



Boletín de Antropología Universidad de Antioquia

ISSN: 0120-2510

bolant@antares.udea.edu.co

Universidad de Antioquia

Colombia

Blair, Elsa

Mucha sangre y poco sentido: La masacre. Por un análisis antropológico de la violencia

Boletín de Antropología Universidad de Antioquia, vol. 18, núm. 35, 2004, pp. 165-184

Universidad de Antioquia

Medellín, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=55703508>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

Mucha sangre y poco sentido: La masacre. Por un análisis antropológico de la violencia¹

Elsa Blair

Docente-investigadora. Instituto de Estudios Regionales, INER

Universidad de Antioquia

Dirección electrónica: eblair@iner.udea.edu.co

Resumen. El artículo propone una reflexión sobre los componentes antropológicos de una modalidad de violencia como la masacre. Busca llamar la atención sobre esos aspectos débilmente considerados en el análisis político al tiempo que abre una veta de reflexión sobre la relación que la violencia establecería con la cultura. Para ello se vale de reflexiones internacionales sobre el tema (fundamentalmente francesas) y de los pocos análisis que sobre él han sido elaborados por autores colombianos.

Palabras clave: violencia, masacre, barbarie, crueldad, exceso, antropología.

Abstract. In this article a reflection is made about the anthropological elements of massacre. The aim is drawing attention to some aspects which are slightly considered in political analysis and proposing a discussion on the relationship that violence could have with culture. The sources are international production on the topic, mainly French ones, and the few analysis written by Colombian authors.

Keywords: violence, massacre, barbarity, cruelty, excess, anthropology.

Blair, Elsa. 2004. "Mucha sangre y poco sentido: La masacre. Por un análisis antropológico de la violencia". En: Boletín de Antropología Universidad de Antioquia, Medellín, volumen 18 No. 35, pp. 165-184.
Texto recibido: 06/06/2004; aprobación final: 23/07/2004.

La violencia es un acto intencional, es decir, un acto que tiene un sentido. Pero si la violencia tiene un sentido (...) y una finalidad, paradójicamente tiene un límite. [Y] este límite se sobrepasa cuando se va más allá de la finalidad, cuando deja de existir una relación entre el fin propuesto y el resultado obtenido y cuando el uso de los medios es desproporcionado en relación con el fin propuesto. Al pasarse de ese límite la violencia deja de ser violencia y se convierte en otra cosa cuya característica es la desmesura, el sinsentido y la gratuidad. Allí no opera ningún parámetro, no existe argumentación, se hace por hacerlo, se entra en el terreno de lo macabro, es la barbarie

Ignacio Abello

1 Una primera versión de estas reflexiones se presentó como ponencia en el marco del VIII Coloquio Nacional de Sociología en Cali en octubre de 2003. El título sugerido para este artículo es "prestado" de Veronique Nahoum-Grappe quien hace un interesante análisis sobre la crueldad en la antigua Yugoslavia.

A modo de introducción

La antropología contemporánea ha evidenciado los desplazamientos en el lugar y el tratamiento de la cultura en la sociedad y en la definición de la “otredad” como objeto antropológico. En efecto, desde la reelaboración de las herramientas conceptuales y metodológicas del discurso antropológico se pueden abordar, con fecundidad, preguntas y situaciones que, desde una lectura convencional, parecieran caer por fuera del orden de pertinencia antropológica. Una de esas preguntas atañe sin duda a la violencia sobre todo cuando ella parece haber traspasado los límites de su finalidad y caer en el sinsentido de los actos de crueldad. Con este replanteamiento, en el interior de la antropología, podíamos acceder al análisis de la dimensión más pertinente actualmente: una interrogación de la violencia desde la cultura, esto es, el desarrollo de una antropología de la violencia.

Con todo y la discusión que la academia colombiana ha tenido (o tuvo más fuertemente hace algunos años) con el concepto de cultura de la violencia, es en este terreno, y en una dimensión antropológica, donde puede ser estudiado un fenómeno como la masacre que llega acompañado de una buena dosis de barbarie y crueldad. Es preciso dejar morir el debate, a mi modo de ver, mal planteado; apropiarse de nuevas conceptualizaciones sobre lo que es cultura y con ellas replantear la relación que existiría entre la cultura y la violencia.

Los sociólogos y politólogos que hemos venido trabajando sobre el tema del conflicto político armado estamos obligados a dejar de ver la guerra como un asunto de ejércitos, tácticas y estrategias militares y de “bajas” o número de muertos y a hacer una lectura más juiciosa de estos componentes de crueldad que, en la realidad del fenómeno nos son tan cercanos pero, paradójicamente, tan lejanos en el análisis. Como lo señalaba la etnóloga francesa Veronique Nahoum-Grappe en el contexto de un trabajo sobre la guerra en la antigua Yugoslavia, quizá debamos preguntarnos no sobre el porqué de la guerra, sino el porqué y el cómo de las atrocidades (Nahoum-Grappe, 2003). Quizá debamos aceptar que, en estas formas de violencia extrema, la violencia ha traspasado el límite de su finalidad y se ha convertido en otra cosa. Si esto es así, deberíamos empezar a pensar en otras categorías analíticas y en razones explicativas desde otros ámbitos de interrogación.

Es, pues, una necesidad indagar y avanzar en la búsqueda de respuestas a estos fenómenos que, con todo y lo atroces que resultan, en su condición de acción humana no deberían tener, nada de incomprensibles (Sofsky, 1996); lo que no es más que aceptar los desafíos que las realidades de la conflictividad contemporánea, le imponen al análisis en este terreno. Las ciencias sociales, en general, no han establecido las variaciones y la distancia que existe entre la violencia y la crueldad, decía Nahoum-Grappe (1996: 293). Parecería que tampoco en Colombia tenemos las herramientas teóricas para hacerlo.

En esta dirección quiero en este artículo plantear la urgencia en el país, por parte de la academia, de una *antropología de la violencia* que permita hacer una aproximación al análisis de las características de barbarie y crueldad y de los sentidos y significaciones que —en su perspectiva más antropológica— son puestos en juego en estas formas macabras que asume la violencia.

La masacre

Sin duda existe una modalidad de la violencia donde el grado o la dosis de violencia comprometida es mayor, no sólo en términos de las numerosas vidas que se comprometen en ella, sino también, y sobre todo, porque parecería que a mayor número de muertos, mayor sevicia y mayor grado de violencia: la masacre. Es en ella donde con mayor fuerza se expresan la barbarie y la crueldad. En la tabla 1 se comparan dos descripciones de masacres, y ello permitirá introducir un importante concepto.

Tabla 1. Descripción de masacres

Al amanecer el pueblo estaba todavía dormido. Nadie había abierto ventanas ni quitado las aldabas a las puertas. No había el menor ruido. Cuando la bruma comenzó a disiparse, surgieron unas formas vagas alrededor de los campos, tan repentinamente como si hubieran salido con el sol. De todos lados ellos se aproximaron al pueblo, encerrándolo en un círculo. Su jefe dio la señal de asalto. Los “carabineros” ubicados al borde del bosque, bajaron a toda velocidad y entraron al pueblo. Las cerraduras del jardín fueron arrancadas. Las ruedas de un carro retumbaron en el pavimento en dirección a la plaza de la iglesia, en el centro del pueblo. Se escucharon llamados, gritos, y un aullido rápidamente silenciado. Los extranjeros portaban en la cintura puñales curvos, algunos tenían cuchillos y pistolas, otros fusiles. Abriendo las puertas de una patada, irrumpieron dentro de los cuartos y tiraron a la calle a las personas semidesnudas. Por todas partes sonaron disparos. Los habitantes fueron empujados hacia la iglesia, muchos estaban desnudos, las mujeres cargaban a los bebés y llevaban de la mano a los niños. Ellos eran docenas [...]. Delante de la iglesia, los guardias esperaron a que todos los habitantes estuvieran allí reunidos y a que los “arrieros” —*rabatteurs*— hubiesen llegado. Se pusieron entonces a separar a las familias. Nadie osaba resistirse. Al filo de dos horas un grupo de diez hombres hizo irrupción, prepararon un montón de madera, lanzaron paja y leños entre los bancos y prendieron fuego por todas partes...

