UAB
Universitat Autònoma de Barcelona

Entre el sometimiento y la resistencia: representaciones de la violencia en Colombia (1998–2018)

Jorge Enrique Blanco García

ADVERTIMENT. L'accés als continguts d'aquesta tesi queda condicionat a l'acceptació de les condicions d'ús establertes per la següent llicència Creative Commons: https://creativecommons.org/licenses/?lang=ca

ADVERTENCIA. El acceso a los contenidos de esta tesis queda condicionado a la aceptación de las condiciones de uso establecidas por la siguiente licencia Creative Commons: https://creativecommons.org/licenses/?lang=es

WARNING. The access to the contents of this doctoral thesis it is limited to the acceptance of the use conditions set by the following Creative Commons license: https://creativecommons.org/licenses/?lang=en

UAB
Universitat Autònoma de Barcelona

Tesis doctoral

Programa de Doctorado en Teoría de la Literatura y Literatura Comparada

Departamento de Filología Española

Entre el sometimiento y la resistencia: representaciones de la violencia en Colombia (1998-2018)

Jorge Enrique Blanco García

Dirección:

Dr. Diego Falconí
Dra. Meri Torras

Septiembre 2024

Agradecimientos

Quisiera agradecer en primer lugar a mis directores, Diego Falconí y Meri Torras, y demás maestros/as que no dejaron de entregarme su tiempo y confianza. Los apuntes certeros de cada uno, así como su disposición y calidez, fueron indispensables para el desarrollo de la investigación.

Esta tesis no hubiera sido posible sin el amor y el apoyo de Clara, mi compañera incondicional. Tus palabras de aliento y tu cuidado me mantuvieron a flote, aun en los momentos más turbulentos. Tu tiempo y tu dedicación para leer, corregir y sugerir hace que este trabajo también sea tuyo. Esta tesis te la dedico con todo mi amor.

A mi familia y su confianza inquebrantable. Mi madre y mi hijo fueron los motivos más poderosos para adelantar esta investigación.

A todos mis amigos magníficos, quienes impulsaron gran parte de los planteamientos ético-políticos que presenta esta tesis. Sin su compañía y enseñanzas este trabajo no hubiera sido posible.

A las víctimas de nuestra guerra interminable. A los cuerpos (individuales y colectivos) que resisten en las adversidades va dirigida esta tesis. Construir comunitariamente nuevas formas de nombrar y de representar lo que acontece es una operación política que, tal vez, nos permitirá imaginar otros futuros y otras utopías.

ÍNDICE

RESUMEN 4

ABSTRACT 5

INTRODUCCIÓN: ¿DE QUÉ VIOLENCIA(S) ESTAMOS HABLANDO? 6

CAPÍTULO 1. LA REPRESENTACIÓN ILUSTRADA DE LA VIOLENCIA POLÍTICA EN COLOMBIA 18

1.1. Introducción 18

1.2. El trabajo arqueológico: la historia de la verdad sobre la violencia en Colombia 22

1.3. La paradoja del orangután con sacoleva y la monstrificación de la violencia política en Colombia 36

1.4. La dialéctica del monstruo: inmunidad y emancipación en el orangután con sacoleva 45

1.5. El orangután desnudo: capitalismo gore y colonialidad 59

1.6. Chocó (2012) y la zona salvaje de poder 80

CAPÍTULO 2. LA REPRESENTACIÓN EST/ÉTICA DE LA VIOLENCIA POLÍTICA EN COLOMBIA 87

2.1. Introducción 87

2.2. El regreso de Sísifo: la representación est/ética como tragedia y emancipación 93

2.2.1. La narrativa finisecular: desplazamiento, marginalidad y vacío 97

2.2.2. El preludio del siglo XXI: el rastro tanático y la nación melancólica 103

2.2.3. Est/éticas desencadenadas de la violencia política en Colombia 113

2.3. La *crueldad* de la realidad o escapar de la indigestión 119

2.4. Estéticas de la crueldad y representación de la violencia 129

2.5. El cuerpo (in)descifrable: materialidad y textualidad 139

2.6. Cuerpo y violencia 148

2.7. Cuerpo y vulnerabilidad 157

2.7.1. La violencia y los procesos de vulnerabilización 160

2.7.2. La vulnerabilidad y la singularidad de la experiencia 166

2.8. La experiencia poética de la guerra en Colombia. Un trayecto desde la poesía escrita por mujeres.....172

2.9. La representación de las masacres en *El canto de las moscas* (1998).....185

2.10. Corpografías del desarraigo en *Desterrados* (2001).....197

2.11. El desplazamiento forzado narrado *En el brazo del río* (2006).....205

2.12. La desaparición forzada en *Celebraciones* (2018).....228

CAPÍTULO 3. LA REPRESENTACIÓN GENEALÓGICA DE LA NACIÓN: VIOLENCIA Y COLONIALIDAD EN LA NOVELA COLOMBIANA CONTEMPORÁNEA.....247

3.1. Introducción.....247

3.2. La narración de la nación, el patrón mundial (colonial) de poder y la *violencia de la representación*.....252

3.3. La nación en América Latina: colonialidad, civilización y ciudadanía.....264

3.4. Las *Genealogías de la colombianidad* y la violencia de la representación.....272

3.5. Violencia en la novela histórica contemporánea. ¿Genealogías (literarias) de la colombianidad?.....295

3.6. Las novelas de Rafael Baena como "genealogías literarias". Guerra, nación y colonialidad en el siglo XIX.....303

3.7. *Tanta sangre vista* (2007). La melancolía del patriarca y las repeticiones de la guerra.....313

3.8. *¡Vuelvan caras, carajo!* (2009) y *La guerra perdida del indio Lorenzo* (2015). Los cuerpos racializados de la guerra y la nación.....326

CONCLUSIONES.....340

BIBLIOGRAFÍA.....351

RESUMEN

La violencia política asociada al conflicto armado en Colombia es, tal vez, el más importante y permanente objeto de representación para las ciencias sociales, el arte y la literatura. La longevidad, permanencia y crueldad de un contexto bélico que, en la actualidad, no parece diluirse o, al menos, mitigarse, siempre ha estado acompañada de las representaciones que han definido y dirigido lo que se ha dicho y pensado sobre el fenómeno de la violencia. La hipótesis de esta tesis doctoral sostiene que para dilucidar alternativas al estado de guerra permanente es necesario indagar sobre los discursos que han forjado la(s) identidad(es) de la violencia política. En suma, aquí sostenemos la idea de que para "confrontar" el contexto bélico es necesario proponer otro tipo de representaciones, esto es, otros lenguajes que alteren los significados y sentidos sedimentados.

En esta investigación, las representaciones son comprendidas como prácticas discursivas que configuran, diseñan y moldean los regímenes de verdad del objeto representado que, en este caso, es la violencia política. Las prácticas representacionales más que describir, configuran el estatuto ontológico del fenómeno de la violencia. Desde los aportes teóricos y metodológicos de la filosofía política contemporánea, los estudios culturales, la literatura comparada y los estudios decoloniales, además de un *corpus* proveniente de la literatura y la cultura que ha representado la violencia política, esta tesis identifica tres tramas representacionales de la violencia política en Colombia: la representación *ilustrada*, la representación *est/ética* y la representación *genealógica*.

En términos temporales, las tres esferas de representación son abordadas a lo largo de la investigación por medio de textos que abarcan el periodo 1998-2018. Este interés manifiesto por el presente nos ubica en el lugar de una ontología crítica que se pregunta por los modos de subjetivación que nos han constituido. Concluimos que estas representaciones se caracterizan por movilizar prácticas emancipatorias afectivas y corporales que agrietan y suspenden la solidez de los discursos hegemónicos sobre la violencia en Colombia.

ABSTRACT

The political violence associated with the armed conflict in Colombia is, perhaps, the most important and permanent object of representation for the social sciences, art, and literature. The longevity, permanence, and cruelty of a war context that, at present, does not seem to be diluted or, at least, mitigated, has always been accompanied by representations that have defined and directed what has been said and thought about the phenomenon of violence. The hypothesis of this doctoral thesis holds that in order to elucidate alternatives to the permanent state of war, it is necessary to inquire into the discourses that have forged the identity(ies) of political violence. In sum, here we sustain the idea that in order to "confront" the war context it is necessary to propose other types of representations, that is, other languages that alter the sedimented meanings and senses.

In this research, representations are understood as discursive practices that configure, design, and shape the regimes of truth of the represented object which, in this case, is political violence. Rather than describing, representational practices configure the ontological status of the phenomenon of violence. From the theoretical and methodological contributions of contemporary political philosophy, cultural studies, comparative literature and decolonial studies, in addition to a corpus of literature and culture that has represented political violence, this thesis identifies three representational plots of political violence in Colombia: the *enlightened* representation, the *aesthetic/ethical* representation, and the *genealogical* representation.

In temporal terms, the three spheres of representation are addressed throughout the research by means of texts spanning the period from 1998 to 2018. This manifest interest in the present situates us in the position of a critical ontology that questions the modes of subjectification that have constituted us. We conclude that these representations are characterized by mobilizing affective and bodily emancipatory practices that crack and suspend the solidity of hegemonic discourses on violence in Colombia.

INTRODUCCIÓN: ¿DE QUÉ VIOLENCIA(S) ESTAMOS HABLANDO?

El tiempo presente es el terreno propio de la existencia y la condición de posibilidad para dar cuenta de sí (Foucault, 1991; Butler, 2009). Es un campo dinámico, difuso, inconmensurable y contingente, dinamitado por relaciones de poder que están en constante disputa por la hegemonía de sentido y los modos de subjetivación. Como realización de la vida social, su inestabilidad y capacidad productiva viene dada por los usos del lenguaje y los patrones de verdad que delinean las posibilidades de acción y enunciación. De esta forma, se asume la actualidad o el presente como la localización geo-histórica y antropológica de todo problema o interrogante de la cultura, y como cualidad inmanente de la existencia que atiende a los signos de la interpelación en perspectiva crítica (Castro-Gómez, 2011). Es desde el presente –y sobre éste– que el sujeto reflexiona, y participa en las tramas de las vacilaciones esencialistas para dar lugar a las posibilidades de agenciamiento político (Agamben, 1996, Butler, 2007). A su vez, este presente está significado por el contexto, entendido como el entramado relacional del que se desprenden las condiciones de posibilidad de lo decible y lo pensable en un momento concreto. El contexto expone los dilemas y/o problemas a los que un grupo social debe hacer frente, pero también pone a disposición los mecanismos y las herramientas para su aprehensión y resolución. En nuestro caso, el contexto para hablar de violencia está delimitado y determinado por dos niveles, uno global y otro local, que se superponen y transitan juntos, por lo que solo podremos escindirlos de manera temporal y con fines analíticos específicos. Por otra parte, ambos niveles tienen en común que están configurados por diversas prácticas de violencia.

El nivel global lo podemos describir como el conjunto de instituciones que regulan y mantienen en funcionamiento el Sistema-mundo moderno/colonial que pervive hasta hoy. La ciencia y la tecnología, el estado de derecho, la economía de mercado y las ciudadanías globalizadas son los cuatro ensamblajes institucionales que exponen este artefacto civilizatorio (Castro-Gómez, 2021). En este andamio sistémico hay al menos dos fisuras constitutivas que se caracterizan por la (re)producción sistemática de prácticas de violencia. En primer lugar, tenemos al colonialismo y al patriarcado como técnicas de diferenciación ontológica impuestas por el mundo europeo desde el siglo XV que

perviven hasta hoy, a través de la práctica de violencia de *la colonialidad* en sus diversas manifestaciones (Quijano, 20414; Maldonado-Torres, 2007; Mignolo, 2009; Grosfoguel, 2013; Segato, 2013). En segundo lugar, nos encontramos con el capitalismo en su fase neoliberal y las relaciones sociales de producción que han mercantilizado todas las esferas de la vida. Este modelo está configurado por procesos de producción y consumo incesantes, la acumulación desmedida, la distribución asimétrica y la explotación depredadora de cuerpos, recursos y territorios a lo largo y ancho del mundo. Las prácticas de violencia más significativas del capitalismo que podemos enunciar son el *ecocidio*, asociado a los efectos del antropoceno y las posibilidades de extinción de la especie humana (Padilla, 2021) y la *desigualdad* cada vez más abismal, entre quienes viven en la opulencia y quienes soportan una vida en escases (Harvey, 2005, 2007; Berkhout *et al.*, 2021).

En el nivel local nos ubicamos en la escala nacional y hacemos referencia al tejido histórico cuya textura nos expone un estado bélico permanente y que el historiador Javier Ortiz Cassiani (2023) caracteriza mordazmente como producto de los "arrebatos de la pólvora". El acontecimiento más relevante lo encontramos en los que significó la firma del Acuerdo de paz entre el Estado colombiano y la guerrilla de las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia FARC-EP, en el año 2016[1]. Sin embargo, a pesar de un momento inicial de desescalamiento de la confrontación armada y sus efectos sobre la ciudadanía, el contexto bélico fue incrementándose de manera continua. La lánguida implementación del Acuerdo de paz[2] y la influencia de aspectos de orden global como el desaforado modelo de economía extractivista y el narcotráfico dispararon la cantidad de actores armados y los conflictos sociales y ambientales en diversas regiones del país. En la actualidad existen, al menos, ocho conflictos armados en curso (Comité Internacional de la Cruz Roja, 2024). El balance es desalentador, ya que la guerra continúa cabalgando a sus anchas, afectando, principalmente, a la población civil[3]. Además de este *estado de*

[1] Luego de más de 50 años de confrontación y varios procesos de paz fallidos, se da fin al Conflicto Armado entre la insurgencia de las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia FARC-EP y el Estado Colombiano, dando lugar a la firma del texto del "Acuerdo final para la terminación del conflicto y la construcción de una paz estable y duradero" el 24 de noviembre de 2016. Recuperado de: http://www.altocomisionadoparalapaz.gov.co.

[2] El Informe del Instituto Kroc de Estudios Internacionales de Paz, afirma que a siete años de la firma del Acuerdo el 39% se encuentra en una etapa mínima de implementación y el 10% ni siquiera se ha iniciado (Echevaría, *et al.,* 2024).

[3] Según el Instituto de Estudios para el desarrollo y la paz (INDEPAZ), desde enero del 2016 hasta el 6 de agosto de 2024 se han producido 581 masacres. En el mismo periodo han sido asesinados 1631 líderes, lideresas y defensores de DDHH. En el informe "Balance Humanitario 2024 Colombia", el Comité Internacional de la Cruz Roja, durante el 2023 se denunciaron 222 casos de desaparición, 49 de ellos son

guerra (Foucault, 2005; Uribe de Hincapié, 2023), durante el 2021 se produjo en Colombia un inusitado clima de protesta y movilización ciudadana durante el año 2021, que fue denominado como "estallido social". La inconformidad ciudadana se tomó las calles en un contexto de precariedad amplificado por la pandemia y el gobierno respondió con niveles de represión y violencia sin precedentes[4] (Hernández *et al.*, 2021).

Estos dos niveles nos permiten hacer tres inferencias. En primer lugar, debemos aclarar que nuestro interés inmediato está localizado en lo que *acontece* en Colombia y sus territorialidades bélicas, esto es, en el nivel local. De hecho, la presente tesis es obstinada en el desmenuzamiento de sus violencias, de nuestras violencias. En segundo lugar, no creemos que el nivel local pueda ser explicado sin acudir al nivel global. Como ya lo mencionamos, estos dos niveles solo podrán separarse de manera transitoria, puesto que el conflicto armado y sus violencias no obedecen únicamente a factores de índole interna. De hecho, los factores que podemos llamar "internos" como, por ejemplo, la debilidad del sistema democrático o la desigual distribución de la riqueza se explican, en gran parte, por el desarrollo del capitalismo global como de la efectividad de la colonialidad a nivel sistémico. ¿Acaso el racismo estructural que afecta a la población negra del pacífico colombiano, cuyos territorios son objeto de litigio por parte de múltiples grupos armados, podría ser explicado si acudir a la *colonialidad del poder*? ¿Es posible comprender la violencia sexual contra los cuerpos de las mujeres en el marco de la guerra sin mencionar la *colonialidad de género*? ¿Haríamos una lectura profunda sobre el envenenamiento a humanos, animales y a los entornos naturales producido por la fumigación con químicos para detener los cultivos de coca excluyendo categorías como *ecocidio*, *colonialidad de la naturaleza o capitalismo gore*? En tercer lugar, una precisión topológica nos dice que no es lo mismo el territorio concreto (social y natural) donde tienen lugar las prácticas de violencia y el espacio abstracto de la "nación". Es claro que lo local y lo nacional están en una permanente tensión que resulta en lo que se conoce, de manera genérica, como "la(s) violencia(s) en Colombia".

Pues bien, a la confluencia de las prácticas de violencia acaecidas en los niveles global y local, pero aterrizadas en territorialidades y cuerpos concretos, es a lo que en esta

menores de edad. Igualmente, 145.049 personas fueron desplazadas a causa de la guerra, lo que significa un incremento del 18% en comparación al 2022. Recuperado de: https://indepaz.org.co/

[4] "Entre el 28 de abril y el 28 de junio de 2021 hubo 75 asesinatos (44 con presunta autoría de la Fuerza Pública), 83 víctimas de violencia ocular, 28 víctimas de violencia sexual, 1.832 detenciones arbitrarias y 1.468 casos de violencia física, para la sumatoria total de 3.486 casos de violencia policial. Por su parte, el Estado colombiano registró 1.253 policías heridos" (Rodríguez, 2022).

tesis llamamos "violencia política en Colombia" y que definimos como nuestro contexto de investigación. Ahora bien, desde un planteamiento metodológico de corte arqueológico, diremos que el estatuto de verdad de lo que llamamos contexto no puede concebirse por fuera de los discursos que lo ensamblan y vinculan en los regímenes de verdad en una época concreta. Se trata de acudir a los discursos que organizan y hacen inteligible el mundo social[5]. De ahí que el contexto también esté sujeto a la contingencia y a las reglas discursivas de lo decible, o lo que es lo mismo, al régimen de enunciación vigente (Martínez, 2010: 86). El contexto, más que aludir a una objetividad autónoma compuesta de hechos empíricamente incuestionables, podemos concebirlo como una agrupación de enunciados que toman lugar en la historicidad de la verdad (Foucault, 2002; 2004). No estamos afirmando que los hechos o los sucesos no existan o que carezcan de realidad, sino que sus significados son producidos por las fuerzas de los discursos que nos permiten examinarlos, jerarquizarlos, clasificarlos y problematizarlos. En suma, un hecho en tanto que significado social es moldeado por las tramas narrativas del lenguaje y, por lo tanto, no preexiste a los discursos que lo representan.

La verdad de los discursos está atada a los sistemas de poder que la producen y la mantienen y a los efectos de poder que induce y que la acompañan, al "régimen de verdad" (Foucault, 1999: 55). En este caso, el material discursivo conforma un archivo[6] que da luz al contexto de lo que llamamos la violencia política en Colombia, que nos permitirá rastrear la(s) racionalidad(es), las condiciones de posibilidad y los vectores de sentido de dichas formaciones discursivas. Observar la racionalidad de los discursos es

[5] Michel Foucault en *La arqueología del saber* (2002) explica que las formaciones discursivas producen y/o fabrican objetos del discurso (problematizaciones de lo real). Estos discursos tienen unas condiciones de posibilidad y unos efectos de verdad que operan mediante el *conjunto de enunciados* que los conforman y la *red de relaciones* que producen (2002: 73). Aquellas relaciones caracterizan o se refieren "no a la lengua que utiliza el discurso, no a las circunstancias en las cuales se despliega, sino al discurso mismo en tanto que práctica" (p. 76). Por lo tanto, discursos de campos alejados como la ciencia o la literatura, por ejemplo, tienen la potencia para *moldear lo real* y posicionar *efectos de verdad* con la potencia de lograr aceptación y legitimación. El discurso no se comprende como un "reflector" de lo real, sino que delimita las formas de su significación. "Consiste en no tratar –en dejar de tratar– los discursos como conjuntos de signos, sino como prácticas que forman sistemáticamente los objetos de que hablan" (p. 81).

