleble en su memoria - ve cómo su mundo, volviendo al problema de su inteligibilidad, es invadido por fuerzas satánicas. Por medio del recurso a este núcleo, ella trata de explicarse a sí misma las razones del dolor humano, su teosofía personal, por decirlo así. En sus relatos, el problema del mal es planteado en una forma particularmente evidente. “Fuerzas oscuras,” repentinamente y sin aviso, atacan a campesinos y aldeanos indefensos. Las imágenes de cadáveres arrastrados sobre el suelo, asesinados ante los ojos de sus familiares, aparecen permanentemente. Su narrativa, y el mundo que ella nos describe, es una especie de viaje al reino despótico e “ingobernable” del mal, donde la proximidad de la muerte rompe con cualquier concepción preestablecida del *otro familiar*, alguien, como lo he dicho, con quien se ha construido una biografía compartida. En este sentido, la idea, y en última instancia, la experiencia de la *maldad* también está estrechamente relacionada con la de la *enfermedad*:

la violencia es también - y especialmente - una enfermedad. La maldad es una especie de enfermedad moral, si se quiere. Cualquiera que genere violencia, produce un tumor en el cuerpo político. Tal vez por eso es que en Colombia el desplazamiento forzado es percibido por algunos como un tumor social, y por otros como un signo de la maldad que impera en estos tiempos de comienzos de milenio. El mal, los lugares y los nombres con los que se asocia, sus hedores mefíticos, y toda una gama de experiencias sensoriales asociadas a la impureza, la polución y la depuración, definen este universo donde lo familiar y lo extraño se yuxtaponen: Ana recuerda, **“Él ha matado a mi hermano, su hermano, mi primo. Está matando a la gente que él conoce. Vivir aquí es como vivir en el infierno, no se respira aire puro a pesar del hecho de que vivimos en una montaña.”**

Pero es precisamente la ausencia de un rostro en la maldad (aunque ella tenga su propia lógica de acción) y la imposibilidad de su reconocimiento, lo que la hace existencialmente aterradora. Al igual que la muerte, la maldad aparece de repente y frecuentemente sin previo aviso. Su forma corporeizada cambia permanentemente y se *transmuta* una y otra vez, casi *ad infinitum*. Aparece hoy como *Rambo*, mañana como *Tigre* o *Drácula*, el “chupador de sangre.” Pero tal vez, parte de su realidad más aterradora, radica en la ausencia de un rostro real y reconocible. Bien sea porque pudo adquirir el rostro de un *otro* íntimo - es decir, lo familiar escondiendo lo no familiar - o bien porque la maldad podría ser una forma de alteridad radical, una forma de lo extraño radical, incompresible, casi insible. El mal encarna una ambigüedad que lo hace aún más difícil de “capturar,” de asir, tanto en el sentido militar como desde el

punto de vista de la experiencia fenomenológica. Este problema del reconocimiento perpetúa aún más la experiencia del terror. Ana la recuerda de la siguiente forma: **“Cuando Tigre mata a alguien, corta un pedazo de carne fresca de la persona y la mastica. Siempre toma el cuchillo y dice ‘Aquí estoy.’ Así que vamos a tener carne fresca esta noche.”** Este es un universo donde las categorías de diferenciación, y los vectores que organizan el mundo de la vida son borrados. Los perpetradores son una multitud sin rostro, *hombres* come *hombres*, en la medida en que sea una categoría en la cual la distinción entre el “enemigo” y el “amigo” es una confusión. La falta de definición - su posibilidad de multiplicar o combinar diferentes rostros en una - es frecuentemente hallada en testimonios bajo la forma “y un día un grupo de sujetos *uniformados* llegó, y (...).”

Para los campesinos, la “violencia” también es percibida como una fantasmagoría, como una entidad no humana que se mueve rápidamente, casi desapercibida, buscando la próxima víctima. El signo experiencial de ese “fantasma,” y de su proximidad, es el miedo, y el terror: miedo de no reconocerlo, o lo que es peor, de reconocerlo en todas partes; miedo a su brutalidad, y miedo de sentirse culpable en un lugar donde todos los habitantes son potencialmente culpables. Es un miedo colectivo que parece no tener límites. Así, este universo está también habitado por “apariciones malignas” que controlan y vigilan la vida de quienes los perpetradores han llamado “gallinas” o “cerdos.” Los campesinos son, literal y figurativamente hablando, “cazados” como “presas” en el monte. Los pueblos son entonces convertidos en

“pueblos fantasma,” en el doble sentido de la frase: pueblos abandonados y vacíos, y pueblos habitados por fantasmas y por apariciones.