Una mañana soleada irrumpen más de cien hombres, vestidos de camuflados portando rifles militares en la calle principal del pueblo [...] los recién llegados copan el caserío, cortan la comunicación por radio destruyendo todos los aparatos y dañan la planta eléctrica para que el pueblo se quede sin luz. Montan su cuartel en el matadero del pueblo: son los carniceros y que a nadie le quede la menor duda, se instalan allí durante cinco días en los cuales llevarán a cabo una matanza colectiva [...] las víctimas son trasladadas al matadero por la mañana, allí son amarradas, interrogadas y asesinadas poco a poco y sus gritos se prolongan durante todo el día y hasta entrada la noche siempre bajo el amparo de la oscuridad. Muchas son degolladas y a otras se les abre el vientre y se les desocupa para que no floten cuando son lanzadas al río. Durante los últimos días de su permanencia en el caserío, los asesinos saquearon las casas llevándose las pocas joyas, las armas y el dinero en efectivo que encuentran. Se vestirán con las cachuchas de los muertos y se colgarán las cadenas y los relojes producto del saqueo como si se tratara de una fiesta.

María Victoria Uribe. Antropóloga colombiana

Wolfgang Sofsky. Sociólogo alemán

La pretensión al comparar estos relatos, sobre la manera como sucede una masacre en dos contextos tan distintos, es mostrar lo que Sofsky denomina “la naturaleza siempre idéntica de la masacre” (Sofsky, 1996: 158) y evidenciar sus componentes antropológicos que como tales, y en su dimensión esencialmente humana, parecen trascender todos los límites geográficos (y las condiciones históricas

y culturales) del fenómeno. En este terreno las reflexiones desarrolladas por Sofsky arrojan nuevas luces para pensar el problema. Las masacres pueden ser definidas, en los términos de este autor como: “Una violencia colectiva contra gentes sin defensa, que no pueden ni huir ni oponer resistencia o, como una acción excesiva donde la violencia disfruta de una libertad absoluta pues ella no tiene ninguna oposición a vencer” (Sofsky, 1996: 158).

En lo que concierne a los propósitos de la masacre, Sofsky señala cómo, a diferencia del combate o de la persecución, donde los objetivos son la victoria o la captura, en la masacre el propósito es la destrucción total, aunque de entrada no tiene ningún propósito más allá de ella misma: es la violencia en estado puro, nada más. Una acción como la masacre apunta a la destrucción total. Ella es la teatralización del exceso.

Aunque quienes las dirigen pueden perseguir objetivos por esos medios como producir miedo o terror, o “legitimar” un estado de cosas, las masacres pueden ser ejecutadas por venganza, enemistad o por puro capricho. Esto es así porque cualesquiera sean los objetivos perseguidos por la masacre, es raro que esta “instrumentalización” de la violencia desempeñe un rol en su desarrollo (Sofsky, 1996: 159). Su argumentación en este sentido apunta a señalar cómo —y es esto lo que le permite desdeñar los “motivos” invocados— el comportamiento de los asesinos en una masacre es siempre el mismo. Sea al servicio de un señor de la guerra, de una potencia de ocupación o de un tirano, el comportamiento es idéntico.

Esto le permite al autor hablar de “la uniformidad de la masacre, que no tiene que ver con los objetivos, sino con la dinámica misma en que ella se desarrolla, que es universal” (Sofsky, 1996: 159). Pasa con frecuencia que los ejecutantes no se acuerden siquiera de las intenciones que los han llevado a la acción. El exceso colectivo corta los propósitos políticos o sociales. Es la violencia misma, la que determina el acontecimiento. En estas condiciones, dice Sofsky, para comprender la práctica y el desarrollo de la masacre hay que remitirse a “la manera como ella es perpetrada y no a los propósitos a los que dice apuntar” (Sofsky, 1996: 159).

Como lo dejan ver los relatos, dentro de la dinámica de la masacre y para que las pasiones puedan desplegarse libremente, hay necesidad de lugares cerrados, a veces geográficamente y si no es así, los victimarios se encargan de tender el cerco. Una vez circunscrito el teatro de la violencia, las víctimas son sometidas a todas las atrocidades.

Un segundo elemento aparece como central en el desarrollo de la masacre: el tiempo. Ella tiene necesidad de éste para explorar todos los rincones y los escondrijos. La masacre —a diferencia del combate o la persecución— no tiene futuro inmediato, sino únicamente la duración del presente. Sería más fácil —continúa Sofsky— matar rápidamente a las víctimas y abandonarse a la ebriedad de la destrucción. Sin embargo, no sucede así, pues, como la tortura, la masacre quiere frenar el tiempo, prolongar la agonía, diversificar la violencia. Una muerte rápida pondría fin a la

masacre [¿a la fiesta?] (Zuleta, s. f.: 78), de ahí la necesidad de inventar siempre nuevas atrocidades: violaciones, robos, suplicios. Con ellos, el tiempo de la masacre se prolonga; es el exceso regocijándose. Después del ataque por sorpresa, sus autores no tienen prisa; conscientes de su superioridad, hacen pausas, interrumpen la acción, reposan entre una y otra muerte; a veces, mientras la ejecutan, sus autores comen o beben. Todos los medios de prolongar la efusión de sangre son permitidos. Hay deleite en la angustia de la víctima (Sofsky, 1996: 160).

A la variedad de los ritmos y de los lugares, se suma la diversidad de los actos de violencia. Todo está permitido. En este contexto se explican los excesos: mutilar los cuerpos, vaciar completamente el cargador aunque se sepa que la víctima está ya muerta. El exceso busca la proximidad del otro y en este punto, el autor señala su diferencia con los planteamientos acerca de la distancia necesaria con el otro o de la deshumanización. No. El asesino trabaja “a mano” y de cerca. Él quiere ver el cuerpo que sangra y los ojos llenos de miedo. La masacre es una orgía sangrante (Sofsky, 1996: 162). Otro aspecto importante es que ellos no están obligados a disimular; a diferencia de la tortura que es clandestina, su acción está a la vista de todo el mundo. La masacre es una acción pública que escapa a la vigilancia y a la moral social (Sofsky, 1996: 164).

Estos rasgos de atrocidad cometidos son explicados por el autor a partir de dos componentes: el placer de “ver sufrir” al otro y la sensualidad del propio victimario. Este último aspecto es bien importante porque nos ubica del lado del victimario, tradicionalmente sólo interrogado en el análisis desde su dimensión instrumental: ¿qué propósitos persigue? ¿A qué fines o a qué causas sirve? Con respecto a este último componente, el autor plantea cómo el cuchillo le procura al victimario una sensación táctil, directa. Así la violencia incide sobre su cuerpo, sus músculos, sus manos. Ella tiene una consistencia corporal, una evidencia física. La masacre no busca eliminar sin dejar rastro, por el contrario, busca desfigurar y mutilar el cuerpo humano. He ahí una explicación antropológica de la mutilación de los cadáveres. Pese a que tendemos a explicar estas atrocidades desde la frialdad, es la pasión la que las anima (Sofsky, 1996: 163).

Esto es muy importante tenerlo en cuenta, porque este propósito determina las características mismas de la masacre y explica componentes como la libertad absoluta de la violencia. No se trata sólo de que se destruyan las “cosas” (lo que también se hace); es, más bien, que se destruye la gente y eso “autoriza” esa libertad. El sentido de la destrucción es la destrucción misma, no la reconstrucción, ni la *tabula rasa* para un recomenzar. Es por ello que la masacre no tolera ningún sobreviviente que pueda contar lo que sucedió. Es una extirpación, un trabajo de eliminación radical. Lo que importa —en este terreno— es ser capaces de todo, la experiencia de la propia fuerza (Sofsky, 1996: 58).