[6] En la obra mencionada, Foucault deja claro que el archivo es una categoría metodológica central en el análisis de la producción de los regímenes de verdad. Las prácticas discursivas se configuran por los sistemas de enunciación que conforman un archivo. Los enunciados que *dan cuerpo* a los archivos adquieren importancia por su repetibilidad o regularidad, lo que instaura un "régimen de enunciación" que rebasa la autonomía del sujeto hablante o al significado de los enunciados. Los archivos surgen de la regularidad, por lo que "no se debe preguntar su razón inmediata a las cosas que se encuentran dichas o a los hombres que las han dicho, sino al sistema de la discursividad, a las posibilidades y a las imposibilidades enunciativas que éste dispone" (Foucault, 2002: 219). El archivo permite, a partir de la materialidad de los enunciados, observar las reglas de funcionamiento del discurso, aunque esto no sugiere un conjunto enunciativo homogéneo que enseñe una única racionalidad, sino que expone las tensiones, fuerzas y motivaciones encontradas.

identificar las fuerzas y los dispositivos que los conforman y que prefiguran determinados modos de subjetivación[7]. De tal manera, sin sucumbir en los riesgos de la referencialidad que pretende ver en las novelas una coincidencia con los acontecimientos sociales y políticos o una traducción literaria del lenguaje científico sobre la violencia política, concebimos el contexto como un conductor de relaciones que posibilita enlazamientos y cruzamientos entre distintos elementos de la construcción social que llamamos realidad[8]. De otra parte, el contexto se inscribe en los procesos [y prácticas] culturales, ya que la cultura, en tanto proceso de construcción de la realidad y fabricación de la verdad (Serje 2002: 129-130), se compone de una red de relaciones en la que se moviliza el conjunto de técnicas de producción y circulación de significados, identidades y discursos (Castro-Gómez, 2004). La cultura subyace al contexto, ya que posibilita los significados que posibilitan la emergencia discursiva. En el campo simbólico de la cultura tienen lugar las disputas por las coordenadas o el sentido de las prácticas culturales (Wallerstein, 1999: 171).

En este sentido, George Steiner (1976/2001) invoca la noción de cultura para llamar la atención sobre la práctica común que es ubicar un texto en su contexto. Sin embargo, se pregunta Steiner: "¿dónde está el "texto" en el contexto?" (2001: 19), o lo que es lo mismo, ¿cuáles son los textos del contexto? Si un texto puede ser abordado desde su contexto, un contexto puede ser examinado desde sus textos, pues este –el contexto– no puede sustraerse de su dimensión textual y, por tanto, discursiva. De ahí que el crítico literario afirme que el texto debe ser una "circunstancia vital" (p. 36). Por lo tanto, en esta tesis nos acercaremos al contexto desde los discursos que lo significan y le

[7] Vale la pena mencionar a Esther Díaz (1993) quien describe las tres tesis más importantes de la postura foucaultiana: 1) *No hay poder sin saber*: el poder necesita discursos de verdad para transmitirse, lo que hace indispensable poner cuidado las reglas de formación de estos discursos, puesto que "no hay fragmento de verdad que no esté sujeto a condición política"; 2) *No hay saber sin poder*: los dispositivos que procuran dirigir la voluntad de los sujetos funcionan a través de las políticas de la verdad y; 3) *No hay saber, ni poder sin subjetividades éticas*: la preocupación no es por interpretar un Sujeto de tipo trascendental y ahistórico, sino la constitución de subjetividades que se articulan "como "plegamientos" de los saberes y de los poderes epocales" (p. 14-15).

[8] En *La construcción social de la realidad*, una de las obras centrales de la Sociología del Conocimiento, Berger y Luckmann (1968/2001) sostienen que la realidad es una construcción social y que el conocimiento está determinado por el contexto que lo produce. Sus tesis, sin embargo, no niegan la "objetividad" de la realidad, como su condición ontológica. "Bastará con definir la "realidad" como una cualidad propia de los fenómenos que reconocemos como independientes de nuestra propia volición (no podemos "hacerlos desaparecer")" (p. 13). No obstante, aquella realidad toma forma y sentido a través de procesos de *socialización* que son siempre intersubjetivos y que tienen lugar en la *vida cotidiana* (Lebenswelt), el territorio de (re)producción social de la realidad. En ella se expresarán las objetivaciones (procesos sociales) y las subjetivaciones (significados) que dan como resultado el "sentido común", entendido como el "edificio de significados sin el que ninguna sociedad podría existir" (p. 31). La cultura y el lenguaje son elementos centrales en los procesos de socialización, puesto que se presentan como *objetivación de la vida cotidiana*, a la vez que sostienen el principio de *realidad de la subjetividad* (p. 55-56).

dan forma, esto es, desde sus representaciones. Este planteamiento metodológico tiene cierta familiaridad con la disertación doctoral *La escritura de la violencia: representación textual de la agresión y el trauma en Colombia (1912-2001)* (2005), de María Helena Rueda. En dicha investigación se afirme, de entrada, que los datos, las cifras, las noticias de prensa, radio y televisión, pero también a la escritura de los hechos violentos hacen parte de un "proceso de representación por el cual se construye la "imagen" de Colombia como un país violento" (p. 1).

Las consecuencias metodológicas, pero sobre todo epistemológicas, no son menores, puesto que cuando hablamos de la violencia y sus prácticas nos referimos, en realidad, a las formas como esta ha sido representada. De tal manera, "estudiar las representaciones de la violencia es estudiar la violencia misma" (p. 3), lo que nos lleva a indicar que las representaciones son prácticas políticas que, a través del lenguaje, actúan sobre la realidad social. Ya en otro artículo previo, la autora había manifestado que "la violencia se transforma en fenómeno manejable por la sociedad desde la palabra" (Rueda, 2001: 25). En este sentido, la representación de la violencia puede conllevar a la violencia de la representación. Esto lo podemos aceptar si asumimos que el acto de representar no es reflectivo ni desinteresado, sino configurador de las prácticas y fenómenos sobre las que opera. Al representar, inevitablemente se exponen lugares, actores, sentidos y fines, al tiempo que se efectúan exclusiones y se promueven silencios. Las representaciones son, desde esta perspectiva, proyecciones ficcionales, arbitrarias e incompletas de acontecimientos que ya sucedieron y que son irrecuperables e irreparables. Además, debido a que las prácticas de violencia son intempestivas y algunas inimaginables y enmudecedoras, debemos aceptar que las representaciones no logran abarcar su objeto plenamente, lo que produce, irremediablemente, un resto irrepresentable, un exceso de realidad que se rehúsa a ser simbolizada y que rebasa las capacidades del lenguaje.

Ahora bien, el archivo que agrupa las representaciones y que hemos seleccionado para abordar las prácticas de violencia hace parte del discurso literario (principalmente poesía y novela), aunque se recurre a otro tipo de discurso como el cine, y las instalaciones artísticas como parte del análisis comparatista de la literatura. Como expresiones del contexto, todas ellas fueron producidas en un arco temporal que comprendemos como un presente reciente, el cual va de 1998 hasta el 2018. En estos discursos literarios observamos una preocupación política, traducida como el intento de descifrar los códigos que configuran el presente compartido, en clave de lo que podemos llamar "realidad nacional", lo que leemos como un propósito por esclarecer las violencias del presente. En

el *corpus* literario y cultural que describiremos más adelante percibimos una posición dialéctica, tal como lo manifestara Theodor Adorno (1934/2008), esto es, la negación de las identidades establecidas históricamente y rechazo a todo anhelo nostálgico por retornar a una armonía o unidad social arrebatada. Como veremos en los distintos capítulos de esta tesis, cada novela o poema se niega a postrarse ante la permisividad del goce o a tratar banalmente los hechos violentos para labrar sus representaciones. Asistimos a relaciones dialécticas porque cada texto se asume como participe de la historia pero no para aceptarla, sino para establecer sus límites y contradicciones. Tanto la historia como el texto literario están configurados por un material de trabajo que también es histórico: el lenguaje. Por eso nos alejamos de los esquemas románticos del genio, lo sublime o lo bello, para comprender las autorías y los discursos. Más bien, creemos, como lo afirmara el filósofo de Frankfurt, que nuestros autores/as se aproximan al lenguaje "como Edipo a la esfinge, como alguien que ha de resolver un enigma" (Adorno, 2008: 215). Sin embargo, al desconocer la firmeza de lo que se nos presenta como realidad y rehusarse a buscar una totalidad que fue fisurada, las representaciones deambulan por espacios liminares sin lograr clausura alguna ni certeza absoluta.

Al respecto, el escritor Miguel Torres, por ejemplo, afirma que su escritura intenta llenar los espacios vacíos del relato histórico, cuando nos dice que "escribo lo que no sé, escribo para saberlo". En un registro similar, Juan Gabriel Vásquez expresa que "escribo para entender"[9]. Aunque Vásquez rechace la idea de que la realidad propicie el hecho literario de una forma reflectiva, reconoce que, inevitablemente, los conflictos sociales han engendrado novelas y novelistas de alcance universal. A su vez, acepta el peso de la conflictividad colombiana en la producción literaria, claro está, extendiendo sus impactos más allá de su expresión armada. En sus palabras, "Colombia está en conflicto con su pasado y con su presente, por eso hay literatura"[10]. En este grupo de "escritores de la sospecha", podríamos incluir a Pablo Montoya y Rafael Baena, quienes escriben novelas que hacen confluir la indagación histórica con los hechos violentos y conflictivos que la conforman. En la tradición literaria colombiana, el diálogo entre novela, historia y

[9] Es por lo menos curioso que ambos escritores nos llevan a la discusión sobre la literatura, y concretamente la novela, como una *forma* de conocimiento. Este problema de honda connotación filosófica ha ocupado a críticos literarios y a filósofos, entre los que destacan Sartre (1967); Borges (1974, 1989) Sábato (1964), Kundera (1987) y Badiou (2007).

[10] En diciembre de 2012, los escritores Miguel Torres, Juan Gabriel Vásquez y Ricardo Silva dialogaron en un programa periodístico transmitido por T.V, sobre la literatura en Colombia y el papel de los escritores en la sociedad. Revista Semana (19 de diciembre de 2012). *La literatura en Colombia*. Recuperado de: https://www.youtube.com/watch?v=NrvVUiz12lQ

violencia conforma un campo narrativo que se ha interesado por *ir* hasta las raíces de la violencia para comprender la actualidad. Esta ha sido una preocupación de escritores de generaciones anteriores como Gabriel García Márquez, Álvaro Cepeda Samudio y Héctor Rojas Eraso, entre otros. (Mena, 1978: 99). En todos estos autores, asistimos a una (pre)ocupación histórica con interés literario que intenta descifrar los elementos y circunstancias que (re)producen la vida política del mundo en común.

Prosiguiendo con esta exposición analítico-metodológica quisiera referirme a algunas categorías que orientan metodológicamente esta investigación, aunque no aparezcan enunciadas y referenciadas de forma continua. Son artefactos interpretativos que se caracterizan por su flexibilidad y cualidad liminar, y que se localizan en territorios fronterizos y heterogéneos, más que en lugares centrales y estáticos. Estas aclaraciones categoriales nombran lo múltiple y diverso, además de ofrecer elementos analíticos para abordar las prácticas de violencia, dan cuenta del enfoque ético-político por el cual optamos. Se trata de las categorías de "interseccionalidad" y la de "intertextualidad". Estas categorías poseen una cualidad de tipo anfibio que les permite hacer visible, respecto a los análisis de las prácticas de violencia, sus formas de operación en la esfera sistémica o de la modernidad/colonial, como en la esfera de la singularidad, esto es, al cuerpo que, como veremos a lo largo de la tesis, lo entendemos como la condición de posibilidad de todas las prácticas de violencia.

Si hay una cualidad semántica de la interseccionalidad es la de presentarse como un "significante vacío". Por supuesto que existen consensos y vectores de sentido sobre, por ejemplo, la necesidad de observar, no tanto la multiplicidad como la intersección o entrecruzamiento de las opresiones de raza, clase, género, etnia, condición física y otros, o la importancia de vincular la reflexión teórica con las prácticas sociales (Fernández, 2020). En este sentido, la interseccionalidad tendría que ver con la simultaneidad de discriminaciones que suceden sobre un mismo cuerpo o comunidad, y que son dependientes entre sí, configurando una suerte de "heterogeneidad estructural" (Castro-Gómez, 2009a: 130). De tal manera, más allá de observar la sumatoria de opresiones, se prestaría atención a los efectos sinérgicos, coordinados y, por lo tanto, amplificados, que resultan cuando sucede la interacción de las prácticas violentas (Vargas, 2016: 141-142). En todo caso, no debemos ni podemos omitir la raíz jurídica que lo produjo desde que Kimberlé Crenshaw lo acuñara en 1989. Desde entonces, el uso político estratégico trazado por los feminismos negros para nombrar las violencias sobre los cuerpos, al reconocer que las relaciones de dominación son consubstanciales (que no pueden

separarse en fragmentos secuenciales o consecutivos) y co-extensivas (se co-producen mutuamente) (Viveros, 2016: 8). De todas formas, lo relevante no es "encontrar la metáfora más adecuada para expresar las relaciones entre distintas categorías de dominación y orientar las alianzas políticas que se derivan; el reto es preservar el principio de apertura a las diferencias como una condición y no como un límite de la interseccionalidad" (p. 15).

En el texto *Interseccionalidad, giro decolonial y comunitario* (2023), Mara Viveros enfatiza que, debido a su procedencia étnico-racial, esta categoría se convierte en una herramienta de observación vinculante con las opresiones de la modernidad/colonialidad. En este sentido, las jerarquías coloniales que actúan en la actualidad producen, en clave interseccional, formas de vulnerabilidad que trascienden los efectos físicos o económicos, para ubicarse al nivel de la subjetividad y la cultura, esto es, en la colonialidad (p. 22). Dada su cualidad heterárquica, las luchas sociales que promueve la interseccionalidad se basan en las alianzas permanentes, en la capacidad de entablar puentes y aterrizar demandas de justicia e igualdad, elevadas por minorías o movimientos sociales aparentemente distantes. Por tanto, el desafío es trascender las luchas particulares para avanzar hacia el horizonte político de fracturar las estructuras que reproducen la desigualdad (p. 24). La clave es, de nuevo, no desmembrar ni descomponer las prácticas de violencia conservando la experiencia singular, lo que llevará a formar una actitud crítica que pasa por la "indisociabilidad histórica" (p 26). Si la violencia no puede manifestarse al margen del cuerpo, y este es un lugar de inscripción textual/encarnada de las opresiones (violentas), entonces tenemos en esta categoría una máquina de representación para entablar una relación con el texto literario.

La otra categoría es la intertextualidad y nos remite directamente a apertura, diálogo, relación y conexión. Para la intertextualidad, el texto no es una materialidad cerrada y concluida, sino que "se *elabora* con respecto a *otra* estructura" (Kristeva, 1967/1997: 2). La palabra no es una fijación ni lugar invariable, sino un *trayecto* hecho de experiencias vitales, de otras palabras ya dichas o por decir, de un contexto (cultural) que, como hemos dicho, es (re)significado indefinidamente por sus representaciones. De esta manera, la intertextualidad nos remite a la referencia, a la comparación y a la memoria. En su ensayo "¿Qué es la literatura comparada?" (1997), George Steiner nos dice que "todo acto de recepción de una forma dotada de significado, en el lenguaje, en el arte o en la música, es comparativo" (p. 135). Todo acto de lectura y de escritura es una comparación, un ritual con la cultura, pues toda palabra y toda frase "nos llega cargada

del potencial de toda su historia" (p. 137). En un gesto que recuerda a Benjamin y su exigencia para sacar a la obra de arte de su aura aristocrática y entregarla a la percepción sensorial de los cuerpos (2003: 46), y a Adorno (2008) y su comprensión del lenguaje y la música como materiales históricos, la intertextualidad instala el texto en la historia y la sociedad.

Sin embargo, será Julia Kristeva quien define el concepto de forma directa y elocuente. A partir de lo dialógico, polifónico y carnavalesco estudiado por Bajtín, la crítica franco-búlgara afirma que "todo texto se construye como mosaico de citas, todo texto es absorción y transformación de otro texto. En el lugar de la noción de intersubjetividad se instala la de *intertextualidad*, y el lenguaje poético se lee, por lo menos, como *doble*" (Kristeva, 1997: 3). Así las cosas, todo texto es inapropiable o impropio, puesto que su emergencia se da por la escritura, una práctica relacional (Rivera Garza, 2013: 17). Esta condición de dependencia inherente de un texto frente a otros textos que trascienden el tiempo y el espacio en el que se originan todos los textos es llamada por Gerard Genette (1989), *transtextualidad*. Hablamos de un texto que se trasciende a sí mismo pero que, a la vez, está sujetado y sostenido por otros, lo que hace recordar los artilugios borgianos, como, por ejemplo, el de un libro interminable como "el libro de arena" o uno que estuviera escrito por todas las posibilidades y elecciones sin exclusión alguna, como "el jardín de los senderos que se bifurcan". La intertextualidad nos permite caracterizar las diversas fuentes y textualidades que conforman esta tesis. En cuanto a marco teórico-conceptual, nos apoyamos de la filosofía política contemporánea, los estudios culturales y los estudios decoloniales, lo que nos ofrece las categorías centrales de análisis como representación, violencia, vulnerabilidad, nación, cuerpo y colonialidad. Aunque los textos literarios fueron escritos en un lapso de tiempo compartido, tienen estructuras narrativas singulares, aunque podríamos agruparlos en poesía sobre la violencia, novela sobre la violencia y novela o ficción histórica.

La tesis se estructura en tres capítulos que responden a tres esferas de representación de la violencia política en Colombia. En el primer capítulo lo hemos denominado *la representación ilustrada de la violencia política en Colombia*. Aquí buscamos identificar las estructuras de representación de la violencia provenientes de las ciencias sociales. Nuestro punto de partida es que, en el caso colombiano, esta familia discursiva de carácter "científico" tuvo como primer objeto de estudio el análisis de la violencia. Sumado a esto, a lo largo del tiempo estas representaciones se han especializado en explicar, describir y proponer soluciones al contexto bélico. Para

perforar en los regímenes de enunciación, tomaremos como referencia una figura monstruosa formulada por los mismos intelectuales ilustrados, que aquí leemos como un síntoma de claudicación ante el avasallamiento de la guerra. Nuestra hipótesis es que la representación ilustrada ha estado presa del eurocentrismo, lo que le ha impedido integrar perspectivas que cuestionen los ideales modernos en el abordaje de la violencia. A partir de una deconstrucción del monstruo ilustrado con las categorías de *capitalismo gore* y colonialidad y de un comentario sobre la película *Chocó* (2012), se muestra una perspectiva más de la violencia política en Colombia que rebasa los linderos fijados por la ilustración.

En el segundo capítulo nos enfocamos en las representaciones de la violencia elaboradas por la literatura (poesía y novela) que hemos llamado *la representación est/ética de la violencia política en Colombia.* En un primer momento presentamos un somero contexto de la producción literaria sobre la violencia desde finales del siglo XX, hasta la actualidad. Aquí nos apoyamos, además de los textos literarios, de la crítica literaria y de la investigación académica. En un segundo momento, conceptualizamos estas representaciones desde la filosofía política contemporánea y la filosofía del arte, con el apoyo de las categorías de crueldad, cuerpo y vulnerabilidad. De otra parte, con el interés puesto en tres prácticas corporales localizadas de la guerra, analizamos un *corpus* literario compuesto por la poesía sobre la guerra escrita por mujeres. El poemario *El canto de las moscas* (1998), de María Mercedes Carranza, nos permite acercarnos a la representación del horrorismo de las masacres. El libro de crónicas *Desterrados* (2001), de Alfredo Molano y la novela *En el brazo del río* (2006) nos llevan por los vericuetos del desplazamiento forzado y, finalmente, la novela *Celebraciones* (2018) nos muestra el rostro de la desaparición forzada. Nuestra hipótesis es que la representación estética pone el foco en la dimensión afectiva/encarnada de la violencia. Esta forma de representación permitiría una comprensión trágica del contexto bélico, lo que significa que la condición vulnerable de la vida humana y la imposibilidad de suprimir el conflicto resultan en la posibilidad, siempre abierta, de que emerjan prácticas de violencia.

El tercer capítulo lo llamamos *la representación genealógica de la nación: violencia y colonialidad en la novela colombiana contemporánea*. Aquí abordamos un corpus proveniente del campo filosófico y literario que, producido en el siglo XXI, tiene como propósito indagar por las violencias constitutivas del estado nacional colombiano durante el siglo XIX. Para tal fin, detallamos los rasgos centrales del proyecto filosófico de las "genealogías de la colombianidad" y su pregunta por los regímenes de enunciación

que han ensamblado la identidad nacional. Con la metodología genealógica y la categoría de la *colonialidad del poder*, nos acercamos a las violencias desde las formas de violencia que subyacen a la misma práctica de la representación. El "dispositivo de blancura", el "deseo civilizador" y el "racismo epistémico" son, entre otros, artefactos representacionales que llevan consigo la violencia colonial que aún hoy pervive. Nuestra hipótesis es que una parte importante del campo literario reciente realiza, desde el discurso de la novela, una suerte de "genealogías literarias de la colombianidad". Sugerimos que tanto la filosofía como la literatura rastrean los dispositivos de saber/poder que, transfigurados como "herencias coloniales", actuaron como condición de posibilidad del proyecto nacional. Estas representaciones, al poner el dedo en las grietas fundacionales de la nacionalidad, exponen ficcionalmente que las prácticas de violencia no obedecen a un déficit de modernidad, sino que son el resultado de su efectividad. Esta lectura filosófica del texto literario lo realizamos con tres novelas históricas de Rafael Baena: *Tanta sangre vista* (2007); *¡Vuelvan caras, carajo!* (2009) y *La guerra perdida del indio Lorenzo* (2015).