Un ejemplo podría ser útil no solamente para clarificar lo que he presentado hasta aquí, sino además para evidenciar la inmensa distancia cognitiva que nos separa – a algunos colombianos – de la experiencia del terror. Estos universos, estos espacios de la guerra, están tan invadidos por las “fuerzas oscuras,” por la maldad y lo demoníaco que el temor a los fuegos del infierno es también una posibilidad, en un sentido estricto. Tras la explosión de una carga de dinamita en un oleoducto, realizada por un grupo armado, donde más de 50 personas murieron calcinadas, la imagen del sitio parecía una escena de la caída del mundo luego del advenimiento del mal, la encarnación más despiadada de los sueños más oscuros del Bosco. Los niños y los marranos corrían de un lado al otro, me informó un testigo, envueltos en llamas sin que nadie pudiera hacer nada, mientras sus padres, atrapados en medio de cuadras de fuego, observaban impotentes a sus hijos siendo consumidos vivos por las llamas.

Pero lo más increíble no es esta imagen, la cual es, de por sí, devastadora: **“Se encontraron muchos cuerpos calcinados, niños y adultos. [N]unca había visto eso. Pero lo que más llamó mi atención,”** recuerda durante una conversación un agente del Cuerpo Técnico de Investigaciones, **“es que varios de ellos habían sido encontrados arrodillados con los brazos abiertos hacia el cielo, como si estuvieran alabando o rezándole a Dios. Y según lo que algunas personas del pueblo me dijeron, cuando**

**oyeron la explosión y vieron el fuego y las llamas extenderse, todos pensaron que era el día del Juicio Final.”<sup>3</sup>**

Infortunadamente, en este escenario, es posible encontrar elementos que vinculan y yuxtaponen, por una parte, las formas en que el mal opera, y por otra, la escalofriante idea de morir quemado vivo, como mártires ascetas en busca salvación. Sobra decir que la forma en que los cuerpos masacrados son abandonados en algunas partes del campo, bien sea arrojados a un río o quemados, inmediatamente nos recuerda la imagen de *hombres* purificando la tierra a través de la meditación de fuego y agua. En Colombia, la instrumentalidad técnica de la muerte también tiene un registro religioso aún inexplorado.

Por último, la muerte y el miedo también rebautizan los espacios donde los campesinos viven, asociando asesinatos atroces con nombres que configuran una cartografía imaginaria de terror: Campo Santo, Cementerio, y Purgatorio, entre otros, son algunas de las maneras como la muerte se nombra. Pero, además de esta resemantización del espacio social, también hay otros sitios que son vividos como espacios donde los muertos y los vivos literalmente coexisten (aquí también hay otra ruptura ritual). En el caso al que me referiré a continuación, es el universo abyecto y fantasmagórico lo que realmente reformula las relaciones que la persona establece entre la vida y la muerte (aunque hay circunstancias en donde las dos parecen confundirse). Aquí, los vivos se mezclan con los muertos en un lugar donde las cosechas de café y las

---

<sup>3</sup> Entrevista a una agente del CTI que participó en el levantamiento.

masacres definen el espacio. Ana recuerda cuando trabajaba en uno de estos sitios, donde también había sido cometida una masacre:

**“(…) [U]n amigo tuvo una vez un extraño problema en Monte de los Olivos, la antigua finca la Correría. Él era un bultero. Una vez lo vi entrar en la finca, quitarse el sombrero, apagar su tabaco y persignarse.**

**Un día dejó de acudir al trabajo y me preguntó, ‘¿qué siente usted cuando está en esa finca?, ¿No siente nada?’**

**‘Nada.’ Dije.**

**“Se lo pregunto por que una vez me sentí tan mareado que no fui capaz de trabajar en ese lugar,” el bultero contestó (…).**

Luego de una breve pausa, Ana continuó y me narró el resto de la historia.