En la masacre no hay ninguna presión sobre los victimarios, ningún miedo, ninguna vergüenza, ningún rasgo de culpabilidad. Sin embargo, no es una locura

furiosa: tiene momentos de delirio y de exaltación histérica, pero el asesino no golpea con furor ciego. Es la alegría salvaje de la desinhibición ilimitada (Sofsky, 1996: 165). De ahí la sensación de libertad. Es la condición humana la que es metamorfoseada. La distancia con relación a sí mismo —ese fardo que aplasta al hombre— es suprimida. La masacre deja ruinas, cenizas, muertos; destruye la vida, el orden, las cosas de la cultura; es una extirpación, un trabajo de eliminación radical (Sofsky, 1996: 158).

Ahora bien, siguiendo estas reflexiones académicas sobre el asunto, parecería que la crueldad y la barbarie, tienen un estadio de desarrollo en los procesos violentos: un *crescendo* que las hace posible y, desde la perspectiva de los verdugos, necesaria. La masacre es algo así como una “profundización del dolor” que apela a otros lenguajes y a otros códigos de comunicación, para hacer efectiva su estrategia de terror. Ella expresaría el paso de la racionalidad de la violencia al sinsentido de la crueldad (Abello, 2003: 7). Los efectos sobre las poblaciones parecen así mismo destinadas a esta graduación o profundización del dolor. Aunque acostumbramos utilizar indiscriminadamente los términos de miedo, angustia, pavor, para Sofsky se trata de procesos diferenciados al menos en el grado.

Primero aparece la atmósfera difusa del *temor*, frente a una amenaza intangible; después está el *pánico* agudo en el lugar donde la violencia afecta directamente; está luego el *horror* cuando las personas, sorprendidas por la violencia, quedan estupefactas en el instante en que ésta irrumpe. A diferencia del pánico, el horror bloquea el instinto de fuga. Después está el *pavor* que se toma su tiempo y va minando los nervios lentamente. El pavor se acerca a los hombres, con pasos sigilosos, cuando el tipo de violencia está más allá del límite de lo concebible, cuando los cuerpos de los muertos han sido mutilados y han quedado irreconocibles. Y, finalmente, está el terror, ese grado máximo del miedo, cuando lo desconocido irrumpe de forma repentina. El terror se diferencia de todas las otras formas de violencia, en primer lugar por su manera bien calculada de provocar el miedo. El terror deja a los hombres sin habla, les hace gritar o retornar a los gemidos de la criatura (Sofsky, 1999: 135).

La crueldad y la barbarie de las masacres en el caso colombiano

Sucedidas tanto en La Violencia de los años cincuenta como en la violencia actual, las masacres, generalmente de campesinos, han ameritado algunos análisis, de corte antropológico, en el país. Su naturaleza misma las hace susceptibles de esta explicación, en tanto las características que asumen sólo pueden ser pensadas antropológicamente.

En La Violencia ya “clásica” de los años cincuenta, las masacres asumieron características que han sido suficientemente descritas en la literatura sobre violencia que todos conocemos. Para el caso, sólo haré referencia a ellas en relación con la violencia actual cuando son, sin duda, la expresión más aguda y de mayor crueldad del conflicto armado. Ejecutada desde los años ochenta, la masacre de campesinos

ha sido, por la vía de la violencia política, la modalidad más utilizada por los grupos armados para atentar contra diversos grupos de población.

Si bien es cierto que, en el caso colombiano, los paramilitares parecen cobrar la mayoría de las víctimas de las masacres, también es cierto que ellos no son los únicos propiciadores. Sus autores están bastante bien repartidos entre los diferentes actores armados. También han apelado a esa forma macabra de asesinatos, los grupos guerrilleros y el ejército, en lo que Teófilo Vásquez ha llamado, una “rivalidad trágica”: “Una serie ordenada en el tiempo de hechos y actos de violencia; un secuestro por parte de la guerrilla o el uso de una vereda para mantener al secuestrado, puede tener como respuesta un operativo militar indiscriminado o una masacre paramilitar” (Vásquez, 1999: 82-83).

Lo más grave —como lo muestra Vásquez apoyado en Girard— es que cuanto más se prolonga la rivalidad trágica, más se favorece la mimesis violenta y más se multiplican los efectos de espejo entre los adversarios (Vásquez, 1999: 82-83). Bajo esta modalidad de muerte violenta han crecido sensiblemente las cifras de la violencia en el país. En términos del número de personas muertas la cifra, en estas circunstancias, es incalculable o, en todo caso, es un dato muy difícil de obtener.²

Los datos registrados por estos autores son bien significativos de la magnitud del fenómeno, sobre todo si tenemos en cuenta que esta modalidad de ejecución de la muerte se ha incrementado, notablemente, en los años posteriores al estudio citado. Siguiéndole la pista al fenómeno en Colombia, a la luz de las reflexiones señaladas anteriormente, podríamos decir que, en alguna medida, las tres características: el grado extremo de las atrocidades cometidas, la lógica de eliminación y la extrema desigualdad —señaladas por diversos autores que estudian el fenómeno de la crueldad en otras latitudes—, tienen presencia en la sociedad colombiana.

Con respecto a la atrocidad, Colombia poco se diferencia de los niveles alcanzados en otras latitudes. Las masacres actuales pueden relacionarse con las ocurridas en los años cincuenta, ya sea por la vía de las similitudes con respecto a las formas que asumen, o por el carácter de las víctimas; en ambos periodos, son atroces. Aunque, como ya lo ha señalado María Victoria Uribe, es evidente que existen variaciones entre uno y otro periodo, “el acto en sí mismo es siempre el mismo” (Uribe, 1999: 278). La utilización del cuerpo como vehículo de crueldad, ha sido también propia de esta violencia más reciente. Incluso, dice al respecto Uribe, parecería que muchos de los cortes sobre los cuerpos que se suceden en la violencia actual, se hicieran en el propósito reiterativo de traer hasta el presente los contenidos simbólicos del pasado, de la violencia de mediados de siglo (Uribe, 1999: 283). Sin embargo ella misma se interroga por las explicaciones que actualmente se pueden dar sobre el asunto.

2 Un estudio —el más completo que conozco al respecto— hace un seguimiento de las masacres ocurridas entre el 1.º de enero de 1980 y el 31 de diciembre de 1993 (Uribe y Vásquez, 1995: 5).

Si bien es posible entender que para los campesinos analfabetas de los años cincuenta, no era fácil establecer una diferenciación entre la esfera humana y la animal, y eso facilitaba que se despedazaran los cuerpos como los de un animal, hoy es posible suponer que los verdugos actuales manejan una concepción más moderna del cuerpo. Uribe se pregunta: ¿cómo explicar la recurrencia a prácticas como despedazar los cuerpos con una motosierra? (1998: 8). En lo que concierne a los dos últimos periodos de la violencia, el cuerpo ha sido, al igual que en otras latitudes, el instrumento por excelencia del terror. En efecto, una de las manifestaciones más atroces de la violencia reciente en Colombia tiene que ver con las muertes que suponen una manipulación violenta del cuerpo, sean mutilaciones, huellas de tortura, cuerpos amarrados, miembros amputados con motosierras. El conflicto colombiano se ha expresado también en términos de crueldad: parece que no basta con matar, sino que es preciso mutilar el cuerpo, hacer sufrir.