Este recorrido nos lleva de nuevo al presente, a la actualidad incandescente en la que confluyen las representaciones de la guerra y los múltiples juegos discursivos de una violencia siempre inscrita en los cuerpos. Tal vez otras representaciones de las prácticas de violencia que observen su función constitutiva en el mundo común harán posible que los cuerpos puedan zafarse de sus efectos más crueles. Aquí radica la relevancia del lenguaje y de la cultura.

CAPÍTULO 1. LA REPRESENTACIÓN ILUSTRADA DE LA VIOLENCIA POLÍTICA EN COLOMBIA

1.1. Introducción

Sin estar exento de matices y desacuerdos, el relato ilustrado de la violencia política en Colombia tiene como punto de partida la "permanencia del estado bélico" a lo largo de toda la historia republicana. Sin embargo, ha sido cuidadoso en atender a sus distintos momentos, escenarios e intereses para no caer en anacronismos, puesto que no sería procedente hablar de la misma manera de las guerras civiles del siglo XIX y del conflicto armado que tiene lugar actualmente. Así, las representaciones científicas/ilustradas de la violencia política en Colombia se pueden agrupar en los siguientes momentos, cortes o fases[11]:

1. *Las guerras civiles del siglo XIX* o las guerras por la nación (Uribe de Hincapié, 1991), caracterizadas por ser confrontaciones entre la clase dominante por dirigir el proyecto nacional. Eran guerras –y también armisticios– entre caballeros de linajes similares que dirigían ideológica y militarmente a sus adeptos. La Guerra de los Mil Días (1899-1902) fue la última guerra civil decimonónica en la que, gracias a la victoria del partido conservador, se aseguró la puesta en marcha del proyecto ultramontano, hispanista, latifundista y católico de *La Regeneración.* Su colapso se produjo, entre otras cosas, por la represión gubernamental al movimiento obrero y social durante los años veinte, producto de una incipiente industria nacional (Vega, 2002). Con la Masacre de las Bananeras (1928)[12] se pondrá fin a la hegemonía conservadora, para dar paso a la victoria electoral del

[11] La perspectiva *etapista* de la violencia política de Colombia ha generado una monumental producción bibliográfica. Aquí destacamos algunas de las elaboradas en lo corrido del presente siglo: Bushnell (2004: 275-373); La Rosa y Mejía (2012 cap. 5); González *et al.* (2003); Palacios y Safford (2012 cap. 15); Palacios (2003: 237-349; 2012). A su vez, el Informe *¡Basta Ya! Colombia: memorias de guerra y dignidad* (2013), en su capítulo 2 "Los orígenes, las dinámicas y el crecimiento del conflicto armado", y el Informe *Hay futuro si hay verdad* (2022), en el tomo titulado "No Matarás. Relato histórico del Conflicto Armado Interno en Colombia", parten del mismo enfoque pero otorgan un lugar central a las víctimas y a la edificación de la "verdad histórica".

[12] Para un análisis detallado desde la perspectiva de las luchas obreras, ver el capítulo 4 "Pueblo, godos, yanquis y sotanas" del volumen 4 de *Gente muy rebelde: socialismo, cultura y protesta popular* (2002), del historiador Renán Vega.

partido Liberal en las elecciones de 1930. A nivel internacional, Colombia está en el ojo de franceses, ingleses y norteamericanos por decidir quién construirá el Canal de Panamá. Luego de la independencia panameña, la política exterior de Colombia entrará en una etapa de "enanismo autoimpuesto" que, en términos concretos, significó un alinderamiento incondicional de la clase política gobernante con los intereses de Estados Unidos (Borda, 2019: 17-23).

2. La *violencia bipartidista* (1930-1965) entre liberales y conservadores por controlar el aparato burocrático del Estado, haciendo recurrentes prácticas violentas para excluir, aniquilar y expulsar a su contradictor político. La precaria configuración de una ciudadanía "moderna" contribuyó a la naturalización de relaciones sociales y políticas clientelares y gamonalicias basadas en poderes locales. En este sentido, la "identidad nacional" estuvo mediada por los dos partidos políticos tradicionales y la producción de "subculturas" basadas en la lealtad a la tradición que en la autonomía del sujeto (Pécaut, 2001; Rehm, 2014). De otra parte, la ausencia de un proceso de industrialización que fomentara el comercio interno y el rechazo de los hacendados y terratenientes para realizar una reforma agraria acorde con los tiempos incrementó el nivel de conflictividad social. El punto álgido de las confrontaciones se ha denominado con el escuálido nombre de "La Violencia" (1945-1965), periodo que dejó 200.000 muertos (Restrepo, 1976/2015: 453) y, por supuesto, El Bogotazo del 9 de abril de 1948, provocado por el asesinato del caudillo liberal Jorge Eliecer Gaitán. A diferencia de la etapa anterior, aquí los jefes de los partidos hermanados en sus privilegios de clase no se involucran, aunque sí fomentan una confrontación protagonizada por campesinos y librada en la ruralidad. El "pueblo" liberal y conservador, sin el amparo ni protección del Estado, librará una violencia "fratricida" que dará origen a las primeras guerrillas liberales, a las cuadrillas de bandoleros y, finalmente, a las organizaciones guerrilleras.
3. El *Conflicto Armado Interno* (CAI) propiamente dicho, expresado en la confrontación entre el Estado y las guerrillas revolucionarias (vigente desde 1965 hasta la actualidad). El objetivo de los grupos insurgentes no es pedir su inclusión en el aparato estatal, a partir de, por ejemplo, reformas legislativas, sino exigir su abolición a través de la lucha armada y alcanzar la "toma del poder". El movimiento guerrillero encauzará su lucha a la solución de las "causas estructurales del conflicto" (Chambers, 2013), para referirse a un conflicto armado

con hondas raíces sociales[13]. Desde los albores de la guerra fría, la alineación de Colombia en la lucha anticomunista promovida por los Estado Unidos, tras la victoria de la Revolución cubana (1959), fue irrestricta. A través de la "Doctrina de Seguridad Nacional", en la mayoría de los países se alentó la implantación de dictaduras militares como estrategia contrainsurgente[14]. En Colombia, la dictadura fue leve, pero las elites gobernantes establecieron la "doctrina del enemigo interno" (Angarita *et al.*, 2015; Vega, 2015). En la práctica, esto significaba estigmatizar y perseguir toda oposición política y movilización social, tanto en el campo como en la ciudad, que cuestionara el régimen bipartidista del Frente Nacional[15] y, en general, las estructuras políticas sociales y económicas del país. Con el discurso del enemigo interno, toda expresión de disenso y protesta era sinónimo de subversivo (Ahumada, 2007). Luego de una decena de procesos de paz fallidos, en el 2016 la guerrilla de las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia-Ejército del Pueblo (FARC-EP) (1964-2016) firmó con el Estado colombiano el más reciente proceso de Paz. En la actualidad, las disidencias de esta guerrilla (unos que volvieron a las armas ante los incumplimientos del gobierno y otros que nunca se acogieron a lo firmado), junto con el Ejército de Liberación Nacional (ELN), son los actores armados que gozan de un estatus político en los actuales diálogos impulsados con el gobierno vigente (2022-2026).

4. Por último, desde finales de los años ochenta, el conflicto armado ha adquirido nuevas formas y prácticas bélicas con el surgimiento de los grupos paramilitares íntimamente relacionados con la expansión de la economía extractivista y el poder

[13] En la Octava Conferencia Nacional Guerrillera de las FARC-EP, en abril de 1993, el comandante Jacobo Arenas presentaba la Plataforma para un gobierno de reconstrucción y reconciliación nacional. Algunos de sus planteamientos son: realizar una profunda reforma agraria que democratice el acceso y uso de la tierra; ampliación de la participación política y rechazo a la guerra sucia de las fuerzas del Estado y sus alianzas con los paramilitares; el desarrollo con justicia social; bienestar social y vida digna; rechazo al neoliberalismo y la intervención al narcotráfico desde la visión de un problema social (CNMH, 2014: 346-349). El Informe *¡Basta Ya!* (2013: 48) sintetiza las causas objetivas o estructurales del CAI: "se trata del problema agrario continuamente aplazado, de las limitaciones y las distorsiones de la democracia, de la manera como se ha construido el Estado, del narcotráfico, y de las influencias y presiones de las políticas internacionales".

[14] Las dictaduras se instituyeron en América Latina, tal como lo expresan los casos de Brasil (1964-1985), Chile (1973-1990), Argentina (1976-1983), Perú (1968-1980), Uruguay (1973-1984) y Bolivia (1971-1978). Así mismo, estaban presentes gobiernos dictatoriales ya asentados en la región desde la década de los años cincuenta, como el caso de Paraguay (1954-1989), y aun resonaban los ecos de gobiernos militares recientes, como el de Venezuela (1953-1958) y Colombia (1953-1957).

[15] Ante la violencia social creciente y el surgimiento de los primeros focos guerrilleros, los líderes de los partidos Liberal y Conservador, Alberto Lleras y Laureano Gómez, firmaron un acuerdo de alternancia del poder por dieciséis años (1958-1974). Este pacto de pacificación pervivió luego del tiempo pactado, profundizando, aún más, la conflictividad social y el contexto bélico.

narco-criminal (Franco, 2009; Mantilla, 2012). En medio de la hegemonía del neoliberalismo, se habla del paso de una república de poderes gamonalicios a una república mafiosa. Esta etapa de la confrontación, que algunos llaman una *guerra contra la sociedad* (Pécaut, 2001), se caracteriza por la amplificación de los repertorios de violencia, la degradación del conflicto en términos de sevicia y crueldad, el sometimiento de la población civil que habita en los territorios bélicos –reconocida ahora jurídicamente como víctima– y por la periferialización de la confrontación (Ríos, 2016). Los fenómenos del desplazamiento forzado, las desapariciones forzadas, los asesinatos sistemáticos y las masacres son, tal vez, las prácticas más crueles de esta etapa del conflicto. Este panorama ha llevado a sugerir la "narcotización" del conflicto y la desaparición de todo contenido político, aunque, de otra parte, se haga énfasis en la profundización de las desigualdades sociales y la enorme concentración de la riqueza en pocas manos (Majbub, 2023). Este reclamo ha sido respondido aludiendo a la complejidad actual del contexto bélico y a la necesidad (y obligación) que tiene el Estado de responder de manera integral a problemas de larga duración como los cultivos ilícitos, la minería ilegal, la deforestación y la inmovilidad social, entre otros.

Hasta aquí hemos presentado "lo que se ha dicho" de la violencia, a partir de una división etapista que nos permite observar las fases y las transformaciones en la manera de abordar el fenómeno. A primera vista, esta narrativa expone un cuerpo de enunciados que tiene la solidez, coherencia y autoridad académica y política necesarias para erigirse como verdad. Se trata del discurso científico proveniente de las ciencias sociales y humanas. Sin embargo, poco nos dice sobre las relaciones de saber/poder en las que se inserta, ni hace visibles los regímenes de verdad que, en determinados momentos, favorecieron unos enunciados en detrimento de otros. Esta narrativa expone un discurso cohesionado y clausurado, un ensamblaje textual ya terminado y listo para hacerlo circular. Ahora bien, si nuestro propósito es, como ya lo dijimos, presentar el contexto desde el archivo que le ha dado forma, deberemos mostrar las estrategias usadas por dichos textos para enunciar la verdad, las relaciones que los atraviesan, los ruidos o reiteraciones, así como los silencios y omisiones que los hicieron posible, lo que nos llevará por vericuetos genealógicos previos a la formación del Estado nacional. Las cuatro etapas mencionadas nos dejan ver la superficie del contexto, esto es, el revestimiento visible de la fachada del edificio. Por tanto, nuestro interés se enfocará en indagar sobre

los materiales de la construcción, es decir, por los vectores discursivos que configuraron los regímenes de verdad sobre la violencia. Este ejercicio nos llevaría al edificio en "obra negra" y dejaría al descubierto sus grietas, desniveles y opacidades. Este trabajo propio de la arqueología lo presentaremos a continuación de forma sucinta, lo que nos permitirá esbozar un estado de la cuestión necesario para proseguir con nuestra pesquisa.

1.2. El trabajo arqueológico: la historia de la verdad sobre la violencia en Colombia

Aunque las prácticas de violencia como protagonistas de la historia nacional se pueden encontrar en los orígenes de la república (Sánchez, 2001; Uribe de Hincapié, 1991), es en la segunda mitad del siglo XX cuando este fenómeno deviene en "objeto de estudio" disciplinar[16] y se configura como modelo de representación[17] (Foucault, 1970/2002; Zuleta, 2006). De esta forma, aparece el *discurso científico* de la violencia y los esquemas disciplinares de las ciencias sociales desde sus múltiples paradigmas y enfoques de análisis. Su trabajo fue sistematizar, jerarquizar y conceptualizar las prácticas y los discursos del conflicto con el fin de ofrecer una imagen de verdad y un logos especializado con carácter concluyente que trazara caminos de comprensión mediante la enunciación de certezas. El discurso de la representación científica del objeto de estudio de "la violencia en Colombia" articuló un campo especializado del saber/poder, que, a través de la producción enunciativa de verdad, ha modulado la narrativa y los marcos categoriales con los cuales se "piensa" lo real (Foucault, 2004).

En su condición de discurso "científico", el objeto de estudio de la violencia en Colombia ha jugado un papel central en la interpretación del rumbo político, social,

[16] Foucault define el discurso disciplinar en su obra *El orden del discurso* (2004) como "ámbito de objetos, un conjunto de métodos, un corpus de proposiciones consideradas verdaderas, un juego de reglas y de definiciones, de técnicas y de instrumentos" (p. 33). En este sentido, es relevante comprender que la disciplina establece la normatividad autorizada en los juegos de verdad, legitimando y proscribiendo, marcando fronteras y ampliando horizontes, silenciando paradigmas o develando posibilidades, de acuerdo con la racionalidad de las relaciones de saber/poder en las que se encuentre inserta. A su vez, el "objeto de estudio" disciplinar se convierte en una formación enunciativa que pone en acción la práctica disciplinar sobre el mundo. "La disciplina es un principio de control de la producción del discurso. Ella le fija sus límites por el juego de una identidad que tiene la forma de una reactualización permanente de las reglas" (p. 38).

[17] En 1959 se crea la Facultad de Sociología de la Universidad Nacional, dando origen a la profesionalización de las ciencias sociales en el país. Sus miembros fundadores, Orlando Fals Borda y Camilo Torres Restrepo, convierten a "La Violencia" en su objeto de estudio disciplinar con la publicación, en 1962, del primer tomo de *La violencia en Colombia*. Según Mónica Zuleta (2006), con este texto se inaugura un "campo de estudios sobre lo real, en el que sólo a través de la objetividad científica pudo garantizarse la verdad" (p. 57).

cultural y económico del Estado-nación colombiano, que podría ubicarse en una "dimensión macropolítica". Además, sus enunciados han trazado los marcos de comprensión del *ethos* colectivo a través de imaginarios, símbolos y actitudes cotidianas adoptadas por el "cuerpo nacional". Lo podríamos denominar "la dimensión micropolítica" de la experiencia de la violencia en Colombia. Su configuración discursiva ha ido cambiando con el tiempo, atendiendo a la asimilación de nuevos paradigmas y desplazamientos epistemológicos (saber) y por la influencia de acontecimientos de carácter geopolítico (poder). Su característica más importante es el peso de su *racionalidad* surgida de los ideales emancipatorios de la Modernidad. Hasta hoy, el discurso ilustrado de la violencia ha permanecido bajo la tutela de los ideales y las promesas emancipatorias de la ciencia moderna[18].

> Hijas del humanismo ilustrado, las vertientes dominantes de las ciencias sociales, independientemente de su posición política, para producir conocimiento, han seguido los derroteros trazados por la filosofía crítica de Kant. Dan primacía a los conceptos de conciencia y de sujeto trascendental, que determinan como finalidad del conocimiento encontrar una única verdad supuestamente objetiva, a través de cánones de carácter universal. (Zuleta, 2018: 1)

Por tanto, el objeto de estudio de la violencia en Colombia es producto de las ciencias sociales surgida de la concepción moderna de historia trazada por Hegel, pero también por Marx (trabajo) y Weber (desencantamiento del mundo), en la que el ser humano, como su arquitecto y pasajero, está inmerso en la totalidad del mundo que él mismo ha construido. Igualmente, va conducida por el racionalismo, la fe en el progreso y la idea del mejoramiento continuo. Las ciencias sociales son eurocéntricas (Lander, 2000; Wallerstein, 1996) y se fundan en los ideales universalistas modernos inspirados en un concepto emancipatorio de la Modernidad (Adorno y Horkheimer, 1944/2006; Dussel, 1994; Habermas, 1993). Esta forma de representación (científica) sobre el fenómeno es llamada por la filósofa colombiana Mónica Zuleta "la razón ilustrada de la violencia" (Zuleta, 2003, 2006, 2009, 2010a, 2010b)[19]. En la presente investigación tomamos como

[18] Siguiendo a Inmanuel Wallerstein (1996), la referencia a la "ciencia moderna" indica que el punto de observación sobre la violencia en Colombia descansa en los modelos, métodos, jerarquías y taxonomías del eurocentrismo y el proceso de occidentalización del mundo, iniciado desde el siglo XVI y consolidado en el siglo XIX.

[19] Los trabajos de Zuleta indagan sobre la *moral* que subyace en el conocimiento producido sobre el fenómeno de la violencia. Sus múltiples artículos, muchos de ellos condensados en su tesis doctoral publicada en el año 2010, culminan con lo que la autora llama *la moral cruel colombiana*. Metodológicamente, su apuesta investigativa oscila entre la genealogía y la historia de las ideas. Como lo

referencia la categoría propuesta por Zuleta, que renombramos con la noción de "representación ilustrada", pues nuestro interés no es reproducir el *contenido* de dicha razón ni verificar si lo dicho es racional, es decir, si cumple con su adecuación al objeto representado. Nos concierne indagar por las *racionalidades* que subyacen a la *exposición* de dicho contenido, esto es, por el lugar político, social y cultural que le otorga a sujetos y espacios, por las causas y soluciones que exhibe acerca del surgimiento y permanencia de las prácticas de violencia y por el futuro que proyecta, a través de representaciones de la comunidad nacional –deseada, soñada o por construir–. En este sentido, acercarnos a la violencia política desde su ensamblaje como discurso científico hace posible visibilizar las políticas de la verdad que han legitimado el conocimiento sobre la violencia en distintos momentos de la historia nacional. Ahora bien, a pesar de sus transformaciones en diferentes periodos del tiempo, encontramos tres características que comparten las ciencias sociales que han representado la violencia en Colombia.

En primer lugar, ponen en evidencia la historicidad de la verdad producida científicamente sobre el fenómeno de la violencia. Las alteraciones discursivas alrededor de las causas de la violencia o del protagonismo de determinados actores sociales muestran la contingencia de lo verdadero, a la luz de los regímenes de verdad dominantes en cada periodo de tiempo. En segundo lugar, muestran la hegemonía del fenómeno de la violencia en la producción de conocimiento científico de las ciencias sociales. Esto significa que las prácticas empíricas de la violencia en el marco del conflicto social y armado en Colombia han oficiado como modelos "arquitectónicos" en la edificación de las ciencias sociales –con un privilegio por la disciplina sociológica–. En palabras de Zuleta (2009: 28), el conflicto social y armado en Colombia "ha motivado también a que el conocimiento producido por las disciplinas humanísticas se forje al compás del desenvolvimiento del conflicto, y a que buena parte haya seleccionado este como su objeto de estudio". De esta forma, las representaciones científicas del fenómeno se expresan en la multiplicidad discursiva de disciplinas con pretensión de verdad que buscan explicar, comprender y, sobre todo, conjurar las prácticas de violencia. En tercer lugar, es innegable el papel protagónico del Estado nacional como unidad de análisis y vehículo para la realización de los ideales de civilización y progreso de la Modernidad (Álvarez, 2013; Wallerstein, 1996). Para comprender estas ideas es necesario aterrizarlas

refiere en algunos de sus trabajos, su objetivo es rastrear la "historia de la verdad" sobre la violencia para identificar la moral que modula la producción teórica y científica sobre el fenómeno de la violencia en Colombia.

directamente sobre las transformaciones de la representación ilustrada. Para tal fin, a lo largo de este apartado tomaremos como referencia tres momentos, rupturas o desdoblamientos de su racionalidad con la ayuda de una serie de textos representativos que han buscado comprender y explicar la guerra en Colombia en distintos momentos y coyunturas políticas.