**“(…) Sucedió que el viejo había pisado una planta y al hacerlo escuchó una voz que salía de debajo de la tierra donde él estaba. La voz pronunció su nombre, ‘Señor Pérez, no me pise.’ Entonces, él me dijo que había corrido hacia la casa todo pálido, santiguándose varias veces antes de contarle a Valdomira, su esposa, lo que había sucedido.”**

**“Mientras se santiguaba una vez más en ese momento, me dijo que él conocía esa voz,” concedió Ana.**

**“Entonces, una mañana se fue para el pueblo, y cuando regresó por la tarde, me dijo: ‘¿Doña, sabe qué? Yo creía que el Señor X era la voz que me había hablado, pero esta mañana lo vi en el mercado.’**

**‘Eso me sucedió entonces porque yo no sabía que ellos [los cadáveres] estaban allá debajo, enterrados, quince hombres y cinco mujeres.’ Dijo el seños Pérez.**

**“La finca se la llama ahora Purgatorio, y nadie quiere trabajar allá. Si no es un purgatorio que más es, sino almas en pena las que allá habitan”** me dijo Ana escuetamente.

En resumen, re-semantizar los sitios y las personas con un contenido diferente es, en mi opinión, una estrategia vital sin la cual la vida sería invivible. Asimismo, si una de las más dramáticas desapariciones de las que se puede dar fe en Colombia es la del *otro familiar*, entonces las zonas de guerra serán vistas no como espacios distantes autocontenidos y periféricos, sino más bien como un universo en donde reina la ausencia del reconocimiento y la negación, es decir, un espacio interconectado que configura una “ecología de invisibilidad.” La pregunta que aún subsiste, no obstante, es ¿qué clase de mecanismos inventará la sociedad colombiana para acabar con esta sensación generalizada de extrañeza en la cual el país está inmerso, de tal manera que se pueda pensar en restaurar la frágil y casi imperceptible textura del tejido social? Ahora, cuando retomo la frase inicial de este texto, y veo que Ana ha sido espacializada, inicialmente a través del terror y luego mediante los propios discurso que la configuran como metáfora de la violencia, como otra forma de alteridad, creo que por eso es que cuando Ana se mira al espejo, lo que percibe de sí misma, en tanto desplazada, es una imagen borrosa, una figura con contornos difusos que articula su experiencia desde un lugar que le resulta, paradójicamente, inefablemente extraño.

### **Epílogo**

Al hablar de la instrumentalidad de la muerte, como herramienta de silenciamiento en medio de la Guerra, una de las mayores dificultades que uno como

estudiante del conflicto afronta, es el problema de los límites del lenguaje. Primero que todo, existe una tendencia (aunque participe en algún momento, me distancio ahora de ella) en la que esta instrumentalidad – como ocurrió, guardando las respectivas proporciones, durante el Holocausto – es leída como un proceso de deshumanización de la víctima. Una especie de mecanismo de distanciamiento moral que permiten unas prácticas de reclasificación del mundo, por ejemplo a través del trabajo burocrático de la muerte industrializada, en donde las relaciones entre cuerpos, espacios y categorías se osifican y legitiman la aniquilación. Si bien concuerdo con este problema de la reclasificación, como parte de los mecanismos de la guerra, siento ahora una distancia del lenguaje que se ha usado para denotar dicho fenómeno ya que en un ejercicio curioso de invisibilización, el locus del poder que construye la clasificación es desplazado. El otro es deshumanizado, desplazado al inframundo, por efecto de la violencia. Esta postura, sin duda, nos invita a pensar la relación entre “el mundo” y el “lenguaje.”

Una visión diferente, aunque limitada también, me la planteó no hace mucho una superviviente del apartheid. Quisiera terminar esta conferencia, a manera de auto reflexión, haciendo referencia a ella brevemente.