En términos de sus significaciones y con respecto a la forma de ejecución de la muerte, la masacre es portadora de un grado mayor —vale decir excesivo— de violencia, por los niveles de crueldad y de sufrimiento que conlleva, asociados a la mutilación y a la manipulación de los cuerpos. Los victimarios hacen del cuerpo de la víctima un “lugar”, un escenario de ejecución del ritual violento. Y el cuerpo es, no sólo su materialidad, sino que está cubierto de significaciones culturales. Con respecto a esta utilización de los cuerpos como vehículo de la crueldad, creemos que —como lo plantea María Victoria Uribe— en Colombia la violencia política de los años cincuenta implicó, y aún implica, la producción, intercambio y consumo ideológico de cuerpos y la utilización de éstos como textos de terror, con un gran poder de aniquilamiento del tejido social (1998: 216). En otras palabras, estamos ante una violencia inscrita sobre los cuerpos, pero con efectos e implicaciones en otra dimensión: la de la subjetividad de los individuos y el sentido social que se construye en la interrelación de esas subjetividades.

En efecto, si algo caracterizó el periodo aciago de los años cincuenta en la historia colombiana, fue el exceso expresado en prácticas de sevicia y de crueldad sobre los cuerpos. Traerlo a la confrontación, cincuenta años después, no deja de ser un acto bien significativo. Bastaría sólo con interrogar la memoria colectiva de la sociedad que, a juzgar por lo que ya hemos mencionado sobre la violencia de los años cincuenta y desde cierta perspectiva, podría nombrarse, en términos de Karina Perelli, como una memoria de sangre (Perelli, s. f.). Sobre todo si admitimos que el cuerpo es, como lo sostiene Augé, el portador de la memoria social (Augé, 1999) o también, como lo plantea Veena Das, porque el dolor inscrito en el cuerpo, es una memoria que no puede ser borrada (Das, 1997: 613).

Haciendo eco de esa dinámica macabra que va creciendo progresivamente, ese crescendo, la crueldad ejercida sobre los cuerpos y generadora de terror, objeto de desplazamientos masivos y demás, no es la única significación de esta forma de violencia. En efecto, los mensajes dejados luego de la ejecución de la masacre, no

se agotan en los códigos cifrados sobre el cuerpo. Por el contrario, y en otro acto de profunda significación, continúan sobre el espacio físico geográfico donde ésta sucede. No en vano el lugar escogido para la masacre es generalmente un lugar importante en la vida de la población, ya sea por ser espacio cotidiano de actividades vitales o, por ser un referente para la comunidad. Escuchemos lo que dice María Victoria Uribe con respecto a la forma más o menos invariable y a los lugares en los que se ejecuta la masacre:

En un espacio determinado unos extraños vestidos con prendas militares ejecutan a un número variable de personas que se encuentran desarmadas y son sorprendidas sin que puedan defenderse. Se trata de un espacio de interacción que se configura a partir del momento en que confluyen en él las personas que van a hacer parte de la matanza colectiva. No se trata de un espacio vacío. Por el contrario se trata de un espacio donde viven y coexisten seres humanos de una manera natural, un espacio de intimidad y cercanía lleno de significaciones culturales, de prácticas cotidianas, de memorias compartidas, un espacio que va a ser dislocado y a saltar en pedazos desde el momento en que irrumpen en él individuos desconocidos y armados (Uribe, 1999: 278).

El terror es causado a otros niveles por el poder de un actor armado, camuflado, indiferenciado. En efecto, la indiferenciación que existe entre los actores armados en razón de su uniforme, produce una enorme ambivalencia (Uribe, 1999: 278). Su presencia puede representar una doble propuesta de intercambio: la palabra o la sangre. Estos hombres mientras permanezcan allí serán portadores de un poder absoluto cuya magnitud confirma la crueldad que son capaces de desplegar (Uribe, 1999: 280).

Esos seres portadores del terror y vestidos como camuflados encarnan una confusión de representaciones que da lugar a dobles casi perfectos del modelo militar, en sus actuaciones buscan parecerse a otros, vestirse como otros, ser casi lo mismo que esos otros, pero diferentes. Mediante dichas estrategias de simulación aprovechan el desconcierto entre los campesinos, su remedo de otros, para entrar en escena y sembrar el terror (Uribe, 1999: 282).

Al respecto vale la pena mencionar también el trabajo de Gloria Isabel Ocampo, presentado en el reciente Congreso Nacional de Antropología en Manizales, donde hablaba de *relaciones miméticas* entre el Estado y los paramilitares a partir de lo que identificó como cuatro mecanismos: a) ser el otro; b) aparecer como el otro; c) usar mecanismos de visibilidad e invisibilidad según las conveniencias y d) convertirse en el otro (cambios de bando), produciendo a partir de esos cambios una enorme desorientación entre las comunidades (Ocampo, 2003).

Si bien en relación con lo que hemos llamado la *lógica de eliminación* que, en el caso expuesto por la etnóloga francesa, alude directamente a la acción de “limpieza” y de exterminación contra una comunidad culturalmente determinada y calificada como etnia, —lo que no sucede en el caso colombiano—, no podríamos sin embargo decir que esta lógica no existe. Por medio del terror, el desplazamiento

de poblaciones tiene proporciones incalculables y este desplazamiento es, a todas luces, una manera de “eliminar” comunidades enteras de su entorno, sus relaciones y su tejido social.

Ahora bien, las masacres, pese a ser en la mayoría de los casos, producto directo de la confrontación armada, involucran menos a los combatientes y más a la población civil. Para algunos analistas, este tipo de violencia no es precisamente una guerra, en tanto se trata más bien de la acción de un bando armado contra poblaciones desarmadas. Sus víctimas son principalmente campesinos caídos en una acción que no es resultado de ninguna confrontación. Es el ataque mortal de un enemigo armado contra poblaciones inermes: civiles desarmados. En este sentido también el fenómeno en Colombia presenta características de una extrema desigualdad, rasgo que por lo demás —como ya lo señalamos— parece caracterizar en el mundo las “nuevas guerras” (Kaldor, 2001: 5; Waldmann y Reinares, 1999: 11-23). Así pues, algunas de las características atribuidas a la masacre por estos autores, pueden ser extensivas a las masacres colombianas en los dos últimos periodos de la violencia. En este sentido sería preciso agregar al análisis que de la violencia se ha hecho en el país, elementos como éstos, de corte claramente antropológico.

Las primeras explicaciones que nos han sido dadas en el caso colombiano, frente al fenómeno de las masacres, desde la perspectiva del cuerpo, concebido no sólo en su materialidad sino también en su dimensión simbólica, vienen de María Victoria Uribe cuando dice que las masacres y las mutilaciones que las acompañan son todo “un cambio de la morfología humana que objetiva el cuerpo con el fin de arrasar al sujeto” (Uribe, 1998: 216). Y más recientemente, cuando sostiene —apoyada en Begoña Aretxaga (1997 citada por Uribe)— que el cuerpo es un texto político por lo que dice y por lo que silencia (Uribe, 2001). Otras explicaciones vienen de Alejandro Castillejo en su trabajo sobre desplazamiento interno en Colombia el cual, basado esta vez en Feldman, plantea cómo el cuerpo, en un contexto de violencia, se transforma en un símbolo, en medio de una red de sentidos configurados socialmente. Dice Castillejo, el muerto no dice nada, es puesto a hablar a través de su descuartizamiento y la muerte, en este contexto, es no sólo un intercambio de balas, sino un intercambio de sentidos y de símbolos (Castillejo, 2001: 24).