El primer momento se produce con la publicación, entre 1962 y 1964, de *La violencia en Colombia. Estudio de un proceso social* (vols. I y II), firmada por Guzmán *et al.* (2010), cuyo propósito es explicar las causas de la violencia bipartidista –particularmente del periodo que va desde 1948 (el Bogotazo) hasta 1958 (el inicio del Frente Nacional)– y ofrecer respuestas. En este texto, la violencia se enuncia como la expresión del estado de salvajismo y barbarie en el que se encuentra el "pueblo", categoría que se refiere, concretamente, al campesinado. El pueblo ignorante, vengativo y fácil de incitar se halla de espaldas a la civilización, aspecto que facilitó su manipulación por parte de la "oligarquía", aludiendo a los dirigentes de los dos partidos tradicionales (Zuleta, 2006). La violencia se asume como un fenómeno que tiene un hábitat natural, la ruralidad y es percibida como el "más grande peligro que haya corrido la nacionalidad" (Guzmán, *et al.,* 2010, vol. I: 26). Como un agente patológico, la guerra librada en el campo desgarra la "unidad de la nación", por lo que se precisa actuar de inmediato, dado que esta se expande como un "cáncer" que "fermenta sordamente una guerra civil" (p. 47).

Vale la pena recalcar que el "pueblo" alude directamente a quienes viven en la ruralidad, caracterizados por su encerramiento en creencias y supersticiones atávicas, el analfabetismo, la existencia unida a la tierra y, en general, el modo de vida tradicional. Esta condición "atrasada" para significar al "pueblo" tomó como punto de partida los disturbios provocados durante el Bogotazo, en 1948. En el capítulo V de *La violencia en Colombia*, Guzmán *et al*. (2010, vol. I) muestran que los jefes de los grupos armados, sus seguidores y las víctimas "son esencialmente rurales [...] Su nivel de escolaridad no pasa de la escuela rural alternada. La mayoría no sabe leer y escribir". Además, en su gran mayoría son católicos, por lo que se preguntan "¿Por qué se matan? ¿Por qué el odio superó no solo los valores religiosos, sino todos los valores?" (pp. 161-162). Por otra parte, están los plenamente ciudadanos, caracterizados por su contacto con el modo de vida moderna, es decir, la vinculación orgánica con el capitalismo, la visión lineal del tiempo basada en el progreso y el deseo de consumo. Era en las ciudades donde se podía encontrar la experiencia moderna, pues a pesar de la escasa industrialización, la presencia de instituciones y relaciones sociales heredadas de la colonia, el paradigma del

desarrollismo producía una cercanía con los valores de la civilización (Castro-Gómez, 2009b).

A su vez, la nación vincula a la "totalidad" de los habitantes. Todas las clases sociales e ideologías políticas conforman el cuerpo nacional que, según Guzmán y compañía, se encontraba unificado hasta que apareció el virus de la violencia. Amparados en el debate tradición/modernidad, propio del funcionalismo y del marxismo vigentes en los años sesenta del siglo XX, los autores de *La violencia en Colombia* van a posicionar la figura del intelectual comprometido[20] y la lucha por la "liberación nacional" como *ethos* del científico social. Los sociólogos Orlando Fals Borda (1970) y Camilo Torres (1967/2015) conciben su oficio como un mecanismo para la liberación y como medio para transformar las situaciones de desigualdad y exclusión social. Ambos comprenden su profesión como una praxis que utiliza el conocimiento científico (teoría) para la transformación de la realidad (práctica) como una garantía objetiva e indiscutible de "verdad". En términos metodológicos, la sociología que se abría paso en Colombia proponía que "la teoría se deje guiar por la realidad para que pueda enriquecerse" (Fals Borda, 1970: 55). Como vemos, la razón ilustrada que emergía tenía la doble cualidad de servirse de la ciencia positiva (método experimental, objetiva, neutral y, por lo tanto, verdadera) y de comprometerse con el pueblo campesino (liberal y conservador), en tanto la gran "víctima" de La Violencia bipartidista.

La solución propuesta es que el Estado cumpla su función civilizatoria y avance hacia los procesos de modernización y desarrollo (Chambers, 2013), ideales que la violencia impide y retrasa[21]. La solución radical es evidente: incluir al pueblo/campesino (salvaje) en el proyecto nacional y despertar en ellos el sentido de pertenencia a la nación. Es "urgente comunicar al pueblo una dinámica conciencia histórica, porque mientras de ella carezca será horda con todas las regresiones de la horda" (Guzmán, *et al.,* 2010, vol. II: 486). Eliminar las prácticas de violencia equivale, entonces, a civilizar y/o modernizar al campesino –a la horda– como una forma de integración. Pero el campesino salvaje no podrá salir por sí mismo de su congénito lastre primitivo; es tarea del sector privado y los

[20] El intelectual comprometido mantiene una relación *orgánica* con la realidad social y es desde allí que se formulan los métodos de intervención social. Esta perspectiva es deudora del materialismo histórico (Gramsci 1932/1986; Mariátegui, 1924/1959).

[21] Este texto, caracterizado por buscar "causas objetivas" de la violencia separado de los intereses partidistas, incluyó nuevas categorías como dependencia, neocolonialismo y subdesarrollo. Así lo muestran textos como *Colombia, violencia y subdesarrollo* (1968), de Francisco Posada, y *Estudios sobre el subdesarrollo colombiano* (1969), de Mario Arrubla. De otra parte, la aparición de los estudios de la violencia coincidió con la llegada de la historia social y económica, expuesta por textos como, por ejemplo, *Café y conflicto en Colombia* (1981), de Charles Bergquist.

gremios económicos darles "algo que les suene, por ejemplo, un motor, un tractor, medios para realizar un programa planeado de producción. Es decir, ofrecerles una causa grande, más poderosa que sus disculpas para el crimen" (p. 495). En este primer momento, la imagen de la nación que presenta el texto está atravesada por un *sentimiento de "incompletud"*, por una nación deficitaria que aún no ha logrado conjurar las tragedias de la barbarie. Las carencias del cuerpo nacional solo podrán corregirse prosiguiendo incansablemente hasta alcanzar el estado de civilización.

El segundo momento o ruptura se produce con la publicación de *Pasado y presente de la Violencia en Colombia* y el informe *Colombia, violencia y Democracia* (1987). El primero es una selección de artículos compilados por Gonzalo Sánchez y Ricardo Peñaranda y publicado por primera vez en 1986. De este texto abordaremos las tres introducciones escritas en distintos momentos del contexto bélico. El segundo documento es el resultado de una comisión de expertos convocada por el gobierno. Las condiciones de producción ambos textos están marcadas por los intentos malogrados de paz con las guerrillas del gobierno de Belisario Betancur (1982-1986), la incursión política y económica del narcotráfico expresada en la aparición pública de los capos y sus carteles, el surgimiento del paramilitarismo y el apego de Colombia a la guerra contra las drogas impulsada por Estados Unidos, una etapa más en la veterana guerra contrainsurgente. En términos académicos, estas y otras obras y revistas[22] conformaban el campo intelectual de los "violentólogos" y la práctica discursiva de "la violentología" (Cartagena, 2015; Realpe, 2014).

En la introducción de la primera edición de *Pasado y presente de la Violencia en Colombia* escrita a finales de la década del ochenta del siglo XX, se hace un desplazamiento discursivo sobre la localización y los sujetos de la violencia. A diferencia de lo expuesto por Guzmán *et al*. (2010), ya no se le endilga a la ruralidad ser el hábitat exclusivo del contexto bélico ni se describe al campesino como un ser salvaje que lleva la mácula de la culpabilidad. Ahora el centro de gravedad se traslada hacia toda la sociedad colombiana, que requiere un urgente "debate nacional" (Sánchez, 2015: p. 14). El propósito del texto es trascender las cofradías académicas, pues esta (la violencia) no

[22] En medio de una comunidad académica bastante activa, en 1985 el Centro de Estudios de la Realidad Colombiana (CEREC) publicó *Once ensayos sobre la Violencia.* Varios de sus autores participarán luego en el texto de 1986, entre los que se destaca Gonzalo Sánchez, quien, además de autor, oficia como presentador de ambos documentos. En 1986 nace el Instituto de Estudios y Relaciones Internacionales (IEPRI) de la Universidad Nacional de Colombia y en 1987 aparece la revista *Análisis político* adscrita a este instituto con el propósito de prestar atención a la realidad nacional.

es un "problema académico, sino, y es nuestra obsesión, un problema político. Lo que está en juego no es nuestro saber sobre la violencia, sino, y tal como la coyuntura presente nos lo dice a gritos, nuestro propio futuro, nuestro destino nacional" (p. 14). El texto se refiere a una violencia que habita en todas las esferas de la vida social y que afecta a todo el cuerpo nacional. Se trata de una violencia inatajable que es omnipresente y que se ha propagado sobre los colombianos. Aludir a la nación como actor "trascendental" y eje narrativo hace parte de los debates que tomarían fuerza en la década de los noventa. De una parte, se encarrila en el posicionamiento de las políticas de la diferencia formuladas en clave neoliberal y su consecuente hegemonía cultural (Carvajal, 2014; Grimson y Bidaseca, 2013: 19), en la que se está desplazando el paradigma de la "nación mestiza" por una "nación multicultural". Desde otra perspectiva, y bajo otras condiciones, se vuelve a recurrir a la idealidad de la unidad, al *a priori* de la indivisibilidad de la nación. En segundo lugar, categorías como "progreso" y "desarrollo", que habían sido centrales para la representación ilustrada de décadas anteriores para denotar los objetivos morales del saber y del poder, son reemplazadas por la *paz*, una categoría inaugural para la hegemonía teleológica de los Derechos Humanos (Zuleta, 2006).

En 1992 *Pasado y presente de la Violencia en Colombia* fue reeditado. En la nueva introducción, firmada por Gonzalo Sánchez y escrita en Bogotá en ese mismo año, se muestra un contexto de escritura aún más desmejorado. La primera frase del libro es diciente: "El nuevo ciclo de la Violencia, apenas vislumbrado en 1984-1985 […] se convirtió lamentablemente en un hecho cuyas dimensiones fueron mucho más allá de lo entonces previsible" (Sánchez, 2015: 11). Para describir las condiciones de su pensamiento, el autor recurre a la figura fragmentada de "las violencias", pero sin hacer alguna referencia a la violencia por generización o racialización. La nación es concebida, a partir de "la unidad-diversidad llamada Colombia" (p.12), lo que representaba una abierta docilidad de estos intelectuales con el modelo neoliberal y con el paradigma de los Derechos Humanos. Dejando de lado los anhelos de modernización y civilización para conjurar la violencia, se llamaba a una cruzada por humanizar la nación y por garantizar el derecho a la vida.

Meses después de la primera publicación de *Pasado y presente*, el gobierno electo de Virgilio Barco (1986-1990) convocó una comisión de expertos para analizar el problema de la violencia, en medio de un contexto de creciente convulsión. La tarea le fue encomendada al recién inaugurado Instituto de Estudios y Relaciones Internacionales (IEPRI) de la Universidad Nacional de Colombia, el lugar de confluencia predilecto de

los violentólogos. La "Comisión de Estudios sobre la Violencia" fue coordinada por Gonzalo Sánchez, en ese entonces director del IEPRI, y en 1987 presentó el informe *Colombia, violencia y democracia*. Este informe expuso la decisión "política" de los intelectuales de no separarse del Estado para analizarlo desde "fuera", sino, con independencia y cuidado, vincularse a él (Cartagena, 2016). Las recomendaciones del informe son presentadas como "exigencias al Estado desde la sociedad civil" (Sánchez *et al*., 1987: 11), que invocan la necesidad de implementar reformas sociales que profundicen "la democracia como antídoto de la violencia" (p. 22). El discurso del paradigma humanitario, acompañado por un tipo de multiculturalidad impulsada por el neoliberalismo, termina de expresarse en este texto. En términos metodológicos, la novedad radica en dos sentidos. Por una parte, estos expertos pluralizaron el significado de la violencia en Colombia para llevarla más allá de la confrontación armada del conflicto y referirse ahora a *las violencias* que, a su juicio, se manifestaban en toda la sociedad colombiana. El informe identificó seis tipos de violencia y sobre cada una hizo recomendaciones[23]. Ya no era la violencia política, producto del estado de guerra entre el Estado y las guerrillas revolucionarias, el punto de fuga para interpretar las dinámicas sociales violentas. La violencia política no queda excluida, pero sí superada. En palabras de los autores:

> Mucho más que la del monte, las violencias que nos están matando son las de la calle. Aunque la violencia en Colombia se muestra, cuantitativamente hablando, como un fenómeno muy alarmante, más del 90% de sus víctimas no han de considerarse de naturaleza política, en cuanto a que no provienen de la confrontación del Estado actual con grupos e individuos que buscan sustituirlo. Son, esencialmente, las víctimas de una violencia originada en las desigualdades sociales, muchas veces en situaciones de pobreza absoluta. (Sánchez, 1987: p. 17)

La mirada caleidoscópica de la violencia, en la que confluyen múltiples actores e intereses, le permitió a los intelectuales concluir que en Colombia había germinado una "cultura de la violencia" que debía ser reemplazada por una "cultura de la paz y la

[23] Las violencias identificadas fueron: a) La violencia política; b) Violencia urbana; c) Violencia organizada; d) Violencia contra minorías étnicas; e) Violencia y medios de comunicación y; f) Violencia en la familia. Omitir la violencia de género y camuflarla en el sofisma de la familia, excluir la violencias a las corporalidades no heteronormativas, dejar de lado la violencia racial y subsumirla en la de "minorías étnicas", no abordar la violencia al medio ambiente y borrar por completo la violencia asociada a la desigualdad y la distribución de la riqueza y la tierra expresan, además de miradas parciales y reduccionistas, la raíz colonial, eurocéntrica y patriarcal en la representación de la violencia de estos intelectuales ilustrados.

democracia" (p. 20). Este informe fue criticado por sostener un discurso concensualista útil al neoliberalismo y sin la intención de definir responsabilidades concretas al optar por "culpar" a toda la sociedad. Abocados a comprender la violencia de su presente, estos textos comprenden la nación como una *comunidad política fragmentada.* Ya no es una percepción de incompletud, sino de *fractura de la unidad* lo que ha provocado la difusión de la violencia por toda la sociedad hasta llevarla a la barbarie. La violencia está presente en la calle, en la familia, en los medios de comunicación, etc., es decir, en la cultura. La solución ofrecida es la profundización de la democracia para resolver las contradicciones sociopolíticas civilizadamente (Sánchez *et al*., 1987: 20) y la implementación de reformas modernizantes aplazadas. Llevados de la mano del liberalismo y el consensualismo político, pretende poner en práctica los Derechos Humanos en el marco del respeto por las diferencias "para que hagamos posible la existencia de la diferencia y el desenvolvimiento armónico de la totalidad" (p. 154).

El tercer momento de ruptura identificado en relación a las formas de representación ilustrada lo encontramos en la publicación de los informes *¡Basta Ya! Colombia: memorias de guerra y dignidad*, publicado por el Centro Nacional de Memoria Histórica (CNMH) en el año 2013, y el Informe *Hay futuro si hay verdad,* publicado por la Comisión para el Esclarecimiento de la Verdad, la Convivencia y la No Repetición (CEV) en junio del 2022. Estos textos expresan el viraje discursivo en la representación ilustrada de la violencia política en el preludio del siglo XXI, caracterizado por la incorporación de modelos metodológicos y epistemológicos provenientes de los estudios de la memoria (Jelin, 2002; Catela y Jelin, 2002; Jelin y Kaufman, 2006), la irrupción de las víctimas como actor central en las investigaciones sobre el conflicto armado (Jelin, 2012: 15) y el interés ético y político por la verdad (CNMH, 2018a: 12). Estos elementos obedecían a un enfoque de trabajo que se abría paso a nivel mundial para dar lugar a un modelo de justicia que se distanciaba del castigo y la penalidad para hablar de un tipo de justicia, llamada *transicional*[24].

Sus principales características giran en torno a conceder un lugar principal para la memoria de las víctimas, promover iniciativas de paz, crear mecanismos para descubrir la verdad de lo sucedido y proponer formas de reparación a las víctimas. Como sucedió

[24] Según el Centro Internacional para la Justicia Transicional (s.f.), "la justicia transicional no es una cosa o un proceso, ni es una fórmula replicadora de instituciones. En cambio, la justicia transicional es más como un mapa y una red de caminos que pueden acercar a los países a lo que quieren llegar a ser: sociedades más pacíficas, justas e inclusivas que han aceptado su pasado violento y han brindado justicia a las víctimas". Recuperado de https://www.ictj.org/es/what-transitional-justice

con *Colombia, violencia y democracia*, estas comisiones fueron convocadas por el Estado en el marco de procesos de paz en dos momentos distintos, con el fin de llevar a cabo un proceso de reconstrucción de la memoria histórica sobre el conflicto en medio del conflicto mismo. A contrapelo de lo que sucedía en aquellas sociedades donde los estudios de la memoria se articularon con procedimientos institucionales y garantías políticas propios del posconflicto, en Colombia no se había terminado la confrontación armada. Se trataba, por tanto, de la implementación de una justicia transicional sin transición (Uprimy *et al*., 2006).

En el Informe *¡Basta Ya!*, la comprensión de la violencia gira alrededor de la víctima. La centralidad del afectado/dañado/vulnerado expresa la encarnación de aquellos que durante mucho tiempo estuvieron opacados o invisibilizados por las dinámicas bélicas. El universalismo kantiano, que abrió el camino para el paradigma humanitario expresado en los derechos humanos y el derecho internacional humanitario, es el principio ético para poner toda la atención en la víctima, ya que el daño a un cuerpo es un daño a toda la humanidad (CNMH, 2013a: 14). Este nuevo enfoque lleva a estos *intelectuales memorialistas* a reconocer que el surgimiento de la violencia "se funda en la configuración de nuestro orden político y social" (p. 13), y a la víctima como un cuerpo despojado de su humanidad. Por lo tanto, los procesos de memoria tendrán entre sus propósitos propender por la restitución de la humanidad para las víctimas (p. 14).

La violencia es comprendida como la negación de la condición humana y, por lo tanto, un impedimento para la garantía de los derechos humanos y la realización de la democracia. El informe destaca dos elementos que han favorecido la violencia política de las últimas siete décadas. En primer lugar, el "miedo a la democracia" (CNMH, 2013b: 51-52), caracterizado por asumir el disenso, el desacuerdo y la diferencia como amenazas al orden establecido, así como la estrechez institucional para promover espacios de participación política, la persecución y eliminación de la oposición al régimen. La instrumentalización de los procedimientos electorales abrió la puerta para que se mezclaran "la guerra y la política. Por eso, la gran víctima de este conflicto es la propia democracia" (2013b: 52). En segundo lugar, el documento se refiere a causas estructurales como el problema de la tierra y la apropiación de recursos naturales. Sobre el problema agrario y las memorias de despojos, desplazamientos y asesinatos para apropiársela violentamente, son responsables narcotraficantes, terratenientes, empresarios y todos los grupos armados. Este es un tema irresuelto y pendiente:

> La tierra está en el corazón del conflicto colombiano. No solo porque nunca se hizo una verdadera reforma agraria, y la tierra sigue siendo una promesa incumplida para buena parte de los campesinos, sino porque no se ha podido modernizar la tenencia y el uso de los recursos rurales. Hay un déficit de Estado en el campo y una fuerte presencia y arraigo de los grupos armados. (CNMH, 2013b: 49)

Con la perspectiva de las víctimas y la memoria como elementos centrales al abordar el objeto de estudio de la violencia, el informe enfatiza en la cualidad del conflicto como una confrontación mayoritariamente rural, lo que lleva a visibilizar los cuerpos de las víctimas como los habitantes de los márgenes y de las periferias no urbanas. Las víctimas de la guerra en Colombia son, en su inmensa mayoría, campesinos, indígenas y afrodescendientes (CNMH, 2013a: 278; CNRR, 2010). En el texto, la salida al estado de guerra se concentra en el papel de la memoria para aportar a la construcción de "un país para todos. Un país que logre vivir en democracia" (CNMH, 2018b: 12). Esto no significa que las memorias plurales se condensen en un único relato o en una "memoria colectiva que se comparte como nación e incluso como región o como comunidad de sufrimiento", pues el fin último es que la voz de la víctimas sea un mensaje para toda la nación, "cuya impronta en la sociedad colombiana [es] aporta[r] a la consolidación del compromiso con la no repetición" (CNMH, 2013a: 330-331).