Entre mediados del año 2001 y comienzos del 2004, me concentré en una investigación de campo sobre el problema de la memoria traumática en el contexto de la Sudáfrica contemporánea. Como ustedes saben, dado la dimensión sistémica e instrumental del régimen del apartheid, ha habido en Sur África un gran debate en torno a cómo recordar ese pasado. Cynthia Ngewu, una mujer negra de la localidad



segregada de Guguletu, durante el proceso de amnistía al que habían aplicado los asesinos de su hijo (miembros de las fuerzas de seguridad) en el proceso de la Comisión de la Verdad y la Reconciliación, da una clave de esa otra lectura sobre el problema de la humano y la violencia. Al descubrirse la verdad fáctica sobre la muerte del hijo, un periodista la insta a comentar la aparente obviedad según la cual el proceso de la comisión es una forma de restaurar “la dignidad humana de su hijo.” Esta afirmación es, en esencia, una expresión de la postura que enunciamos anteriormente. La víctima es deshumanizada a través del asesinato. La comisión en tanto mecanismo legal, catártico y ritual funciona como restaurador de esa dignidad perdida permitiendo así la reconciliación social.

Aquí era la humanidad de la víctima la que estaba en cuestión. Sin embargo, la señora Ngewu replica con cierto enojo al periodista: **“no sé qué será eso de reconciliación, pero si eso sirve para *humanizar* a los asesinos de mi hijo, yo la apoyo.”** Aquí se desplaza de la víctima al perpetrador, para usar una terminología popular en estudios sobre genocidios, quien por su naturaleza y a través de sus actos, es quien se deshumaniza. Este no es el contexto para discutir los diferentes niveles y registros que confluyen en el término *dignidad humana* en Sur África, particularmente en el momento en que la Señora Ngewu reacciona. Solo quisiera resaltar un elemento. Ambas visiones comparten una limitación, especialmente si son posturas asumidas por académicos. En ambos casos, se acude a la *inhumanidad* (del perpetrador) o la *deshumanidad* (de la víctima) como principio explicativo de la violencia o sus consecuencias. Para hacer eco a aquellos quienes sobrevivieron el Holocausto Nazi y

decidieron nombrarlo a través de una escritura testimonial propia, mi intención no es darle más importancia a la explicación de la necesaria. El problema es que ambas posturas localizan la violencia más allá de la razón, más allá del “discurso,” en la patología, en la locura y, sobre todo, en la excepcionalidad. Al hacer esto, se vacía de contenido histórico a la explicación. Será que el lenguaje (y los modelos teóricos) que los académicos tenemos para nombrar la violencia, para localizarla, está anclado en esta dicotomía, en este espacio? El problema quizás de la muerte en medio de la guerra no es que esté más allá de lo humano, localizado en lo inhumano o en lo irracional, en tanto explicación, sino que es precisamente más humano que lo humano. Son estos límites de lo teórico, y lo discursivo, lo que hace tan difícil hablar de la violencia. Quizás, un argumento a favor de la instrumentalidad simbólica de la muerte, nos permita distanciarnos algo de las explicaciones que desplazan la violencia al otro mundo.

Finalmente, con estas últimas palabras, he querido hablar de tres formas interconectadas de entender el problema del espacio y la guerra. Cuestiones que, planteadas con cierta pausa, deberían hacer parte de nuestras discusiones teóricas y prácticas políticas. Por una parte, tenemos la espacialidad de la guerra, la fragmentación de territorios en otros territorios asociados a grupos específicos. En un segundo lugar, tenemos las espacialidades que son el producto, en tanto mecanismos para organizar el mundo, de formas sociales de buscar orden e inteligibilidad en un universo *avasallado* por la ambigüedad, resemantizando y creando nuevos espacios incrustados en viejos lenguajes. La última espacialidad, y esto es para mi motivo de una honesta duda, es la espacialidad inherente a la teorización sobre la violencia, siempre localizada en las

antípodas de la razón. ¿Hasta qué punto son nuestras reflexiones sobre la violencia, y los mapas conceptuales que sobre ella creamos, el producto de una tensión entre estas tres espacialidades?. ¿En qué medida nos son nuestras teorizaciones sobre la violencia otra forma de teosofía, una teoría sobre el dolor colectivo, a través de la cual configuramos toda una cartografía imaginaria en donde confinamos la sin razón?.

## **Bibliografía**

Feldman, Allen. 1998. "From Desert Store to Rodney King via Ex-Yugoslavia. On Cultural Aneasthesia." En Seremetakis, Nidia (ed). *The Senses Still*. Chicago: University of Chicago Press.

Glass, James. 1998. *Life Unworthy of Life*. New York: Basic Books.

Perez et al. 1998. *Relatos e Imágenes*. Bogotá: Cinep.