Otras explicaciones de la mutilación, como las producidas sobre los cuerpos que son degollados o desventrados, parecerían tener como propósito deshumanizar y animalizar a la víctima. En efecto, se habla siempre de la naturaleza animal o del grado de “animalización” en la explicación del acto violento mismo, ya sea del lado de la víctima o ya sea del lado del victimario. En el primer caso, se atribuye a la víctima, como condición previa a su ejecución; es preciso degradarla, animalizarla para después matarla: “matar hombres es como matar gallinas”, decía un paramilitar que participó en la masacre de Mapiripán (Uribe, 1998: 8). En el segundo, se atribuye al victimario, cuando se dice de él que es una bestia capaz de cometer esos actos en el otro, que es su semejante. Probablemente el afán de invisibilizar o de des-identificar (en términos instrumentales) a las víctimas explique, parcialmente, la ejecución de

las mutilaciones sobre los cuerpos, tanto los que son desmembrados como los que “desocupan para que no floten en el río” (Uribe, 1998: 8). Su desaparecimiento o su imposibilidad de reconocimiento son, de hecho, una garantía de impunidad pero, muy probablemente, si trascendemos su dimensión instrumental, ésta no sería la única explicación.

En este punto parece no haber acuerdo entre los autores. En mi opinión parece más plausible la explicación de Sofsky acerca de la deshumanización del verdugo que, en su acción, rompe todas las inhibiciones de lo humano y al hacerlo —como lo hemos visto en la narración de la masacre— disfruta de una libertad absoluta. Con todo, también es cierto que, por atroz que sea la acción, no es fruto de “patologías” individuales, y los victimarios, capaces de cometerlas, son tan normales como cualquiera de nosotros. Quizá porque los criterios morales que aplicamos habitualmente a la acción de los seres humanos, considerados como individuos, no funcionan en el crimen colectivo. Y, en este sentido, sostiene Sofsky, refiriéndose a los “campos” alemanes, que si bien el crimen organizado era monstruoso, aquellos que lo cometieron, no lo eran (Sofsky, 1995: 19).

En este mismo marco explicativo e intentando responder la pregunta de por qué el cuerpo reviste esta importancia en la ejecución de la violencia, Alba Nubia Rodríguez retoma a Bryan Turner para explicar que el cuerpo es el que da presencia social y existe la necesidad —ante el agotamiento de escenarios simbólicos de expresividad— de hacer del cuerpo y del tratamiento de éste una forma de transmitir mensajes que impacten, que dejen huellas indelebles, de tal forma que, a través del tratamiento del cuerpo, se pueda comunicar y se pueda simbólicamente cuestionar, subvertir o terminar con un orden establecido (Rodríguez, 1999: 304).

Sin querer entrar en el terreno psicoanalítico —que con todo y lo interesante que resulta no es mi campo—, podemos decir que lo más próximo a la significación de esta práctica mutiladora de los cuerpos es el horror. En efecto, desde esta perspectiva, la unidad corporal es la que permite la constitución del sujeto: una imagen corporal que llega a través del otro. Por oposición, su fragmentación es el horror, lo siniestro, lo innombrable, lo irrepresentable. También, desde esta perspectiva, se explican aspectos más complejos como los que involucran, en esta relación entre víctima y victimario, aspectos identitarios. La psicoanalista argentina Ana Berezin (1998: 28-29) señala que el “otro” pone al descubierto, de manera bastante decisiva, la relación de cada sujeto consigo mismo y, en esa medida, es preciso reconocer que hay otro separado y ligado al sujeto por pulsiones (representaciones y afectos) que lo vuelven deseable y necesario y compromete al sujeto con ciertas renunciaciones y aceptaciones que, a lo largo de su experiencia vital, puede realizar.

La crueldad en su accionar parcial (hacer torturas, infligir dolor físico y psíquico, fragilizar la potencialidad defensiva del otro provocando todo tipo de sufrimiento) o total (provocar la muerte) es una expresión privilegiada de tendencias destructivas que se activan en el ser humano frente al otro; ese otro que es el índice

de su propia mismidad. Es en el otro donde nos reconocemos a nosotros mismos, nuestro límite, nuestra precariedad, nuestra indefensión, nuestro desamparo, nuestra mortalidad (Berezin, 1999: 30). Es así que esos cuerpos esclavos, torturados, humillados, dominados, dolientes, garantizan, con su presencia, la unidad inmortal donde el otro no es ni necesario, ni deseado, ni amado, ni odiado, ni rechazado, ni perdido, ni encontrado. El otro ya no es problema. Se restablece una ficticia unidad autogenerada y autosuficiente. Si el otro ya no es problema, ya no hay riesgo de sufrimiento, ya no hay “temor y temblor”, ya no hay indefensión y desamparo. La muerte es del otro y el otro es ajeno; ha sido derrotado (Berezin, 1998: 31).

Otra de las explicaciones, que nos han sido dadas, está relacionada con la producción de terror que, como ya lo señalamos, se produce por la indiferenciación de los grupos armados. La ambigüedad y la confusión categorial en la guerra, tanto de los generadores de la muerte como de los muertos mismos, son una condición del terror (Castillejo, 2001: 38). Y ya sabemos que el terror ha estado presente en los dos últimos periodos de la violencia. Michael Taussig (1995: 32) sostiene que en Colombia, no cabe duda, existe una situación que es tan violenta como siniestra, y que su cualidad de siniestra, depende del uso estratégico de la incertidumbre y del misterio del que hace gala el lenguaje del terror y al que recurre insistentemente. El lenguaje del terror —sin duda siniestro—, en estas circunstancias, fluctúa entre las certezas firmemente percibidas y generalmente bastante dogmáticas de que existe un sentido y un centro, y las incertidumbres sobre algo difuso, descentrado y vago (Taussig, 1995: 34). Pécaut, por su parte, ha desarrollado ampliamente el asunto de las estrategias de intimidación o terror instauradas por los actores armados en diferentes contextos (Pécaut, 2001: 9). La dinámica de la violencia, dice Pécaut, tiende a expresarse a través de lógicas estratégicas, fundadas sobre el uso de la fuerza y el control de la población (Pécaut, 2001: 10-11), mientras señala el prosaísmo de la violencia y el hecho de que los actores armados conceden cada vez más espacio a los fines propiamente militares que pasan por el uso del terror (Pécaut, 2001: 14-15). Las atrocidades realizadas por los actores armados, las masacres sistemáticas en el caso de los paramilitares, la destrucción de pueblos, los asesinatos y los secuestros, en el caso de las guerrillas, inducen progresivamente, en el plano local sobre todo, la división de la sociedad y la difusión del clima de guerra. El terror se percibe, continúa Pécaut, como una situación de hecho que no cuestiona las rutinas de la violencia y las situaciones de terror son muchas veces invisibilizadas por la banalización de la violencia (Pécaut, 2001: 188). O, como decía Carlos Alberto Uribe (1988: 64), a veces son más protagónicos el terror o el miedo, por el efecto que producen en los espectadores, que el mismo acto de la muerte, que la misma consumación del terror.

Hasta aquí algunas de las explicaciones que tenemos frente al asunto que son, sin duda, muy importantes para pensar el fenómeno, pero que dada la complejidad del mismo resultan insuficientes o, en todo caso, ameritan mayor reflexión.

Por una antropología de la violencia

En la mayoría de estos análisis sobre el tema, el cuerpo aparece como el vehículo por excelencia de la crueldad. La manipulación sobre los cuerpos se convierte en la herramienta privilegiada para la producción del terror. Sin embargo el cuerpo es, en sentido antropológico, un “lugar” profundamente significado y, en esa medida, seguirá siendo insuficiente la lectura que se agota en la dimensión física del mismo, si no avanzamos en las implicaciones que, en su dimensión expresiva, ejerce la violencia sobre él.

En efecto, en estas prácticas de violencia extrema, el cuerpo no es sólo el lugar de ejecución del ritual violento, sino también el “lugar” —ya no tan físico sino representado desde donde se tejen algunas significaciones de las prácticas de barbarie y de crueldad—. Me apoyaré entonces en otros autores, la mayoría antropólogos, cuyos trabajos permiten acercamiento al tema del cuerpo y sus significaciones en la cultura para, con base en ellos, hacer unas reflexiones que permitan ligar las significaciones del cuerpo con el problema de la violencia o, en otras palabras, para interrogar el sentido y las significaciones del cuerpo a la hora de ejercer violencia sobre él.