El informe *Hay futuro si hay verdad* profundiza y radicaliza el trabajo adelantado en el documento *¡Basta Ya!* Apoyado en el CNMH y los imperativos éticos y políticos de la justicia transicional, la CEV recopiló más de 30.000 relatos de víctimas del conflicto ubicadas en todos los territorios y pertenecientes a todas las culturas que habitan el país, además de escuchar a la población en el exilio. Así mismo, recibió más de mil informes de organizaciones de la sociedad civil, priorizando las conformadas por víctimas (CEV, 2022a: 14). El interés por incorporar la mayor cantidad de memorias posible hace que este informe presente una robustez inédita[25], al momento de compararlo con los informes producidos por otras comisiones de la verdad anteriores. Una de las características del informe es el énfasis en "los factores de persistencia" (p. 33), entendidos como los aspectos que han facilitado la continuidad de la guerra e impedido la superación del conflicto.

[25] El Informe Final de la CEV es resultado de cuatro años de trabajo y está compuesto por once tomos que reflejan una diversidad de enfoques y de voces. Los volúmenes se encuentran disponibles en: https://www.comisiondelaverdad.co/etiquetas/archivo-pdf

En los dos informes se replica la imagen de la violencia como un impedimento para la democracia, la convivencia y la reconciliación. Tanto la memoria como la verdad están significadas como motores de esclarecimiento, reparación y reconciliación desde un imperativo ético que observa a las víctimas como depositarias legítimas de la transformación política. Desde las víctimas se produce el grito de *¡Basta Ya!* y el llamado de que *Hay futuro si hay verdad*, ambos informes culminan con un conjunto de recomendaciones al Estado y a la sociedad. En el caso del *¡Basta Ya!*, el énfasis está puesto en aumentar la presencia del Estado en todos los niveles (2013: 4.3-404). Por su parte, *Hay futuro si hay verdad* dedica un tomo completo a detallar sus "hallazgos y recomendaciones" para lograr "una democracia sin violencia" (p. 87).

Comprometidos con el paradigma de la víctima como subjetividad jurídica, política y ética, pero también con la búsqueda de la verdad histórica, estos informes se refieren a *la nación vulnerada*, un cuerpo que metafóricamente ha sido herido o roto. Al ponerle voz, rostro y cuerpo a las cifras de personas muertas, la representación ilustrada de la memoria exige responsabilidad de *todos* los actores armados y no armados del conflicto. Reconoce, como en los textos anteriores, que se requieren cambios políticos, sociales y económicos, pero su exigencia central se enfoca en la necesidad de detener la confrontación armada como el primer paso para cualquier cambio social. "Llamamos a tomar conciencia de que nuestra forma de ver el mundo y relacionarnos está atrapada en un 'modo guerra' en el que no podemos concebir que los demás piensen distinto" (CEV, 2022a: 12).

A pesar de que surgieron en momentos distintos y con propósitos diferenciados, podemos encontrar algunas coincidencias que son compartidas por los documentos que hemos seleccionado como exponentes de la representación ilustrada de la violencia política en Colombia:

1. El principio cientificista de la *objetividad científica* y sus valores asépticos con aspiración de neutralidad que reclaman los textos abordados son, en realidad, metáforas narrativas transitorias que se exponen al son de distintos intereses y momentos de la historia, en una lucha constante por insertarse favorablemente en la matriz de saber/poder del entramado social y cultural. Esto no significa que lo dicho sea mentira o lleve algún artilugio de simulación o manipulación. De hecho, en todos los documentos es evidente el afán de validación de sus enunciados, a la luz de procesos metodológicos rigurosos.

2. En los momentos y títulos comentados, las *condiciones de enunciación* han estado supeditadas a la persistencia de las prácticas de violencia política asociadas al conflicto armado. Cada uno de los textos reflexiona sobre la guerra en medio de los embates de la violencia sobre el cuerpo nacional. Son discursos producidos en medio de la estridencia del conflicto. Esto nos lleva a reconocer que, a pesar de la prolífica producción académica sobre el contexto bélico, la guerra siempre ha ido varios pasos delante de los discursos que buscan eliminarla, o cuando menos mitigar sus efectos más destructivos. Se trata, en suma, de representaciones que llegan tarde al objeto representado, de reflexiones ejercidas sobre las ruinas de lo acontecido e intentos que pretenden encender el faro, no solo de la verdad, sino de la eliminación de la guerra. Pero ninguno lo ha conseguido.
3. El lente estadocéntrico como unidad de análisis e interlocutor ideal está presente en todos los análisis sobre la violencia que hemos presentado. Esto desemboca en la proyección de imágenes sobre *lo nacional* que tienen como punto de fuga la ilusión de un patrón configurador de carácter trascendental que se "da por hecho" y que expresa una identidad compartida, unificada y deseada. El *topo* estadocéntrico y el *lente* de la representación ilustrada presente en los textos han representado (a pesar de sus diferencias discursivas) a la violencia como anomalía y enfermedad, es decir, como una *patología* que ha retrasado el proceso de modernización e impedido la realización de los ideales democráticos del Estado-nación en la sociedad colombiana. En este sentido, la representación ilustrada es un pensamiento inmunitario que busca "proteger" el cuerpo nacional de la "infección" que produce la violencia.
4. En todos los textos mencionados, la nación se concibe como una entidad que preexiste a las prácticas de violencia. La violencia y la nación se comprenden como entidades separadas autorreferenciales que se relacionan desde sus exterioridades y no como discursos y prácticas que se configuran y afectan mutuamente. Sea como incompleta, fragmentada o vulnerada, en ningún caso se pone en duda su existencia. No obstante, debemos aclarar que una facción de la representación ilustrada propondrá la tesis de que la nación colombiana no es un elemento aditivo que afecta el proyecto nacional, sino un elemento constitutivo de ella. Concretamente, esta idea es expuesta en el texto *Violencia política en Colombia. De la nación fragmentada a la construcción del Estado* (González*, et al.,* 2003).

5. Las representaciones ilustradas, a pesar de sus diferencias de análisis y marcos categoriales, comparten modos de análisis anclados en la racionalidad moderna y, por tanto, persisten en su defensa del anhelo civilizatorio, en clave eurocéntrica, como el *thelos* de una sociedad sin guerra ni conflicto armado. Sin embargo, la *episteme* que modula el discurso de los intelectuales no logra amplificar su discurso hacia un análisis del Sistema mundo-moderno, ni se refiere a nuestro pasado colonial como un lugar estratégico para pensar las violencias actuales. En este sentido, aunque los textos de la víctima y la memoria (último momento) logran ampliar su radar y vincular a actores –como la población indígena y negra– y fenómenos –como el impacto y degradación del entorno natural– históricamente invisibilizados, no se atreven a incursionar en una crítica hacia los factores globales de violencia asociados al colonialismo, al patriarcado y al racismo en clave neoliberal, omitiendo el impacto que dichas prácticas siguen teniendo en el sur global.

Sobre este último aspecto nos ocuparemos a continuación. Para hacerlo nos apoyaremos de una mirada en clave decolonial, ya que la exclusión y el desinterés por utilizar categorías que logren enlazar las violencias de carácter sistémico con el contexto bélico actual son algunas de las limitaciones de la representación ilustrada. Para tal fin, nos apoyaremos en una figura del pensamiento ilustrado que ha sido utilizada recurrentemente por los intelectuales para denotar la presencia de la contradicción como la característica medular de la democracia colombiana. Nos referimos a la práctica usual de referirse a nuestra realidad nacional violenta como una *paradoja*. A esta rareza y condición singular le fue otorgado un cuerpo significado como una animalidad extravagante y estrafalaria, pero en todo caso, inmodificable. Nos referimos al *Orangután con sacoleva.* A pesar de acudir permanentemente a este cuerpo peculiar para mostrar su inconveniencia, el pensamiento ilustrado no ha hecho más que convertirse en un discurso verificador de su presencia, que está cada vez más profunda y consolidada. Aquí proponemos un análisis decolonial de dicha corporalidad, para comprenderla como un ensamblaje de dispositivos cuyo objetivo es la producción y reproducción de las múltiples violencias que atraviesan la sociedad colombiana.

1.3. La paradoja del *orangután con sacoleva* y la monstrificación de la violencia política en Colombia

El 27 de marzo de 1898, en el semanario bogotano *El Mago*, apareció publicada la caricatura "El monstruo: la regeneración", una obra del grabador Darío Gaitán. El periódico era afín a las ideas liberales y estaba especializado en sátira y crítica política. La caricatura es una burla estrambótica al gobierno conservador y su cruzada por "regenerar el país", luego del experimento federal de los liberales. Estamos frente a una figura zoomorfa y monstruosa usada para dar cuenta de la coyuntura política del momento.

Imagen 1. Caricatura crítico-política "El monstruo, la Regeneración", de Darío Gaitán (c 1870-1904). Publicada en el semanario gráfico *El Mago* en marzo de 1898. La imagen forma parte de la exposición del Banco de la República "La caricatura en Colombia a partir de la Independencia", inaugurada en 2009.

El cuerpo puede ser de un dragón o de una serpiente. La cara es del presidente Manuel Sanclemente, quien lleva en su cabeza un gorro en el que se lee "ni libertad ni orden", contrariando el lema del escudo nacional. En su pecho penden dos cabezas: la del

vicepresidente José Manuel Marroquín (la tragedia) y otra no identificada (la comedia). En la mano derecha del monstruo cuelga una mujer ahorcada, Colombia. Las caras de Rafael Núñez y de otros líderes conservadores aparecen en su cuerpo como si fueran escamas. Un enjambre de moscas que sigue al monstruo simboliza la policía secreta. El monstruo posa sobre un sarcófago que contiene cuatro lápidas, en las que se inscriben los nombres de algunas víctimas de la persecución del Gobierno (González, 2009).

El 25 de junio de 1949, el dirigente conservador Laureano Gómez pronunció en Medellín su discurso "El Basilisco". Este monstruo mitológico al que Gómez hace referencia está compuesto por pedazos de múltiples bestias malevas y espantosas. Es un reptil rabioso, venenoso y pestilente que tiene la facultad de matar con la vista (Bueno, 1978). Gómez se sirve de la figura monstruosa para identificar al comunismo y al liberalismo, a quienes dirige sus animadversiones. El basilisco colombiano es el Partido Liberal, que "camina con pies de confusión y de ingenuidad, con piernas de atropello y de violencia, con un inmenso estómago oligárquico, con pecho de ira, con brazos masónicos y con una pequeña, diminuta cabeza comunista, pero que es la cabeza" (Caballero, 2014, c. XI: 6). Este político conservador era admirador de Franco, Hilter y Mussolini, y en su paso por la presidencia hizo lo posible por enviar tropas a la guerra de Corea. Y lo logró. Colombia fue el único país de la región que llevó soldados a la península asiática. En su diatriba concebía al liberalismo como el idiota útil del comunismo, que era, sin ninguna duda, el cerebro del mal –la cabeza del Basilisco–. Sobre los responsables del asesinato de Gaitán, afirmaba que "el fenómeno mayor que ha ocurrido en los últimos tiempos, el 9 de abril, fue un fenómeno típicamente comunista, pero ejecutado por el basilisco. La cabeza pequeña e imperceptible, lo dispuso, y el cuerpo lo llevó a cabo para vergüenza nacional" (González, 2023). Las palabras de Laureano tiñeron de sangre los campos colombianos, lo que significaba el cumplimiento de un propósito que repetía constantemente desde las editoriales de su periódico *El Siglo*: la de "hacer invivible la República" (Caballero, 2014). Curiosamente, las palabras incendiarias de Gómez le valieron que sus detractores lo llamaran "el monstruo" (LaRosa y Mejía, 2013: 206).

En el año 2014, Francisco Gutiérrez Sanín publicó el libro *El orangután con sacoleva: cien años de democracia y represión en Colombia (1910-2010)* para referirse a la condición paradójica que caracteriza el ejercicio del poder político en Colombia. Se trata de un ensamblaje institucional estable y duradero y con una vocación antimilitarista y civilista, que funciona en medio de una realidad bélica represiva y profundamente

violenta contra la población civil. La alegoría fue tomada de una frase pronunciada por el político liberal Darío Echandía en los años cuarenta del siglo XX para referirse a la democracia colombiana y a la costumbre de la clase política culta y bien vestida de presumir de su civilidad y respeto a la legalidad, en medio de una sociedad militarizada que vivía en medio de un entorno bélico que había permeado amplias zonas del país durante la llamada época de La Violencia.

La representación ilustrada encuentra tres pilares que sirven de abrigo y alimento de nuestro primate. En primer lugar, nos hablan de la "precariedad del Estado-nación" (Bushnell, 2004; González *et al*., 2003; Pécaut, 1997a; Sánchez, 1991), asunto emparentado con la inexistencia o debilidad de la unidad nacional. Daniel Pécaut no duda en referirse a la "fragilidad de la unidad simbólica de la nación" (1997a: 17) como una de las motivaciones de la violencia, la ausencia del monopolio de la violencia y por tanto, de la soberanía. En segundo lugar, encuentran una comprensión mítica de la violencia política. El mito es una fuerza cultural alojada en el sentido común de la ciudadanía expresada en la idea de una violencia original que no ha dejado de repetirse (Pécaut, 1997a: 28; Uribe de Hincapié, 2004: 14). Al estar presa de la repetición, la violencia se acepta como un ritual constitutivo de la nacionalidad que, como todo rito, precisa de cuerpos sacrificados, es decir, de víctimas (Girard, 2005).

En tercer lugar, se refieren a "la banalización de la violencia" (Pécaut, 1997b; González *et al.*, 2003: 222). Este concepto se refiere a la naturalización social de las prácticas violentas y a la trivialización de los efectos del conflicto armado, lo ha convertido a la producción diaria de víctimas en un hecho común y ordinario. La banalización es posible gracias a la efectividad de dos prácticas con profundos efectos materiales y culturales: la *viabilidad económica* de la guerra y la *prolongación de la confrontación*, cuyo efecto principal es la invisibilización del terror (Pécaut, 1997a, 1997b). Para Gutiérrez (2014), sin embargo, el orangután no significa una visita ocasional, sino una presencia indeleble en nuestra vida política institucional hasta la actualidad, o sino ¿cómo se explica que en Colombia coexistan sin mayores alteraciones la violencia y la democracia civil? (Archila, 2006; González, 2012). La figura monstrificada del orangután vestido elegantemente se convirtió, para la representación ilustrada, en el modelo corpóreo para explicar la "situación paradójica" y aparentemente "excepcional" de la violencia, el Estado y la sociedad colombiana (Zuleta, 2009: 30).

La imagen que ilustra la portada de la obra de Gutiérrez (2014) podría describirse así: un orangután de patillas largas está vestido con un traje elegante. Lleva pajarita,

chaleco y chaquetón, aunque sus pantalones le llegan a media rodilla, carece de calzado y los puños de su camisa están sin abotonar, lo que sugiere cierto ajetreo. En su mano derecha carga la bandera de Colombia, mientras que la izquierda está levantada y en posición de aprehensión, gracias a su pulgar oponible. Sus ojos miran con cierta altivez y violencia la mano extendida. La postura indica que está en movimiento y la actitud del cuerpo hace un gesto sutil a la pintura de *La Libertad guiando al pueblo* (1830), de Eugène Delacroix. Mientras que la libertad se encuentra en medio de una batalla, el orangután está en un monte o cañaduzal que no se aprecia con claridad.

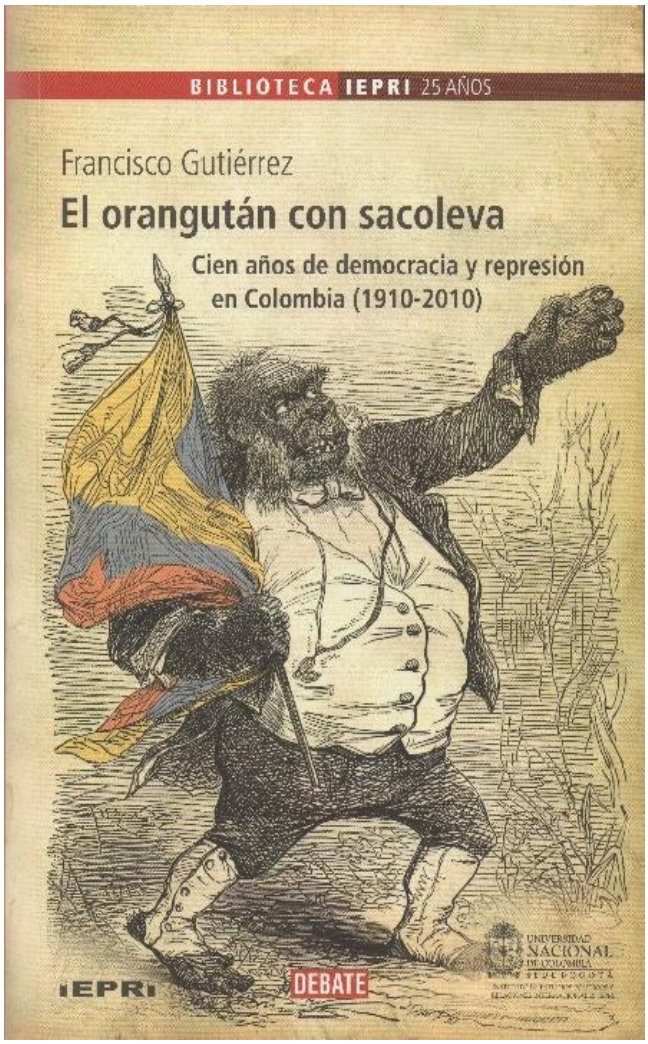

Imagen 2. Portada del libro *El Orangután con sacoleva. Cien años de democracia y represión en Colombia (1910-2010)* (2014), de Francisco Gutiérrez Sanín.

En cierto sentido, la imagen monstrificada para describir la convulsa realidad política colombiana se puede explicar por la ausencia de gramáticas científicas plenas y abarcadoras. Así las cosas, los intelectuales debían hacerse cargo de situaciones

contradictorias y paradójicas. Ni la guerra, a pesar de su fuerza destructiva, ha resquebrajado el diseño institucional; ni la arquitectura institucional democrática del Estado ha logrado desalojar la confrontación armada ni los estados de excepción de la vida social. De ahí que los intelectuales ilustrados recurran insistentemente a los binomios de palabras, en apariencia excluyentes, como una forma para explicar y comprender la violencia política, como, por ejemplo, "orden y violencia" (Pécaut, 2001), "guerra y política" (Sánchez, 1991, 2008), "legitimidad y violencia" (Palacios, 2003), "violencia en medio de la normalidad" (Bushnell, 2004). El orangután aparece, precisamente, para encarnar la contradicción, lo absurdo, lo abyecto y monstruoso. Ante la ausencia de una ciencia resolutiva, los intelectuales recurren a una figura mitológica –o por lo menos imaginada–, al monstruo inconcebible, a la tragedia vestida de comedia.

Las tres corporalidades monstrificadas sirven de ejemplo para plantear una idea general que puede ser expuesta de la siguiente forma: en el escenario colombiano, las prácticas y discursos de *lo político*[26] han utilizado la simbolización violenta de la realidad a través de la creación de corporalidades monstruosas. El propósito de este artilugio semántico es nombrar, en los dos primeros casos, al otro (contradictor o adversario) y, en el tercero, a la propia realidad nacional. Lo que se nombra, en todo caso, es significado como una presencia incomoda, violenta, indescriptible e intolerable.

De aquí se desprenden tres ideas secundarias. La primera es que el recurso de la monstrificación es una forma de representación que difiere del insulto o la ofensa simple por la carga oscura, misteriosa y abominable que rodea la corporalidad monstruosa. Lo que se nombra lleva consigo un vacío inasible que tiene el objetivo de movilizar moralmente a la sociedad hacia la proscripción, el miedo o el rechazo del monstruo. En segundo lugar, la monstrificación es un ejercicio de imaginación creadora similar al que tiene el mito en la literatura, respecto a la representación simbólica del enigma que, en sí,

[26] Siguiendo la perspectiva de Rancière (1996, 2006, 2007), entendemos *lo político* como la potencia transgresora de la pluralidad humana en un momento específico. En sus palabras, es "la escena donde verificación de la igualdad debe tomar la forma del tratamiento de un daño" (2006: 18). El daño es *sobre* la igualdad entre los individuos, el presupuesto básico de la estética política de Rancière. En tanto escenario de verificación, *lo político* es el punto de encuentro entre *la policía* y *la política.* Las formas de gobierno –es decir, la organización y distribución jerárquica de lugares y funciones–, reciben el nombre de *policía*. Más que el Estado, "la policía es, en su esencia, la ley" (Rancière, 1996: 44). A su vez, *la política* es entendida como litigio, desacuerdo, emancipación y desidentificación. "La actividad política es la que desplaza a un cuerpo del lugar que le estaba asignado o cambia el destino de un lugar" (p. 45). Como vemos, al utilizar la noción de *lo político* estamos integrando la policía y la política. Esa integración es la que nos permitirá comprender la "violencia política", no solo como policía –es decir, como la disputa por el dominio de las instituciones y el ejercicio del poder soberano–, sino también como la puesta en escena de las fuerzas que luchan por la hegemonía en la configuración de subjetividades y corporalidades, del sentido común y de los significados culturales, esto es, la disputa en el campo de las políticas de la representación.

es irrepresentable (Gullón, 2006). En tercer lugar, la práctica política de la monstrificación ha jugado un papel importante en el desarrollo de la(s) guerra(s) en Colombia. La confrontación bélica no solo se ha dado en el campo de batalla, sino también en el terreno del lenguaje y los significados, es decir, en la representación. Nos detendremos un momento en este último asunto.

En un registro performativo, las narraciones de la guerra dan cuenta de la dimensión afectiva que rodea la disputa por las rupturas o continuidades al interior de la comunidad nacional (Uribe de Hincapié, 2003, 2004). No nos referimos a los discursos políticos que legitiman la agresión o la defensa, ni a los proyectos ideológicos que dan significado a tal o cual proyecto histórico. Se trata de la interpretación que se hace del presente, de los intereses usados para reescribir el pasado y de las formas narrativas para imaginar el futuro. Es la operación política por la que se construyen los vectores de sentido del entramado social, por los cuales se adjudican, afirman y rechazan identidades. En este sentido, lo que aquí hemos llamado "la representación ilustrada" no es ni un reflejo de los hechos sociales ni la emisión de una verdad objetiva e inamovible, sino la configuración misma de la realidad vista desde el lente de la violencia política. La entrada en escena del monstruo se produce cuando la razón es rebasada y la relación entre lenguaje y mundo queda paralizada, cuando la presencia fantástica y aterradora supera la simbolización y pone en jaque al lenguaje. En el plano gramatical del racionalismo o realismo político, diríamos que cuando el lenguaje queda acorralado tiene lugar la emergencia de la monstrificación.

La fabricación de corporalidades ajenas, extrañas, ubicadas en el plano de lo abyecto y no bienvenidas en la comunidad política, tiene como objetivo *adjudicar* al otro un molde identitario lo suficientemente incómodo y rechinante para alterar el sentido común de la ciudadanía. Se trata de mostrar, desde discursos centrales de poder, al otro como una monstruosidad que es necesario expulsar a la periferia, suprimirla y eliminarla, al menos, en el campo de la representación. El repudio, el miedo o el asco son algunos de los afectos que ha perseguido inocular la monstrificación del otro y convertirlo en un elemento sobrante del sistema simbólico nacional (Silva, 2008). Esto queda claro en los dos primeros ejemplos. En la caricatura de Gaitán, el proyecto conservador es representado –por un liberal– como una serpiente que se alimenta de muertos; y el máximo dirigente del partido conservador representa al partido liberal como una criatura rabiosa que desea destruir la nación. La caricatura y el discurso nos dirigen, históricamente, a la violencia producida por la disputa entre los dos partidos políticos

tradicionales, cuyo clímax llegó a mediados del siglo XX[27], época en la que se naturalizó, además del exterminio físico del contradictor, la utilización de un amplio léxico que diseñaba, desde el lenguaje, las formas de matar, torturar y nombrar al enemigo (Uribe, 1990, 2018). Este repertorio de adjetivos y locuciones se convirtieron en parte de la cotidianidad de los campesinos, liberales, conservadores y comunistas, que se mataron entre sí durante los años cuarenta y sesenta del siglo pasado[28]. En el rastreo de las prácticas de violencia política del siglo XX, la producción del discurso monstrificador tuvo enormes consecuencias materiales, lo que se presenta como la verificación de la tesis foucaultiana de que no hay saber sin poder, ni poder sin saber. En el caso colombiano, esta dialéctica nos muestra que el discurso produce prácticas y la experiencia modifica el lenguaje (Espejo y Rozo, 2015).

En la segunda mitad del siglo XX, la práctica representacional del otro como monstruoso unificó a los dos partidos, antes enemigos, en un combate contra un enemigo común: el comunismo. Para proteger la libertad –entiéndase capitalismo liberal y los intereses económicos y políticos de Estados Unidos– era necesario establecer las reglas legales para garantizar su vigilancia (Bobbio, 1993). Otro discurso proveniente de un poder central, esta vez desde la potencia continental, determinaba que era urgente que todos los países de América Latina unieran fuerzas para defender la democracia, tras finalizar la Segunda Guerra Mundial. Con el modelo de interpretación de la conflictividad social conocido como la Doctrina de Seguridad Nacional y aceptado por los países de la región, nacía, oficialmente, el concepto de "enemigo interno" (Ahumada, 2007; Angarita *et al.,* 2015). Esta identidad peligrosa y sospechosa era una versión del conflicto internacional de la Guerra Fría que se trasladaba "al escenario de cada país, en donde toma la forma de guerra interna" (Behar, 1986: 69). Desde los años sesenta, el surgimiento de las guerrillas fue percibido por la razón de Estado como un desprendimiento nocivo del pueblo bajo y fue caracterizado, como ya lo vimos, por su propensión al salvajismo y la ingobernabilidad expuesta durante el Bogotazo.

[27] Sobre el periodo de "La Violencia" (1945-1965), la escritora Laura Restrepo (2015) comenta que "es significativo el nombre con que, a la postre, se designó el cataclismo histórico que en un período de diez años dejó 200.000 muertos en Colombia: 'La Violencia'. No 'revolución', ni 'guerra civil', como se lo denominó momentáneamente, sino 'violencia' a secas, término que, en su acepción original, es sinónimo de ímpetu, arrebato, y encierra las connotaciones de fuerza ciega, arranque brutal" (p. 453).

[28] El proyecto "El léxico de la violencia en Colombia", desarrollado por el Instituto Caro y Cuervo desde 2011, presentó en el 2015 un artículo que sintetizaba sus resultados. "En nuestro listado aparecen 69 locuciones que dan cuenta de la creatividad léxica muerte, armas, asociada a las tristemente famosas formas de asesinar y de torturar y a las organizaciones, grupos o agentes a través de los cuales se ejercía la violencia en campos y ciudades" (Espejo y Rozo, 2015: 9).

Con la entrada en escena del movimiento guerrillero se inició nuestra guerra interna, que pervive hasta la actualidad. El enemigo interno, ya concebido por las elites como primitivo y premoderno, ahora se añadía a su categorización el elemento subversivo. Y aunque su hábitat era la ruralidad, en las ciudades circulaba la ideología subversiva a través de sindicalistas, estudiantes y trabajadores. Al enemigo armado, furtivo, nómada y casi invisible que es la guerrilla, se le fueron sumando otras identidades como la de narco y terrorista; todas ellas con significados discursivos en el espacio simbólico de la confrontación. Aquí empieza a asomar la cabeza el orangután, ya que la construcción del enemigo favoreció tanto una gubernamentalidad militarizada basada en la excepción y la represión, como una cultura de la desconfianza y la disgregación social. Todo esto en medio de un engranaje institucional ejemplar (Gutiérrez, 2014: 17). La recurrencia de los estados de sitio, de excepción, de seguridad y de conmoción interior desde la segunda mitad del siglo XX hasta la primera década del XXI deberían ser llamados estados de permanencia. En Colombia, el estado de excepción, que es la regla (Gallón, 1979; Gutiérrez, 2014; Ochoa, 2004), mostró que el enemigo estaba claro a nivel discursivo, pero borroso a nivel práctico. Por ejemplo, en el desborde de la guerra interna en los primeros años del presente siglo se diluyó la diferencia semántica del otro en la disyuntiva de "acabar con el terrorismo o acabar con los terroristas" (Angarita *et al.*, 2015: 89), lo que dio lugar a sendas prácticas represivas contra la población civil agudizadas por el paramilitarismo.

Lo cierto es que la razón de Estado en Colombia ha aplicado "la vieja fórmula de que la restricción de la democracia [como] la única forma de salvarla" (Barbero y Garrido, 1990: 105), lo que convirtió a cada ciudadano, de manera implícita y figurada, en un potencial enemigo de la nación. El enemigo interno es un monstruo que no se halla afuera sino dentro de la nación, que no se puede expulsar ni atacar sin afectar su interioridad. De hecho, todas las comunidades nacionales fabrican sus propios enemigos, que son ensamblados, difundidos y caracterizados desde los poderes hegemónicos, cuyo éxito radica en ser conocidos por todos sin necesidad de mostrarlo. "Todos conocen el enemigo, todos sienten el enemigo, puede ser todo o nada, puede ser tan claro como tan difuso pero para poder evidenciarlo hay que verlo con los ojos del hacer cultural en el tejido social como una teoría mítica" (Ahumada, 2007: 34). Este *hacer* cultural encuentra en el monstruo y sus posibilidades de intervenir en las representaciones políticas una de las vías utilizadas para preguntarnos por la estructura discursiva que produce identidades, lo

que es distinto a indagar por las razones estructurales del conflicto (Angarita *et al.*, 2015: 32).

Precisamente en el campo cultural, vale decir, en la red de significados, afectos y discursos, es donde el orangután con sacoleva entra a jugar un papel protagónico. Este primate contrahecho tiene una característica curiosa que lo diferencia de los otros monstruos a los que hemos hecho referencia. En este caso, el monstruo no representa un *otro* absoluto, en tanto contradictor, adversario o enemigo que se pretende suprimir; no se trata de una diferencia que le dé sentido a una identidad. La figura monstruosa del orangután es la representación de sí misma. En un registro hegeliano, es el resultado del examen de la conciencia sobre ella misma, momento en que el saber "se encuentra a sí mismo y el concepto corresponde al objeto y el objeto al sujeto" (Hegel, 1807/1966: 55). El orangután con sacoleva es una elaboración de los intelectuales ilustrados que, a medio camino entre el logos y el mito, intentaron definir –sin lograrlo plenamente– nuestra condición democrática. Yendo más allá, el orangután representa la derrota de los científicos sociales por ofrecer explicaciones "científicas" y elevadas al estatus de verdad. El orangután con sacoleva puede leerse como un gesto de renuncia de los científicos sociales por establecer las "condiciones objetivas" que dieron lugar a la violencia política[29]. En realidad, Gutiérrez (2014) evita ofrecer soluciones claras y explicaciones irrefutables para comprender el sistema político colombiano. A veces cae en la perogrullada del reformismo, por ejemplo, al afirmar que "el correlato de una terminación genuina del conflicto es una reforma a profundidad del Estado" (p. 390). Y otras veces, pareciera que modifica su registro para dialogar con otras disciplinas, al decir que "sin embargo, y contra las expectativas de la teoría, estos diseños no han tenido un efecto civilizador" (p. 454), pero sin profundizar en la idea.

La vaguedad e indeterminación que rodea al orangután son, sin embargo, las cualidades que nos permiten llevar la figura monstruosa a otro plano. Como hemos advertido, un aspecto interesante en el libro de Gutiérrez (2014) es que el orangután no representa un otro antagónico como el adversario político o el subalterno (pobre, marginal, salvaje), sino que ilustra la misma naturaleza del poder fáctico que se mira en el agua para reírse de lo que ve. Pero el orangután es más que el reflejo discursivo tragicómico de la realidad. ¿Qué representa entonces el orangután con sacoleva? Creemos identificar una condición dialéctica que ponemos a discusión.

[29] Para una síntesis de las causas de "La Violencia" y el conflicto armado, a través de interesantes tipificaciones, véase Zuleta (2011) y Chambers (2013).

1.4. La dialéctica del monstruo: inmunidad y emancipación en el *orangután con sacoleva*

El sacoleva es un atuendo elegante que, además de vestir el cuerpo del primate para dar la impresión de conciliarse con la civilización, representa un falso y aparente refinamiento confeccionado con una multitud de leyes, decretos, sentencias y normas. La elegancia del traje intenta traducir el pomposo formalismo institucional que sostiene el régimen político democrático-liberal, símbolo del proyecto civilizatorio de un estado nacional moderno. ¿Qué nos dice eso? Desde la óptica de la representación ilustrada, el orangután con sacoleva, en tanto cuerpo extraño e inquietante, es definido por Francisco Gutiérrez como una anomalía. De hecho, el autor trata de explicar en toda la obra, desde distintos ángulos, dicha condición anómala. Esta es la manifestación de la paradoja: la coexistencia de la violencia y la represión, adjetivada como "exterminadora", junto con un régimen democrático sólido, estable y reconocido internacionalmente. La anomalía es comprobada en el periodo de 1910 a 2010.

> Por consiguiente, nos encontramos en Colombia con una genuina anomalía. En primer lugar, este es por mucho el país de América Latina que ha gozado de mayor estabilidad democrática. Pese a eso, ha sido durante largos subperíodos el más violento políticamente. Más aún, una parte sustancial de esa violencia es represiva. (Gutiérrez, 2014: 17)

Para Gutiérrez, el problema es que el cuerpo (el orangután) no corresponde al traje (el sacoleva). Desalojando el cuerpo del primate, el traje estará disponible para el cuerpo correcto. Otra solución, menos radical, es domesticar y *civilizar* al simio para que el traje entone, para hacer de él un cuerpo productivo y un sujeto autónomo. ¿Qué significa esto? Que para la representación ilustrada, la racionalidad del sistema no puede funcionar debidamente si en su interior habitan cuerpos incorrectos. Para la representación ilustrada el problema es la violencia causada por cuerpos salvajes, mas no los dispositivos que rigen las reglas del juego, a saber: la democracia liberal, el capitalismo, el Estado nacional, la heteronormatividad, la blancura como imaginarios taxonómicos; todo aquello que en un registro más amplio da cuenta del Sistema Mundo-moderno/colonial[30]. La

[30] La perspectiva macrosociológica del Sistema mundo (Wallerstein, 1974, 2016) identifica en las distintas etapas de la hegemonía europea desde el siglo XVI, un sistema global jerárquico de alcance mundial. Sus análisis inspiraron la Teoría de la dependencia (Gunder Frank, 2005) adaptada por parte de la CEPAL durante los años setenta del siglo XX, para implementar el modelo desarrollista. Su principal hallazgo es la

violencia, según este tipo de pensamiento científico, obedece a errores en la implementación del modelo, pero no en el modelo mismo. Por tal motivo, desde el *locus* de la ciencia política el autor no puede más que sugerir una reforma al Estado para corregir las imperfecciones que han dado origen a la violencia. Sin duda, Gutiérrez ofrece un panorama claro y detallado de nuestro sistema democrático, pero lo hace desde un significado, a nuestro juicio, restringido de la violencia política, que puede definirse como la disputa por la soberanía estatal y la hegemonía institucional. Alcanzada la soberanía y la hegemonía, el Estado nacional habrá conjurado el monstruo. Es decir, Gutiérrez como exponente de la representación ilustrada piensa para la *policía*, pero no para *la política*, en el sentido de Rancière. Además, como lo muestra en su libro *¿Un nuevo ciclo de guerra en Colombia?* (2020), su intencionalidad ética, como sucede con gran parte de la intelectualidad, es indagar por las posibilidades de *hacer* la paz dentro de los marcos del paradigma humanitario.

Sin embargo, creemos que el orangután con sacoleva contiene significados más amplios que necesitan revisarse. Por lo tanto, es necesario alejarnos de su imagen como una representación estática y plena, para poner atención a otro tipo de comprensión del monstruo; aquella que observa la figura monstruosa como ambivalente, contradictoria, contrapuesta y paradójica, esto es, dialéctica. En todo caso, es necesario apartarnos de la mirada unívoca del monstruo como pura negatividad y, más bien, comprenderlo como una plataforma de observación, una subjetividad que produce relaciones y posibilidades de interpretación. De tal manera, no consideramos conveniente adjetivar apresuradamente al monstruo con juicios de valor moral o estético, como si "todos los monstruos" se caracterizaran por ser malvados o grotescos.

Perspectivas cercanas al análisis teratológico[31] como, por ejemplo, los estudios de la fealdad, nos pueden ayudar a ilustrar la condición dialéctica de manera convincente. Justamente, Karl Rosenkranz, en el clásico libro de 1853 *Estética de lo feo*, afirma que "lo feo puede nacer sólo y nada más de lo bello y como negación de este" (p. 198). Igual

identificación de países centrales (centro/imperial) y periféricos (periferia/colonial). Del concepto de Wallerstein se desprende, desde los estudios pos y decoloniales, la categoría de "Sistema-mundo moderno/colonial (Mignolo, 2000), es decir, una representación del sistema [moderno] que no puede ser explicado sin el colonialismo y las experiencias coloniales. Al respecto, Santiago Castro-Gómez aclara que "el Estado moderno no debe ser mirado como una unidad abstracta, separada del sistema de relaciones mundiales que se configuran a partir de 1492, sino como una función al interior de ese sistema internacional de poder" (Castro-Gómez, 2000: 152-153). Sobre este artefacto "telescópico" de interpretación nos ocuparemos en el siguiente apartado.

[31] La teratología se ocupa del estudio de las anomalías, malformaciones y anormalidades del ser humano. Estas anomalías pueden darse a nivel físico o conductual (Santacruz-Ortega, 2022). En este sentido, hablamos de mutaciones y alteraciones genéticas.

sucede con la enfermedad y la maldad, que solo pueden surgir de la salud y el bien. Es diciente el clásico ejemplo con que inicia Hegel su obra titulada *La fenomenología del espíritu*: "El capullo desaparece al abrirse la flor, y podría decirse que aquél es refutado por ésta" (1966: 8). Pero la refutación dialéctica no es únicamente destrucción de lo viejo, sino una superación en la conservación, por lo que la síntesis es en realidad un continuo devenir, un movimiento incierto. "La cosa no se reduce a su fin, sino que se halla en su desarrollo, ni el resultado es el todo sino que lo es en unión con su devenir" (p. 8). Hablar del monstruo en clave dialéctica nos dirá que este es trayecto, pero también divergencia y, sobre todo, multiplicidad y contradicción. La presencia del monstruo puede producir rechazo o miedo, pero también atracción y encantamiento. Es una relación ética irresoluble que no se agota y de la que no podemos escapar. Tal fue el caso de Adán y Eva con la fruta prohibida, o de Ícaro y Faetón con resplandor del sol.

> Lo Otro nos repele: abismo, serpiente, delicia, monstruo bello y atroz. Y a esta repulsión sucede el movimiento contrario: no podemos quitar los ojos de la presencia, nos inclinamos hacia el fondo del precipicio. Repulsión y fascinación. Y luego, el vértigo: caer, perderse, ser uno con lo Otro. (Paz, 1972: 133)

Esta relación sinuosa y placentera es mostrada por Susan Buck-Morss (2004) cuando compara dos cuerpos que, aparentemente, no tienen relación alguna: Lenin y King-Kong. Nuevamente, es la dialéctica que subyace a su presencia la que permite identificar puntos en común. En el primer tercio del siglo XX, ambas son figuras icónicas para geografías y sociedades distantes. Sin embargo, la autora encuentra que la imagen mitologizada del revolucionario como el animal-personaje con dimensiones descomunales es objeto de rechazo y deseo para las masas. Y "como todas las imágenes de ensueño, su significado es ambivalente, oscilando entre un deseo expresado y un temor que controla dicho deseo. Esto es lo que les da su poder estremecedor. Ejercen control a través de la seducción" (Buck-Morss, 2004: 198). Además de la dialéctica, la indeterminación y ambigüedad también son cualidades de lo monstruoso. Así lo muestra Nadina Olmedo (2021) en su análisis de las obras *Pájaros en la boca* y *Distancia de rescate*, de la escritora argentina Samantha Schweblin. Según Olmedo, en el cuento y la novela de Schweblin, el cuerpo del niño/a monstruo se representa como "un sujeto liminal, es decir, fuera de la categorización normalizadora: no tienen el grado de madurez y autonomía, no son punibles ante la ley y no responden del todo conformes al ideal de los adultos sobre lo que deberían ser" (Olmedo, 2021: 87). Olmedo estira esta relación al

plano socio histórico, para decir que esta condición imprecisa corresponde, en el mundo europeo, al desarrollo del concepto "niño" durante la época victoriana, proceso que, casualmente, coincide con los inicios de la literatura gótica. En el mundo imperial europeo, el desarrollo de la biopolítica coincide con la producción literaria de lo fantasmal y terrorífico. Como vemos, el monstruo puede ser muchas cosas, menos un concepto monológico o unívoco.