Si bien la violencia física (material) sobre los cuerpos es, como lo señaló Roland Marshal, del “orden de la evidencia” (1994: 188), no hay que olvidar que el cuerpo es también un “objeto” social y cultural, cargado de representaciones y que el psiquismo humano existe gracias al hiato abierto entre la naturaleza y la cultura; en esa ruptura en la continuidad entre lo biológico-natural de nuestro cuerpo anatómico-fisiológico y el cuerpo humano, erótico y simbólico (Berezin, 1998: 35). Así, entonces, cuando no basta la muerte física sino el dolor y el sufrimiento que ésta pueda traer, cuando sobre el cuerpo se ejecutan “otras muertes”, cuando se mutilan los cuerpos o se utilizan como escenario para la producción de dolor y sufrimiento, cuando el cuerpo se convierte en el emisor de signos de muerte y de violencia —prácticas bastante extendidas en estas formas de violencia extrema—, la acción misma está cargada de una serie de representaciones que ameritan ser interrogadas.

Una ilustración de que el cuerpo no es sólo un espacio físico sino también representado o, en otras palabras, un ejemplo del ingreso de lo cultural al cuerpo, lo encontramos desarrollado por France Borel (1988: 65-71) cuando introduce lo *amenazante* que resulta el cuerpo en su desnudez y la necesidad de las distintas sociedades de vestirlo, de llenarlo de artificios para romper con la animalidad. Es, pues, por el rechazo categórico a la desnudez que el ser humano se distingue de la naturaleza. Este rechazo instaura un corte radical entre lo biológico, dado en su brutalidad, y una conquista de orden cultural. Las instancias sociales exigen a todo precio que el cuerpo abandone su “salvajismo” (Borel, 1999: 67). El cuerpo absolutamente desnudo es considerado como bestial, del orden de la naturaleza y se presta a la confusión del hombre con la bestia, mientras que el “cuerpo decorado y vestido, exhibe ostensiblemente su humanidad y su integración a un grupo constituido” (Borel, 1988: 65-66). Borel plantea cómo el cuerpo desnudo es casi intolerable y lo social se

impone justamente negando esta desnudez. La piel en su desnudez no tiene ninguna existencia posible. La carne en estado bruto parece tan intolerable como amenazante. El organismo no es viable más que vestido de artificios. Esta autora muestra, con algunos ejemplos, cómo todas las culturas han moldeado esas maneras específicas de vestir el cuerpo, en un contexto simbólico determinado, donde lo común es, sin embargo, el rechazo a la desnudez o a la carencia de signos sobre el cuerpo y, por esta vía, el cuerpo es cubierto de significaciones. Que las razones sean de orden estético, erótico, higiénico o médico, no cambia la costumbre de hacerlo; lo que permanece es, en todo caso, la transformación de las apariencias.

Él es, pues, un objeto social que tiene en los hábitos culturales un motivo: la diferenciación con el animal (Borel, 1988: 67). Con la cultura, la desnudez integral ofrecida por el nacimiento no persiste. El hombre pone su marca sobre el hombre. En fin, el cuerpo no es un producto de la naturaleza, sino de la cultura. El hábito, pues, dice Borel, contrariamente al proverbio, sí hace al monje (Borel, 1988: 68). Para el etnólogo, dice Loux (citado por Jodelet, 1983: 127), una sociedad *se dice* en lo que hace del cuerpo y a los cuerpos. Las funciones y los usos que le son conferidos, las técnicas, reglamentaciones, saberes, que le conciernen, son tratados como formas en las cuales descifrar las visiones del hombre y del mundo; o en términos de Heritier (1979), el cuerpo y sus representaciones, son expresiones de un imaginario social, de un orden simbólico y de una identidad de grupo. En términos de Berthelot (1978: 7-8), el cuerpo es, dentro de todas las culturas, el objeto y el soporte de representaciones y de prácticas particulares; es, fundamentalmente, signo; es, a la vez, instrumento y espacio de comunicación y de significación. Para unos y otros es, pues, un producto dotado de sentido (Jodelet, 1983: 27). En términos de Marc Augé (1983: 77-78), el cuerpo es, en todas las culturas, decorado, manipulado, marcado, interrogado y, a través de esas marcas, habla de sí mismo y de los otros, o se calla y entonces simboliza. Él es superficie de inscripción, emisor, portador y productor de signos; contribuye, según Augé (1983: 79), a codificar —materialmente— la memoria social; constituye la superficie sobre la cual los hombres inscriben y marcan.

El cuerpo, es, pues, en todas las culturas, vehículo de representación, signo y significante. Él es sólo aquello que los hombres lo hacen significar. Siguiendo estas significaciones, que los antropólogos le atribuyen al cuerpo, cobra sentido la apreciación de Sofsky cuando dice que “el cuerpo no es una parte del ser humano sino su centro constitutivo” y, como tal, el centro de la subjetividad y de la vida de los individuos y las colectividades (Sofsky, 1996: 60). En efecto, esta argumentación va más hondo que la de la *presencialidad social* de Turner y explicaría, en esta orgía de destrucción que es una masacre, el ataque del cual el cuerpo es objeto, y cómo él se constituye en el verdadero escenario para las prácticas de crueldad.

Pero con esto estaríamos diciendo que el cuerpo no se agota en ese escenario físico que permite instrumentalizar el dolor y el sufrimiento, sino que ataca frontalmente la subjetividad de los individuos y de las colectividades. Es, por las significaciones del cuerpo, que la violencia ejercida sobre él de manera brutal y extrema,

tiene implicaciones que van mucho más allá de la violencia física y de las marcas materiales que ella deja sobre él. Si, con base en estas reflexiones, admitimos que el cuerpo es, en todas las culturas, vehículo de representación, entenderemos los efectos culturales que, más allá de la violencia física, ejerce la violencia sobre él.

Los desafíos al análisis

Sin duda frente a un tema tan complejo son innumerables los desafíos. Voy a señalar algunos que por lo pronto son más problemas sin resolver que otra cosa pero que, en tanto problemas, insinúan nuevas líneas de reflexión.

La naturaleza de la masacre en sus componentes antropológicos

Retomando algunas de las características, señaladas en el análisis de estos autores, aquella de la permanencia de una naturaleza siempre idéntica en la masacre, aunque varíen sus actores, los lugares de ejecución y sus motivos, interroga mucho sobre la pertinencia de las razones explicativas que se han dado del fenómeno en el caso de la violencia colombiana. Invocar razones de orden puramente instrumental, esto es, cierta racionalidad entre medios y fines (a la manera weberiana) es, a todas luces, insuficiente.

El conflicto armado colombiano tiene, todos los sabemos, razones de este orden que han sido ampliamente estudiadas por la sociología y la ciencia política, pero hacer de ellas la razón fundamental para explicar la acción violenta —cuando se trata de estas formas de violencia extrema, ignorando o dejando de lado razones de orden más antropológico— es, cuando menos, una explicación insuficiente del fenómeno. Esta insuficiencia explicativa insinúa, a mi modo de ver, cuán lejos estamos de la comprensión de estos procesos violentos en el país, cuán necesario es ampliar las miradas sobre un fenómeno de semejante complejidad y a mirar otros componentes, menos “visibles” pero no menos importantes, en el fenómeno violento.

Si nos quedamos buscando en el conflicto sus orígenes, sus causas *macrosociales*, sus razones políticas (al nivel de los intereses de los actores en conflicto, esto es, la dimensión instrumental), perdemos de vista componentes como éstos, que deben ser tenidos en cuenta en el análisis, para esclarecer muchas de las connotaciones que su presencia tiene actualmente en el caso colombiano. ¿Qué es lo que permanece en la masacre como práctica de extrema crueldad y qué aspectos de ella pueden ser explicados desde la naturaleza y la dinámica misma del fenómeno un poco al margen de las consideraciones de orden instrumental y específicas de las sociedades donde ellas se están produciendo?