Mabel Moraña, en su libro *El monstruo como máquina de guerra* (2017), nos dice que el monstruo y lo monstruoso, en tanto técnicas ideológicas contrahechas, están vinculados a los sistemas políticos y culturales de localización del poder/saber diseñados por la hermenéutica moderna. Este sistema interpretativo y sus movimientos de inclusión/exclusión o adentro/afuera han establecido "regímenes de verdad" (Foucault, 1968, 1970) en los que se "incluyeron la definición de lo normal versus lo anómalo, lo moderno versus lo primitivo, lo armónico versus lo monstruoso" (Moraña, 2017: 14). En este último registro, el monstruo emerge como evidencia de ese resto incomodo lacaniano que se niega a ser subjetivado y definido; es una presencia simultáneamente cercana y lejana que habita en los recovecos de la condición humana, pues como afirma Julia Kristeva "el otro es mi (propio) inconsciente" (1996: 360). El monstruo es una representación liminal que habita el lenguaje, pero lo trasciende; que se ubica en la materialidad del mundo, pero se hace visible como símbolo. "El monstruo es, ante todo, relato y, como tal, lenguaje, desarrollo discursivo, imagen, narrativa. Es también, y sobre todo, *soma*, corporeidad, *zoé* y al mismo tiempo *bios*, inmanencia, materia prima vulnerable e inacabada, *opera aperta*" (p. 24). Ahora bien, en el caso de la dialéctica del monstruo no hablamos de dos momentos secuenciales, sino de dos instancias, en todo caso complementarias, de observación. Son dos lugares de intervención política que intentan atrapar al monstruo sin lograrlo, pero en los que la figura extraña deja hondas huellas. En un primer lugar, la monstruosidad es significada desde un poder opresor que se manifiesta desde su *centro* enunciativo y, como en el caso del enemigo interno, fabrica su contracara para legitimarse a sí mismo (Spivak, 1998). En este sentido, el monstruo –como cuerpo amenazante y peligroso– es un artefacto de inmunización social (Esposito, 2005, 2009; Quintana, 2021) utilizado por los discursos de poder:

> […] que se han servido de ellas para demonizar, otrificar y excluir sujetos, sectores sociales y proyectos alternativos a los dominantes, para satanizar la alteridad cultural e ideológica, para deshumanizar lo que no se conoce o no se comprende, para canalizar la sospecha, la duda y la melancolía. (Moraña, 2017: 27)

Sin embargo, la performatividad del monstruo no se agota en esta variante instrumental. Al respecto, Moraña (2017) encuentra cierta familiaridad entre el ángel de la historia benjaminiano y la imagen monstruosa. Ambas figuras interrumpen en los discursos dominantes mostrando las sombras de la historia y la barbarie que yace en los recodos de la cultura. El monstruo y el ángel transforman con su mirada los acontecimientos en una catástrofe única (p. 23). Además de ser cuerpos sobrenaturales, ambos se niegan a ser arrasados por el huracán del progreso y el tiempo lineal, y observan el statu quo como ruinas amontonadas. En este sentido, son figuras subversivas y disruptivas, por cuanto hacen tropezar la armonía y el orden racional al hacerse visibles como corporalidades anómalas. De tal manera, el monstruo también puede ser apropiado y significado por sujetos subalternos. En segundo lugar, el cuerpo monstrificado es configurado como un *locus* desterritorializado que habla desde la *periferia*, a la manera de un excluido que, en condición de inermidad y precariedad, se transfigura en potencia transcultural (Castro-Gómez, 2009b: 199-211). Ahora el monstruo se convierte en un significante emancipador. De todas formas, queremos insistir en la cualidad ontológica del monstruo: su indeterminación e inclasificación dada su condición extraña y poli/deforme, su lugar liminal respecto a lo humano y su presencia escurridiza como un cuerpo incomodo que altera la percepción.

Su "ambigüedad constitutiva" (Moraña, 2017: 27) produce la demonización del otro, así como la posibilidad de la subversión; es un elemento de poder para suprimir la pluralidad y el disenso, pero también la posibilidad del subalterno para afirmarse como negación; es puesto en el lugar sagrado de un "homo sacer" que puede (debe) ser asesinado para proteger la ley, pero también puede ser puesto en un lugar profano que trasgrede por su insumisión. Por tanto, el monstruo así visto no es propiedad de un poder que fabrica alteridades ni de los depositarios de la disidencia y la resistencia al orden social. El monstruo es un significante hibrido y polivalente con alcances políticos relevantes. Es usado por la biopolítica para mostrar la necesidad de la soberanía, pero también por la necropolítica para denotar los excesos del poder, sea en los niveles colonial o nacional. Igualmente, actúa como un dispositivo epistémico que moviliza la universalidad política o, en otras palabras, la producción constante de marcos identitarios (p. 22). Pero también es un dispositivo cultural que entorpece el funcionamiento orgánico –y mecánico– de los poderes globales y sus categorías dominantes. Es poder dominador y resistencia emancipadora.

> La producción de la monstruosidad crea así constelaciones simbólicas de género, raza, sexualidad, clase, etc., que remiten a su vez a formas específicas de socialización, a discursos, identidades y conductas, es decir, a imaginarios y estrategias representacionales a través de las cuales se expresan formas particulares de conciencia social. (Moraña, 2017: 28)

Queremos hacer énfasis en la relación con la identidad o la representación, donde la dialéctica del monstruo nos ofrece una lectura de la violencia política alejada de la representación ilustrada expuesta anteriormente. Para tal fin, acudiremos a dos categorías reinterpretadas por la filosofía política contemporánea que permiten exponer, con mayor claridad, la presencia monstruosa: la "inmunidad" y la "emancipación". La primera será utilizada para ejemplificar la perspectiva dominadora proveniente desde poderes jerárquicos y desde prácticas cotidianas que buscan expulsar la diferencia y la polisemia. La segunda mostrará las formas de subversión que pueden llevarse a cabo desde cuerpos catalogados como monstruosos. La primera categoría entiende la política como la supresión del conflicto y la clausura plena de las relaciones sociales a partir de una pretendida homogeneidad (racial, sexual, nacional, etc.); la segunda asume que toda relación social es conflictiva y se aparta de cualquier perspectiva que naturaliza y esencializa *lo dado* como el único horizonte de acción política posible. Para profundizar en esto, nos apoyaremos en la filosofía política contemporánea del italiano Roberto Esposito y la filósofa colombiana Laura Quintana.

La noción de "inmunidad" nos permite referirnos a la utilización del monstruo para indicar o, mejor, señalar su condición de amenaza y peligro para la identidad de un cuerpo individual o social que se autocomprende como cerrada, totalmente constituida y sedimentada (Esposito, 2005, 2009; Quintana, 2020, 2021). Estos comportamientos reactivos y violentos contra aquellos *otros* monstrificados ocurren desde un lugar molar o macropolítico como el capitalismo global, pero también desde gobiernos nacionalistas a través de políticas públicas que estigmatizan cuerpos observados y configurados identitariamente como residuales (Baudrillard, 2006) o basurizados (Silva, 2008). El cuerpo del migrante por ilegal, el del pobre por peligroso, el del negro por indeseable o el del disidente sexual por enfermo, se convierten en objeto de políticas diseñadas desde otro monstruo: el Leviatán[32], una figura enorme y colosal con corona que lleva en una

[32] Es interesante observar la condición monstruosa del Leviatán, dado su papel central en la organización del sistema político moderno. El Leviatán, comprendido como la encarnación –monstruosa– del poder soberano, asume la forma de un "Dios mortal, al cual debemos, nuestra paz y nuestra defensa" (Hobbes, 1980: 141). Para Hobbes, las situaciones de violencia no desaparecen con la instauración del "contrato

mano la espada y en la otra el cetro, y cuyo cuerpo está compuesto por una multitud de personas, diríamos sus súbditos/ ciudadanos. El Leviatán es masculino, blanco, capitalista, heterosexual y colonial. Lo podemos observar en su vertiente nacional como Estado-nación, ente supranacional o intergubernamental (por ejemplo, en la Unión Europea o la OTAN). De otra parte, la "lógica inmunitaria" opera también a nivel molecular o micropolítico, esto es, en la dimensión simbólica que configura el sentido común de las personas. Esto sin mencionar la relación establecida por el discurso científico del siglo XIX entre el sujeto negro (entendido como una variedad degrada de la especie humana) y su cercanía con primates como el gorila o el chimpancé.

Al respecto, la filósofa Laura Quintana, en *Política de los cuerpos* (2020), analiza cómo los procesos de desposesión y precarización de los cuerpos producidos por el neoliberalismo cosechan "discursos estigmatizadores que hacen circular afectos destructivos de miedo, resentimiento y odio" (p. 208). Esta idea será retomada en su libro posterior *Rabia. Afectos, violencia, inmunidad* (2021), donde sostiene que los mecanismos de desposesión y acumulación en sociedades empobrecidas generan identidades herméticas cuyo fin es afirmar un suelo de seguridad en medio de la incertidumbre (p. 17). Asistimos, de esta forma, a la producción de "afectos reactivos inmunitarios" que buscan aislar los cuerpos unos de otros, al tiempo que se van generando actitudes de rechazo y desconfianza entre sí (Quintana, 2021: 19). Ahora bien, en contextos del sur global como el colombiano, estos afectos inmunitarios y actitudes de rechazo se interrelacionan y complementan tanto a nivel molar como molecular con herencias coloniales de larga trayectoria. Uno de ellos es la racialización de los cuerpos y su práctica específica: el racismo. A través de la grilla del racismo y de un ejemplo concreto, presentaremos la vertiente inmunitaria del cuerpo monstruoso. Veamos.

Sobre la tesis fundante de que América Latina es la región más desigual del mundo (Martínez, 2019: 9), Urrea *et al.* (2019)[33] sostienen que la matriz de relaciones sociales, políticas, económicas y culturales en Colombia está profundamente atravesada por la

social", sino que se desplazan al dominio y la autoridad estatal. La figura mítica/monstruosa del Leviatán lleva consigo la amenaza latente de la guerra, paradójicamente, como condición para mantener la paz. La teoría moderna del Estado hobbesiano es la lucha entre dos monstruos: el *Leviatán* que representaba la propuesta teórica sobre la paz necesaria y el *Behemoth*, como encarnación de la guerra civil o la revolución (Bobbio, 2008: 46).

[33] El capítulo firmado por Urrea *et al.* (2019) forma parte del libro *Pigmentocracias. Color, etnicidad y raza en América Latina* (Telles y Martínez, 2019), obra que recoge los resultados del proyecto PERLA (*Project on Ethnicity and Race in Latin America*) enfocado en analizar empíricamente una amplia gama de cuestiones étnico-raciales en distintos países de la región latinoamericana (Colombia, Perú, México y Brasil).

pigmentocracia. Esta categoría alude a la centralidad del color de piel para determinar, en gran parte, el lugar de los cuerpos en el entramado social. Hablamos de un racismo estructural en términos étnico-raciales que afecta, de manera diferenciada pero constante, a personas negras, indígenas y Rrom o gitanas. Esta característica estructural se problematiza y hace más violenta cuando se cruza con el género y la clase, relaciones jerárquicas que salen a flote cuando se parte de una mirada interseccional (Viveros, 2016; Cantero-Sánchez, 2023). En este sentido, Urrea *et al*. (2019) subrayan que:

> En vez de la definición anglosajona de raza, con fronteras establecidas y marcadores ancestrales, soportados por un sistema cuyas instituciones tienen mucho peso, la sutil racialización de la sociedad colombiana cruza fronteras de clase, incorporando las diferencias a un juego pigmentocrático […] No existen fronteras fijas, sino sutiles rangos de colores que moldean directamente el estilo de vida, el consumo cultural, un acceso diferenciado a bienes y servicios, y, por sobre todo, las oportunidades educativas y laborales, e, incluso, el poder adquisitivo en el mercado de trabajo. (p. 156)

En cuanto a los marcadores de sexo/género, Urrea *et al*. (2019) destacan su impacto en los factores de desigualdad y violencia. "Las mujeres negras, o las mujeres de piel oscura en general, tienen mayores desventajas en el orden social colombiano" (p. 156). Además, se señala que el discurso de la multiculturalidad a inicios de los años noventa, que reemplazó el proyecto de nación mestiza vigente desde finales del siglo XIX, no modificó "el racismo estructural con [sus] efectos institucionales" (p. 155). Sin embargo, la ideología del multiculturalismo abrió las puertas a las demandas identitarias y a la visibilización estadística y en las políticas públicas. De otra parte, en el año 2023, el antropólogo colombiano Eduardo Restrepo publica el informe titulado "Racismo en desmentida y violencia estructural en Colombia". La primera indicación del investigador es la necesidad de diferenciar discriminación racial y racismo. Mientras que el primero se refiere a "la exclusión o agresión dirigida hacia una persona o colectividad debido a los estereotipos raciales que reproducen quienes la discriminan", el racismo es "el sometimiento, despojo y empobrecimiento de unas personas, al tiempo que contribuye al posicionamiento y privilegios de otras. Conlleva la marcación de algunas vidas como prescindibles, al tiempo que sobrevalora otras" (pp. 1-2).

Sobre las políticas derivadas de la multiculturalidad, Restrepo (2023) sostiene que, aunque no se traten de políticas antirracistas como tal (p. 3), a través del enfoque diferencial se ha buscado "corregir las desigualdades históricas y estructurales que han afectado a los pueblos étnicos en Colombia" (p. 7). Finalmente, la relación entre racismo

y conflicto armado permite visibilizar que la marginalidad histórica de los pueblos racializados (negros e indígenas) es directamente proporcional al padecimiento de los efectos de la guerra (p. 5). Pues bien, con este marco general producido en el tiempo reciente quisiera reflexionar alrededor de un caso concreto, también actual. En agosto de 2022 se posesionó, por primera vez en la historia nacional, un gobierno de izquierda, producto, entre otras cosas, de la ola de protestas sociales ocurridas entre 2019-2021, conocidas como el "estallido social" (Estrada *et al.*, 2023). La vicepresidenta del nuevo gobierno es Francia Márquez, una mujer que fracturó el molde de las formas hegemónicas de hacer política y que representaba –o representa todavía– las características de un cuerpo monstrificado para una comunidad nacional configurada por una multiplicidad de herencias coloniales que operan de manera simbólica y atraviesan el sentido común. Proviene del Cauca, una zona históricamente empobrecida y marginalizada por los distintos gobiernos que, desde hace décadas, convive con la confrontación armada como un hecho cotidiano. Del Cauca también era el indio Manuel Quintín Lame, quien estuvo preso más de cien veces, luchador por defender la autonomía de los territorios indígenas en las primeras décadas del siglo XX.

Francia Márquez es una mujer negra, campesina, pobre. Lideresa ambiental desde la adolescencia, una de sus primeras luchas se enfocó en evitar el desvío del río Ovejas para la construcción de una represa y, posteriormente, contra la minería a gran escala llevada a cabo por empresas multinacionales. En su defensa por el derecho de las comunidades a decidir sobre el territorio, Márquez fue objeto de amenazas y luego de desplazamiento forzado, al ser declarada objetivo militar por grupos paramilitares. Es Técnica Agropecuaria, licenciada en Derecho y Doctora *honoris causa* en Educación por la Universidad Pedagógica Nacional. Por su compromiso con el medio ambiente le fue otorgado en 2018 el Premio Medioambiental Goldman (considerado como el Premio nobel de Ecología). Durante su ascenso como figura pública posicionó un discurso que denunciaba el racismo estructural, los estragos ambientales del desarrollo, la defensa del territorio de los pueblos racializados del país y la importancia de los lazos de cooperación y solidaridad como prácticas políticas vitales. De hecho, su movimiento político se llama "Soy Porque Somos", inspirado en la filosofía Ubuntu. En su texto "El territorio es la vida" (2020) afirma que:

> Para muchos, el territorio es una fuente de riqueza acumulativa, un patrimonio que se puede vender y comprar, simplemente una propiedad privada. Sin embargo, la crianza

> comunitaria impartida por las mayoras y mayores de la comunidad en la que me crie me enseñaron a comprender, ver y sentir el territorio como un espacio de vida, de construcción colectiva y comunitaria […] Estas enseñanzas desde la sabiduría ancestral me han permitido entender la filosofía *ubuntu*: «el soy porque somos». Esa filosofía no solo nos recuerda el vínculo entre los seres humanos, sino también con la naturaleza, la cual nos permite entender que no somos sus dueños, sino parte de esta […] Entendemos que el territorio se teje a partir de relaciones entre los seres humanos y los otros seres con quienes lo cohabitamos. (Márquez, 9-10: 2020)

Pues bien, el 26 de septiembre de 2022, durante una marcha convocada por la oposición al gobierno, Luz Fabiola Rubiano, una mujer de 62 años lanzó varios insultos racistas y profundamente violentos que quedaron grabados en un video que se hizo viral en Internet. En la plaza de Bolívar de Bogotá, la manifestante aparece visiblemente molesta con la vicepresidenta. Su incomodidad y rechazo se debe a que observa en Márquez un cuerpo indeseable para ocupar una posición de gobierno debido a su condición racial, a su color de piel, a su forma de hablar, a su procedencia geográfica y, en fin, a todos los elementos que aquí hemos visto que se enmarcan en un constante y perdurable racismo estructural. Esta ciudadana "de a pie" identifica en Francia Márquez un cuerpo amenazante, un peligro contagioso para la sociedad y una vergüenza para la nación. Rubiano es un exponente de los afectos inmunitarios que rechazan la interdependencia y el vínculo con lo diverso y lo heterogéneo. El fragmento más difundido del video dice así:

> –[…] Y el simio ese, que porque puso un millón de votos se considera la *berraca*[34] del paseo. Pobre simio, los simios gobernando.
>
> –¿Cuándo dices simio, a quién te refieres? –le pregunta otra voz.
>
> –A Francia Márquez. Es un "simio" –dice, mientras mueve la cabeza en señal de afirmación.
>
> –Ahhh, OK ¿Por qué simio? –le vuelven a preguntar.
>
> –¿Qué educación puede tener un negro? Los negros roban, atracan y matan. ¿Qué educación tienen? (RTVC Noticias, 27 de septiembre de 2022)

Casi un año después, el 11 de septiembre de 2023, Rubiano fue condenada por un juez por los cargos de hostigamiento y actos de discriminación. Aunque finalmente aceptó su responsabilidad por estos hechos, lo que nos interesa es el origen y significado de sus palabras, las cuales propician no pocas reflexiones. Aquí me voy a referir a tres elementos que me parecen relevantes. En primer lugar, Rubiano expone públicamente un discurso

[34] Persona valiente o sobresaliente.

heredado de la experiencia colonial que ha favorecido, desde la fundación del Estado nacional, la consolidación de patrones de exclusión y violencia hacia cuerpos considerados inferiores (Castro-Gómez, 2010; González-Stephan, 1996; Viveros y Lesmes, 2014). En este sentido, Francia Márquez representa las cualidades opuestas a los valores del modelo civilizatorio (blanquitud, fe en el progreso, alienación epistémica eurocentrada, respeto a la jerarquía patriarcal) impuesto por la elite criolla desde la fundación de la república. En ese sentido, su cuerpo es la manifestación monstrificada de las masas ignorantes, de los cuerpos que habitan el margen oscuro y peligroso que es terreno estéril para la razón, y de los pueblos que, a fin de cuentas, no lograron demostrar que eran hijos de Adán (Castro-Gómez, 2010: 184-200). Márquez es el ejemplo del pueblo "mo(n)strado como repositorio de cualidades irreductibles al proyecto de construcción de la nación-Estado y opuesto a los valores del modelo civilizatorio europeo adoptado por las oligarquías regionales" (Moraña, 2017: 119).

En segundo lugar, entiendo este tipo de discurso racista como una *representación jerárquica de la diferencia*, es decir, la justificación de la (propia) identidad a partir de una alteridad que funciona como exterioridad constitutiva, y cuya utilidad radica en la conservación de las jerarquías económicas, sociales y epistémicas para determinados cuerpos (Hall y du Gay, 2003; Restrepo, 2008). Esta diferencia, que es asumida como verdad naturalizada e inmodificable por gran parte de la sociedad, se ve alterada/ultrajada con la presencia de Francia Márquez como una figura de poder (gobierno). En tercer lugar, estas palabras son la expresión subjetiva de prácticas discursivas previamente construidas y no simplemente la manifestación de un "odio" visceral que emerge espontáneamente de forma individual, ni los síntomas de una mujer "enferma". En consecuencia, estamos frente a la exposición pública de afectos inmunitarios que circulan por el cuerpo social. Estos afectos actúan como modos de subjetivación que producen la sensación de estar frente a un riesgo latente y bajo el acecho de presencias/cuerpos/monstruos abominables y amenazantes (Quintana, 2021: 36-44).