Contra la “psicologización”

Por su carácter mismo estas problemáticas tocan con aspectos bastante emocionales de los seres humanos, que bien podrían confundirse con razones de índole psicoló-

gico e individual. En este terreno todas las reflexiones expuestas llaman la atención sobre este asunto. No se trata de acciones fuera del ámbito de lo humano y, por atroces que sean, no son incomprensibles. Como lo plantea Sofsky (1995: 19), la explicación por razones de “energía criminal” lleva a una banalización de los actos cometidos. Tampoco puede hacerse considerándolos como asuntos que puedan ser explicados desde la “naturaleza” humana. No se puede “psicologizar” el asunto de la crueldad a partir de explicaciones basadas en la “naturaleza” humana porque se cierra el debate (Nahoum-Grappe, 2002: 68) y se corta toda posibilidad de entender el carácter histórico de las experiencias de violencia.

La crueldad y la violencia extremas demandan explicaciones sociales en tanto los elementos, puestos en juego en su ejecución, no son factores de orden patológico (o psicológico) en lo individual, sino características que son un resultado de condiciones sociales específicas y que, en todo caso, tienen una significación que sólo puede ser social. En este sentido es pertinente recoger la pregunta que se hacía la etnóloga francesa: ¿por qué y bajo qué condiciones la crueldad se convierte en un modo dominante de comunicación en un espacio social dado? (Nahoum-Grappe, 1996: 308).

El problema de la deshumanización

Relacionado directamente con el punto anterior, frente a la atrocidad extrema involucrada en el asunto no hay duda —y todos los autores lo señalan— de que uno de los aspectos para considerar es el problema de la deshumanización de los sujetos. A este respecto no hay acuerdo entre los analistas pero tampoco existe toda la claridad necesaria: ¿se deshumaniza a la víctima? ¿Se cosifica? ¿Matar hombres “sí es como matar gallinas”? O, por el contrario, como lo plantea Sofsky, ¿se trataría más bien de una deshumanización del victimario que en esta acción brutal metamorfosea su condición humana? O ¿No hay deshumanización y lo que lo hace tan cruel es que sea un acto completamente humano y, en tanto tal, comprensible? Refiriéndose a este aspecto, Sofsky señala como un error “creer que la deshumanización es la condición para las prácticas de crueldad [...] creer que las atrocidades humanas exigen la deshumanización del otro” (Sofsky, 1996: 162). La deshumanización estaría más bien del lado del victimario que se metamorfosea en la acción, al perder toda inhibición humana para la atrocidad. Recordemos que, siguiendo a Sofsky, la masacre es una desinhibición ilimitada. Matar a un animal no tendría que ser algo “significativo” en esta cultura; lo que le da el carácter de monstruoso al acto —sobre todo si se practica con sevicia o crueldad— es que se ejecute sobre un ser humano. Por otra parte, sabemos que los animales, por “bestias” que sean, no son capaces de estos actos de crueldad. El hombre es, lo sabemos con Thomas, el único [animal] capaz de la práctica sistemática de crueldad sobre sus semejantes.

El problema identitario

Sin duda quedan también por explicar otros componentes antropológicos del asunto, por ejemplo las *lógicas de eliminación* para ser interrogadas no sólo, como lo hemos visto, en términos de la destrucción total y del aniquilamiento del otro, sino en relación con lo que ese otro representa en términos de identidad. En efecto, otro aspecto bastante más difícil de desentrañar, pero muy importante, es la relación entre estos actos violentos y el problema de la identidad, es decir, el problema del “otro” en las acciones violentas de este tipo, lo que no es más que la pregunta por la alteridad, objeto mismo de la antropología. En este caso concreto ¿cuál es la alteridad en esta relación entre ejecutores y víctimas? ¿Quién es realmente y qué significa el “otro”? Si, en términos de Augé, la pregunta por la alteridad es al mismo tiempo una pregunta por lo mismo, por lo idéntico, ¿cuál es entonces la identidad de los victimarios capaces de una forma de alteridad trazada a través de la muerte —con sevicia y alevosía— del otro?

El simbolismo y la “estética” de la crueldad

Un quinto elemento tiene que ver con la utilización de ciertos símbolos por parte de los actores armados, como los uniformes militares (los camuflados) y las capuchas, que desde una dimensión antropológica podrían ser interrogados. Con respecto a los uniformes su presencia genera muchos interrogantes sobre las significaciones que tiene efectivamente su uso indiscriminado por parte de los diferentes actores. Ellos son, dentro del análisis de María Victoria Uribe (1999), el símbolo por excelencia de la indiferenciación de los actores armados. Indiferenciación que produce la ambigüedad y la confusión propios del terror. Así mismo las capuchas (en su sentido más instrumental) serían un instrumento de protección que serviría para cubrir la identidad del protagonista de la acción, pero si estos símbolos se interrogan desde sus significaciones antropológicas como “máscara” y desde los significados de su uso las respuestas, probablemente, ya no serían tan de carácter instrumental y, en todo caso, dejarían ver esa “estética” que parece acompañar el crimen atroz.

El problema ético

El último problema que se puede plantear es el de las posibilidades del análisis y sus consideraciones éticas. Sin duda, por las condiciones mismas del conflicto y de la guerra en el país, hay limitaciones para hacer un trabajo de terreno con acceso a referentes empíricos que permitan acercarse a desentrañar las formas precisas de la crueldad. Por lo reciente de los hechos aún no hay acceso a archivos judiciales y la posibilidad de un trabajo de campo es cada vez más reducida además de que se necesitan adicionalmente investigadores capaces de acercarse al dolor de esa manera. Las narraciones y testimonios de actos como las masacres, que han sido recogidas

directamente por algunos investigadores, nos enfrentan a algunos de nosotros a un serio drama moral. En efecto, consideraciones éticas hacen necesario esclarecer previamente las maneras como debe situarse el investigador frente a estas situaciones de violencia extrema y cuál ha de ser el tratamiento de las víctimas enfrentadas al dolor y al sufrimiento. Adicionalmente, un trabajo de esta naturaleza, necesita un discurso capaz de contar e interpretar esta realidad sin invisibilizar, pero también sin estetizar la violencia. Particularmente si se tiene en cuenta que se trata de situaciones-límite donde es la condición humana misma la que está en juego.

A modo de conclusión

Sin duda cada uno de estos aspectos que aparecen como problemas para ser investigados, ameritaría un desarrollo más profundo. Por lo pronto, es posible concluir que varios de ellos involucran dimensiones subjetivas y emocionales que es preciso mirar más de cerca en el análisis de la violencia. Con todo y el rigor que hay que tener para su tratamiento, en aras a no “psicologizarlos” y a no perder la dimensión política que de todos modos conllevan, es claro que no podemos seguir mirando el asunto de la violencia —sobre todo en casos extremos y en situaciones-límite como éstas— sin entrar a considerar condiciones de orden subjetivo y no agotar el análisis en las causas macrosociales o lo que alguna vez se llamó condiciones “objetivas” de la violencia. En ese sentido interrogar aspectos como el de la deshumanización o el problema identitario involucrado en esta relación entre víctima y victimario, estar atentos a los peligros de la psicologización, e indagar más en el terreno propiamente antropológico por aspectos como el simbolismo o la “estética” de la crueldad, se vuelven asuntos relevantes.

Adicionalmente, por las implicaciones éticas que el fenómeno tiene y lo delicado que resulta su tratamiento en el terreno de la interpretación y en el terreno del discurso con el cual estas crudas realidades puedan ser abordadas y presentadas, creo que es un riesgo que habría que correr y una obligación que se nos impone a los analistas frente al dolor y al sufrimiento de las poblaciones afectadas, víctimas de formas de crueldad como las que está asumiendo la violencia hoy. Quizá podamos hacerlo, con éxito, si seguimos a Veena Das, cuando dice: “Hay una manera no obstante en que yo puedo prestar mi cuerpo para registrar el dolor del otro. El texto antropológico puede servir como un cuerpo de escritura que permita que el dolor del otro se exprese en él” (1999: 620).

Bibliografía

- Abello, Ignacio (2003). *Violencias y culturas*. CESO, Facultad de Filosofía, Universidad de los Andes, Bogotá.
- Augé, Marc (1983). “Corps marqué, corps masqué”. En: Hainard, J. y Kaehr, R. (eds.) *Le corp en jeu*. Musée d’ethnographie, Neuchâtel, Switzerland, pp.77-84.

- Berezin, Ana (1998). *La oscuridad en los ojos. Ensayo psicoanalítico sobre la crueldad*. Homosapiens Ediciones, Rosario, Argentina.
- Berthelot, Jean-Michel (1998). "Le corps contemporaines: figures et structures de la corporité". En: *Recherches sociologique*, Université de Paris-Sorbonne, Paris, pp.7-18.
- Blair, Elsa (1998). "Violencia e identidad. Desafíos de la violencia". En: *Estudios Políticos*, No. 12, IEP, Universidad de Antioquia, Medellín, pp. 69-90.
- _____ (2000). "Hacia una mirada cultural de la violencia". En: *Desde la Región*, Corporación Región, Medellín, pp. 43-53.
- _____ (2001). "El espectáculo del dolor, el sufrimiento y la crueldad". En: *Controversia*, No. 178, CINEP, Bogotá, pp. 83-99.
- _____ *Muertes violentas: la teatralización del exceso*. Editorial Universidad de Antioquia, Medellín (en edición).
- Blair, Elsa; Pimienta, Alejandro y Gómez, Santiago (2003). *Imágenes del otro en la(s) violencias colombiana(s): por una antropología de la Violencia*. Banco de la República, INER (Informe final de investigación), Medellín.
- Borel, France (1988). "L'imaginaire à fleur de peau". En: *Cahiers internationaux de symbolisme*, Nos. 59-60-61, CIEPHUM, Université de Mons, Mons, Belgique, pp. 65-71.
- Castillejo, Alejandro (2001). *Poética de lo otro. Antropología de la violencia, la soledad y el exilio interno en Colombia*. ICANH-COLCIENCIAS, Bogotá.
- Das, Veena (1997). "Souffrances, théodicées, pratiques disciplinaires, récupérations". En: *Revue Internationale des Sciences Sociales*, No. 154, Unesco, Paris, pp. 611-621
- Guzmán, Germán; Fals Borda, Orlando y Umaña Luna, Eduardo (1988). *La violencia en Colombia*. Tomo II, Círculo de Lectores, Bogotá.
- Heritier, Françoise (1979). "Symbolique de l'inceste et de sa prohibition". En: Izard, M. y Smith, P. (eds.) *La fonction symbolique*. Paris, Gallimard.
- Jodelet, Denise (1983). "La representation du corps, ses enjeux privés et sociaux". En: Hainard, J. y Kaehr, R. (eds.) *Le corps en jeu*, Musée d'ethnographie, Neuchatel, Switzerland, pp. 127-140.
- Kaldor, Mary (2001). *Las nuevas Guerras. Violencia organizada en la era global*. Tusquets, Barcelona.
- Levi, Primo (2001). *Los hundidos y los salvados*. Munick Editores, Barcelona.
- Loux, Françoise (1978). *Sagesses du corps: la santé et la maladie dans les proverbes françaises*. Maisonneuve et Larose, Paris.
- _____ (1983). "Du travail à la mort: le corps et ses enjeux dans la société française traditionnelle". En: Hainard, J. y Kaehr, R. (eds.) *Le corps en jeu*. Musée d'ethnographie, Neuchatel, Switzerland, pp. 141-150.
- Nahoum-Grappe, Veronique (1993). "La cruauté extrême en exyugoslavie". En: *ESPRIT*, No. 190, Paris, pp. 64-75.
- _____ (1996). "L'usage politique de la cruauté: l'épuration ethnique (exyugoslavie, 1991-1995)". En: *De la violence*, Seminaire de Françoise Heritier Editions Odile Jacob, Paris, pp. 273-323.
- _____ (2002). "Cultura de la guerra y contemporaneidad: ¿la 'purificación étnica' es una práctica de 'otros tiempos'?" En: *Nómadas*, No. 16. DIUC, Universidad Central, Bogotá, pp. 64-74.
- _____ (2003). *Ponencia presentada en el seminario Internacional Subjetividades contemporáneas*. DIUC, Universidad Central, Bogotá.

- Pécaut, Daniel (2001). "De la violencia banalizada al terror (tercera parte)". En: *Guerra contra la sociedad*. Espasa, Bogotá.
- Perelli, Karina (s. f.). Memoria de sangre, temor, esperanza y desilusión en Argentina. Mimeo, Original en inglés (traducción de Adriana Díaz).
- Rodríguez, Alba Nubia (1999). "Los delitos atroces en Colombia". En: *Memorias I Congreso Internacional sobre violencia social, violencia familiar: una cuestión de derechos humanos*. Bienestar familiar Caldas, Universidad de Caldas, Manizales, pp. 289-308.
- Sofsky, Wolfgang (1995). *L'organisation de la terreur*. Calmann Levi, Paris.
- _____ (1996). *Traité de la violence*. Gallimard, Paris.
- _____ (2002). "El destruido flujo del tiempo. La violencia no es el polo contrario de la cultura sino una de sus partes integrales". En: *Humboldt*, No. 135. Goethe Institut, pp.2-6.
- Taussig, Michael (1995). *Un gigante en convulsiones*. Gedisa, Barcelona.
- Uribe, Carlos Alberto (1988). "Nuestra cultura de la muerte". En: *Texto y Contexto*, No. 3. Universidad de los Andes, Bogotá.
- Uribe, María Victoria (1990). "Matar, rematar y contramatar. Las masacres en el Tolima 1948-1964". En: *Controversia*, Nos. 159-160. CINEP, Bogotá.
- _____ (1998). "El modelo Chulavitas vs tipacoques en Colombia". En: *Las guerras civiles de 1830 y su proyección en el siglo xx*. Memorias de la II cátedra anual Ernesto Restrepo Tirado, Museo Nacional de Colombia, Bogotá, pp. 211-221.
- _____ (1999). "Desde los márgenes de la cultura". En: *Arte y violencia en Colombia desde 1948*. Museo de Arte Moderno de Bogotá, Norma, Bogotá, pp. 277-286.
- Uribe, María Victoria y Vásquez, Teófilo (1995). *Enterrar y callar. Las masacres en Colombia 1980-1993*. volumen I, Comité permanente por la defensa de los Derechos Humanos, Fondation Terre des Hommes, Bogotá.
- Valencia, Alberto (2001). "La violencia y la memoria colectiva". En: *Exclusión social y construcción de lo público en Colombia*. CIDSE-CEREC, Bogotá.
- Vásquez, Teófilo (1999). "Un ensayo interpretativo sobre la violencia de los actores armados en Colombia". En: *Controversia*, No. 175. CINEP, Bogotá, pp. 59-103.
- Villaveces, Santiago (1996). "La invisibilización de la violencia". En: *Diálogo de la revista Utopías con Santiago Villaveces*. [En línea] <http://www.upaz.edu.uy/procesos/pamerica/colomb/invisib.htm>.
- Waldamnn, Peter y Reinares, Fernando (1999). *Sociedades en guerra civil: Conflictos violentos de Europa y América Latina*. Paidós, Barcelona.
- Zuleta, Estanislao (s. f.). "De la guerra". En: *Sobre la idealización en la vida personal y colectiva y otros ensayos*. Editorial Printer, Bogotá.
-