Luego de abordar el cuerpo monstruoso desde la óptica de la inmunidad a través de un caso de racismo ocurrido en el tiempo reciente, pasemos a examinar de manera sucinta la monstrificación como forma de emancipación. La categoría de "emancipación" nos permitirá observar en el monstruo la posibilidad de romper con los moldes impuestos por marcos identitarios hegemónicos. En primer lugar, siguiendo a Laura Quintana en *Política de los cuerpos* (2020), texto que dialoga y reescribe imaginativamente la estética política de Jaques Rancière en el contexto colombiano, entendemos la emancipación

como una experiencia corporal que se juega en el terreno de político como una permanente crítica a las fijaciones identitarias (p. 29). La emancipación es, entonces, el proceso por el cual los cuerpos se desmarcan, se desidentifican de los marcos identitarios impuestos. Se produce cuando se suspende el estatuto de autoridad y verdad de los dispositivos de regulación para pensar, imaginar y llevar a cabo prácticas hacia otras formas de vida. Los cuerpos, en tanto potencia, se dislocan, se torsionan y desvanecen para revertir y esquivar los esquemas paralizantes de los modos de subjetivación. El problema de la emancipación es:

> [...] que una corporalidad, que se asume como conformada por múltiples mecanismos de poder, puede desujetarse de sus incorporaciones, alterarse y eventualmente producir, con otros, transformaciones en el mundo común […] puede pensarse que un movimiento emancipatorio es antes que nada un movimiento afectivo que impulsa a *buscar otros tipo de vida* con respecto al habitual, desde una afirmación del poder de reconfiguración de los cuerpos, de su plasticidad […] La emancipación es […] una ruptura con una corporeidad, con una forma de experimentar el cuerpo, que trae consigo una transformación en su posición: su inscripción en otro universo sensible con respecto a lo asignado. (Quintana, 2020: 31-35)

Este concepto nos permite comprender la condición liminal y ambigua del monstruo como una corporalidad disidente, subversiva y siempre en tránsito. Más que negarse a participar en alguna identidad, las asume como estaciones inestables y edificadas en relaciones sociales conflictivas, históricas y en apertura constante. Para el monstruo, la identidad es una trayectoria y no un punto fijo, por lo que puede "echar raíces" en diferentes territorios, tiempos y, también, cuerpos (Bourriaud, 2009). Si en el caso anterior el monstruo es objeto de violencia y es atacado por desplegar la diferencia sobre la identidad, ahora asistimos al monstruo como un cuerpo desafiante y un elemento en devenir (Braidotti, 2006). En este sentido, Mabel Moraña retoma el concepto de "máquina de guerra", desarrollado por Deleuze y Guattari en *Mil Mesetas* (2004), para incorporarlo al cuerpo monstruoso. La máquina de guerra es "la invención nómada […] que busca escapar de la violencia del aparato de Estado, de su orden de representación" (Moraña, 2017: 19). La máquina de guerra alude a la entidad amenazadora ubicada en los extramuros de la *civitas* y del aparato de Estado, es una presencia que antecede a la autoridad del soberano y su derecho; "sería como la multiplicidad pura y sin medida, la manada, irrupción de lo efímero y potencia de la metamorfosis. *Deshace el lazo en la*

misma medida en que traiciona el pacto" (Deleuze y Guattari, 2004: 360). La máquina combate contra el aparato.

De esta forma, el monstruo "es irreductible al Estado, existe fuera de su soberanía antes que la ley […] el monstruo es un fragmento o parte que no aspira a la totalidad […]" (Moraña, 2017: 211). Entre las totalizaciones identitarias se encuentran aquellas que rodean al género y al sexo, a través de las imposiciones del binarismo y la heteronormatividad (Butler, 2007; Martín, 2007; Torras, 2007). En este sentido, el cuerpo monstruoso deviene en un mecanismo de impugnación de los moldes violentos que someten el deseo y los afectos y que reducen las relaciones humanas a transacciones mercantiles de explotación y consumo. De tal manera, desnaturalizar las fijaciones identitarias que se presentan como trascendentales para insistir en su contingencia y provisionalidad es una práctica crítica que lleva al plano político el oficio del martillar (la razón moderna y sus identidades) que proponía Nietzsche para referirse a la actividad filosófica. En este sentido, Meri Torras (2017) comenta que en *Shows de Piel: Horror Gótico y la Tecnología de los Monstruos* (1995), Jack Halberstam hace un rastreo de las corporalidades monstruosas que son "nada ajenos a ciertas corporalidades *queer*", esto es, a la práctica subversiva de desprendimiento y "transgresión a la heteronormatividad sexualidad institucionalizada" (Hernández y Quintero, 2009: 46).

Por tanto, estamos frente a un asunto que trasciende los mecanismos de autoafirmación a través de, por ejemplo, las prácticas de libertad descritas por Foucault en *Las tecnologías del yo* (1990, 1994) para participar en la escena pública y en otros modos de imaginar el mundo en común. De la relación entre sexo/género y monstruos que hace Halberstam, "aprendemos que la condición monstruosa brota de un discurso colapsado ante a un cuerpo-corpus resistente que solo puede ser tildado de monstruoso. El terreno de la representación, por tanto, es el campo de batalla" (Torras, 2017: 57). Esta disputa política ha sido una fuerza movilizadora, como lo vemos en su libro *Masculinidad femenina* (1998/2008), término que Halberstam "define" como un "índice y como un término para estudiar las formas creativas de ser personas con géneros queer" (p. 15). El autor publica en 2020 *Criaturas salvajes. El desorden del deseo*, para referirse a la cualidad salvaje –análoga a monstruosa– "como lugar contradictorio, donde fracasa cualquier intento de ordenación, de apropiación o de robo" (Saéz, 2020: 323). A su vez, Paul Preciado en *Yo soy el monstruo que os habla* (2020) se dirige a los psicoanalistas franceses, que en el pasado lo diagnosticaron como enfermo mental de la siguiente forma: "Ustedes son libres de creerme o no, pero tienen que creer al menos esto: la vida es

mutación y multiplicidad. Deben ustedes comprender que los monstruos futuros son también sus hijos y sus nietos" (p. 96). La emancipación así vista la podríamos entender como el proceso por el cual los cuerpos se monstrifican. Hacerlo conlleva riesgos, estigmas, persecuciones y exilios.

El caso concreto para mostrar el rostro emancipador de la monstruosidad lo encontramos en el documental *Transfariana* (2023), dirigido por Joris Lachaise. La historia trata de una relación amorosa entre Jeison Murillo, un combatiente de las FARC, y Laura Zamora, una mujer transgénero, quienes se conocieron en el 2015 en la cárcel La Picota de Bogotá mientras cumplían sus condenas. Dos subjetividades políticas y formas distintas de asumir la corporalidad que pueden parecer excluyentes terminan por conectarse. Ambos cuerpos han sido marginados y recluidos por sus luchas políticas por un sistema jurídico y moral que los etiquetó como presencias abyectas y peligrosas para el cuerpo social.

Imagen 3. Fotograma del documental *Transfariana* (2023), dirigido por Joris Lachaise.

Con la atención puesta en las prácticas corporales que visibilizan las grietas violentas del ordenamiento social y luchan por la transformación, tanto de las estructuras sociales como de los prejuicios culturales, ambos cuerpos pueden ser concebidos como prisioneros políticos. Sin embargo, en condiciones adversas consiguen desdoblar un nuevo pliegue de resistencia y exponer públicamente su deseo. Su relación logró propiciar vasos comunicantes entre la guerrilla y el movimiento social trans en Bogotá, organizado

en la Red Comunitaria trans, a través de procesos locales de reconciliación tras de los Acuerdos de Paz firmados entre las FARC-EP y el Estado colombiano en el 2016. Un aspecto común entre ambas subjetividades, la guerrillera y la sexualmente diversa, es que han sido monstrificadas por las fuerzas del orden. El ejército identifica al guerrillero como su enemigo interno y la policía ejerce múltiples violencias de manera sistemática contra las mujeres trans. En el marco de estos espacios de diálogo entre personas trans y excombatientes firmantes del proceso de paz, una exguerrillera afirma que:

> Las FARC siempre han sido monstruos y eso es lo que los medios han vendido. Y lo mismo pienso que han hecho con ustedes… tanto las FARC son unos monstruos como ustedes son unos monstruosos ante la Sociedad. Todos se ríen. (Escobar y Shaw, 2023)

Como hemos visto, el orangután con sacoleva que presenta la representación ilustrada de la violencia política en Colombia es muy distinto al que aquí mostramos. A la pregunta de ¿hay alguna relación entre la violencia racial y la subversión identitaria de género/sexo con la violencia política en Colombia? La respuesta deberá ser que sí. Nuestra tesis es que tanto la violencia producida por el racismo como la generada por el patriarcado y la heteronormatividad son factores constitutivos, mas no aditivos, de nuestra realidad bélica. Ahora bien, aunque en la revisión de la dialéctica que subyace al cuerpo monstruoso hemos aludido a violencias arraigadas en los patrones culturales y epistémicos del Sistema-mundo moderno/colonial, no hemos mencionado explícitamente la experiencia colonial ni, concretamente, la colonialidad. A continuación nos ubicaremos en América Latina y la experiencia colonial que la ha constituido, con el propósito de interpretar las violencias contemporáneas. Acompañados de los estudios decoloniales y la categoría de *capitalismo gore*, presentaremos una mirada telescópica/sistémica de la guerra en Colombia. Esperamos observar el orangután desde su desnudez.

1.5. El orangután desnudo: *capitalismo gore* y colonialidad

Si desvestimos al orangután, desaparecerán las costuras que lo mantenían controlado y que suavizaban sus movimientos. En cierto sentido, la (re)producción de las violencias globales es posible gracias a un sistema de procedimientos formales y mecanismos legales que legitiman la explotación y la jerarquización de cuerpos y territorios. El orangután vestido nos muestra, entonces, la cara ordenada y ornamentada del Sistema-mundo

moderno. Por tanto, la razón ilustrada se esforzará por remendar las costuras cuando se rompan, con el fin de corregir sus defectos. De otra parte, el orangután desnudo nos dejará ver su cara violenta y colonizadora, así como la manera en que opera para mantener un modo de producción de mercancías, significados y símbolos que atraviesa todas las esferas del mundo actual. Para desnudar al primate y verlo en su historicidad y dimensión sistémica nos valemos de las categorías de *capitalismo gore* y la colonialidad. El primer concepto exhibe los costos humanos y naturales que lleva tras de sí el mercado mundial. El segundo nos muestra que las violencias asociadas al proyecto moderno no son errores o anomalías, sino elementos constitutivos de este. Las jerarquizaciones de raza, género y conocimiento, además de la separación ontológica con la naturaleza, fueron la condición de posibilidad para el desarrollo del Sistema-mundo moderno/colonial. En el caso de las sociedades latinoamericanas, la edificación del Estado-nación durante el siglo XIX inaugura una etapa –que aún continua– caracterizada por la presencia de violencias y exclusiones heredadas de la colonia. Estas violencias, caracterizadas por la expulsión de lo diverso y la pretensión de homogeneidad, fueron la vía de entrada a la condición moderna para el mundo colonial.

En el 2005 fue publicado el libro *El revés de la nación: territorios salvajes, fronteras y tierras de nadie*, de la antropóloga colombiana Margarita Serje. La investigación busca constatar el vacío de Estado-nación en Colombia para una parte del territorio contenido en las llamadas "fronteras nacionales". Se habla de vacío y no de ausencia, porque no se trata de un "déficit" de Estado en tales o cuales territorios, sino de un régimen representacional restringido del Estado-nación. Para decirlo de otro modo, en el caso colombiano, la comunidad imaginada se hizo efectiva de manera parcial y no total, segmentada y no unitaria, centralista y no abarcadora. El artefacto cultural del Estado-nación que se forjó durante el siglo XIX solo fue imaginado de forma "real" para un conjunto de centros urbanos articulados hacia la producción y el comercio, pero no en la totalidad del territorio nacional. Lo cierto es que más de la mitad del territorio fue dejado por fuera del proyecto nacional mestizo que era irradiado, principalmente, desde las ciudades establecidas en las tres cordilleras, la costa del Caribe y los valles de los ríos Magdalena y Cauca (pp. 15-16). Los pueblos y/o gentes que habitaban el Pacífico, desde Panamá hasta la frontera con Ecuador, la zona desértica de La Guajira y las selvas tropicales de la Orinoquia y la Amazonía no tomaron parte en la empresa civilizadora que significaba la edificación de la nación. Por supuesto que las zonas marginadas aparecían

como parte del Estado-nación, pero "con base en un mapa nominal rebasado por un territorio indómito, innombrable e impenetrable" (Chaparro, 2006: 81).

A través de varias misiones corográficas[35] llevadas a cabo por los gobiernos liberales en la segunda mitad del siglo XIX, estos territorios fueron representados en los mapas como zonas baldías mitificadas, inimaginables y contenedoras de aventuras, riesgo y fantasía. Estos territorios estaban habitados por pueblos originarios que no fueron reducidos durante la colonia, pero también por esclavos que desde la época colonial habían escapado para establecer pueblos libres o palenques. Aquí entraban también los fugitivos, enfermos proscritos como los leprosos o cuerpos con malformaciones, españoles que llegaban sin documentación, mujeres acusadas de brujería y mestizos de todas las gamas (Serje, 2005: 16). En la época colonial se hablaba de territorios en los que campeaba la ilegalidad, el contrabando, pecado y el salvajismo, "donde termina el Imperio del Rey Ausente y empieza la Selva Soberana" (Chaparro, 2006: 81).

En términos concretos, tenemos una soberanía delineada con fronteras nacionales ficticias que simulan una totalidad inexistente y con fronteras internas indefinibles que aguardan la "cara oculta" de la nación. Espacios que vislumbran una otredad intraducible para la cartografía nacional, habitados por comunidades indígenas, afrodescendientes y, en general, por todo tipo de marginados que no tomaron parte en el ordenamiento político y simbólico de la nación. Para subsanar esta nacionalización parcial, desde el tercer cuarto del siglo XIX el Estado delega a la Iglesia católica la responsabilidad sobre dichos lugares, con el fin de llevar a estos las mieles de la civilización y el cristianismo, sin lograrlo plenamente. Durante el siglo XX, tales territorios fueron tierra fértil para oleadas masivas de colonización agrícola y el asentamiento de campesinos que llegaban a causa del desplazamiento[36].

---

[35] Son varios los textos que inauguran la "geografía nacional" como necesidad biopolítica (conocer el territorio que se gobierna) y dispositivo representacional para dar forma a la identidad de la nación, a partir de la descripción de los espacios. El primer texto que abordó el tema fue "Estado de la geografía del Virreinato de Santa Fe de Bogotá, con relación a la economía y el comercio" (1808), escrito por Francisco José de Caldas y publicado en el *Semanario del Nuevo Reino de Granada*. Ya en la era republicana, la Comisión Corográfica publicó *La peregrinación del Alfa* (1853), de Manuel Ancizar; una descripción literaria del paisaje natural/nacional y *Jeografía física y política de las provincias de la Nueva Granada, por la Comisión Corográfica, bajo la dirección de Agustín Codazzi (1852-1854)*. Más tarde fue publicada la obra *Geografía general, política, física y especial de los Estados Unidos de Colombia dedicado al Congreso General de la Unión* (1866), del general Tomás Cipriano de Mosquera, y *La Confederation Grenadine: Son territoire et sa population à la fin de 1858* (1859), memoria presentada por José María Samper a la Sociedad Geográfica de París (Serje, 2005: 116).

[36] Encontramos tres grandes olas de desplazamientos en el siglo XX. La primera causada por la Guerra de los Mil Días (1899-1902), la segunda tiene lugar durante los años más álgidos de la violencia bipartidista (1946-1958) y la tercera es producto de la violencia política asociada al conflicto armado, desde los años ochenta del siglo XX hasta la primera década del siglo XXI (Rueda, 2000).

La sugerente propuesta de trazar la genealogía cartográfica de la "historia nacional" nos muestra la ilusión de sus fronteras y la ficción de la unidad. Esta es, en realidad, una historia local(izada) liderada, en primer lugar, por el régimen del criollato europeizado que guió la independencia y, posteriormente, por las elites políticas liberales y conservadoras[37]. En su gran mayoría, los prohombres de la patria provienen de las principales ciudades del macizo andino como Bogotá, Popayán, Cali o Medellín. No obstante, en consonancia con el anhelo homogeneizante –inherente a todo proyecto de nación–, los arquitectos de la identidad nacional diseñaron un conjunto de estrategias identitarias alrededor de la lengua, el catolicismo y el mestizaje en clave de blanqueamiento. El anhelo civilizatorio va de la mano con el establecimiento de la unidad nacional. Serje (2005) hace un viaje en el tiempo para ir de la centuria decimonónica hasta la actualidad con el objetivo de observar que estas tierras fantasmales que delinearon las líneas internas entre lo salvaje y lo civilizado marcan, en su gran mayoría, los territorios bélicos en los que se desarrolla el actual conflicto armado en Colombia. Estas zonas:

> […] son conocidas como "zonas de orden público", donde reina el desorden público, igual que durante muchos años fueron territorios nacionales, los menos nacionales de los territorios, las "fronteras internas" que están hoy en el ojo del huracán del intenso conflicto armado que vive el país. Se han convertido en los bajos fondos del espacio nacional, en su revés, en su negativo. Transformados en "vastas soledades", sus paisajes y sus habitantes se han visto reducidos a pura representación. (p. 18)

¿A qué se refiere la autora cuando dice que las vidas de estos territorios son "pura representación"? Afirmamos que hace alusión a la nulidad de su propia "presentación" decretada desde un lugar de enunciación autocomprendido como superior, esto es, un tipo de representación –clausurada y autosuficiente– que niega alguna interpelación. Nos encontramos con regiones y comunidades que son incluidas en el proyecto nacional, pero en la modalidad de ser representadas como alteridades misteriosas/peligrosas. Los indios y los negros serán primero súbditos del rey español y luego integrantes de la nación, pero en ambos casos asumen el papel de "chivos expiatorios del proceso civilizador" (Chaparro, 2006: 77). Son susceptibles de adquirir el estatus de ciudadanía, pero no dejan de ser el enemigo al interior de la nación. Su existencia como *revés* de la nación legitima la necesidad de mantener y reproducir la gramática colonial de lo civilizado y lo salvaje. La forma de inclusión de estos cuerpos y territorios en el orden nacional parte de una

[37] El Partido Liberal fue fundado en 1848 y el Partido Conservador en 1849.

doble técnica: por un lado, una técnica de extracción que los representa como fuente de riqueza natural (madera, metales, biodiversidad, etc.) que, desde la lógica mercantil, debe ser explotada para producir riqueza material/económica. Por otra parte, una técnica de invención que los representa como una amenaza debido a la ausencia, tanto de la soberanía del Estado como de los valores e ideales de vida modernos. De tal manera, a pesar de las variaciones históricas que ha tenido desde que empezó a tomar forma en los años treinta del siglo XIX, los regímenes de la nación colombiana siempre promovieron la unidad para configurar un orden basado en el *ethos* moderno, el capitalismo y el modo de vida del sujeto ilustrado, mientras que, simultáneamente, diseñaban permanentemente fronteras internas para (re)producir diferencias y jerarquías. La diferencia que encarna la nación emerge en un registro de exclusión, periferialización y subalternización de determinadas regiones y territorios sin el que los regímenes de nacionalización carecerían de sentido (Bhabha, 2002).

Y es aquí donde nos volvemos a encontrar con el orangután. Si lo despojamos de la elegancia que le provee su levita, nos enfrentamos con la plenitud del cuerpo salvaje de la nación. Su desnudez nos mostraría los territorios representados como la negatividad necesaria y constitutiva de la nación. Son cuerpos monstrificados y mistificados, ubicados en una exterioridad –siempre fronteriza– que los convierte en cuerpos sacrificiales para alimentar la interioridad/identidad de la nación. De otra parte, la desnudez también expondría las márgenes, los límites y ficciones del orden moderno basado en el progreso y la civilización. El orangután desnudo vendría a ser el revés del espacio nacional que, según Serje (2005), se produce por medio de tres estrategias de representación. En primer lugar, por las metáforas empleadas para definirlo, como, por ejemplo, periferia, margen o territorio salvaje. En segundo lugar, a través de la romantización de lo salvaje, entendida como la representación de territorios ancestrales aislados de los vicios de la vida moderna y con una conexión espiritual con la naturaleza. Pero en todo vistos como salvajes, atrasados y no plenamente humanos, debido a su naturaleza indócil y escurridiza para someterse al imperio de la ley moderna. Finalmente, son representados como territorios útiles para la reproducción del capitalismo, en clave extractivista. Su identidad basada en la negatividad premoderna los expone a hacer "posible reproducir de maneras perversas la rapacidad del orden económico vigente" (Serje, 2005: 25).

Ahora bien, nuestro interés en la relación genealógica entre las "zonas salvajes de la nación" y el contexto bélico actual radica, como lo hemos mencionado, en que nos permite empujar los límites de la representación ilustrada sobre la violencia política hacia

terrenos poco transitados para la representación ilustrada. Y para hacerlo, hemos formulado la imagen alegórica del orangután desnudo. En este sentido, pretendemos utilizar esta relación para abordar la violencia política de las últimas décadas desde una doble connotación. Por un lado, la forma particular que adquirió durante las últimas décadas el capitalismo global en Colombia, caracterizada por el extractivismo y la reprimarización de la economía a través de la utilización de prácticas violentas contra la población que conforma ese "revés" histórico nacional. Para establecer este diálogo entre capitalismo extractivo global y violencia hablamos de *capitalismo gore*, una categoría analítica desarrollada por la poeta y filósofa mexicana, Sayak Valencia (2010, 2012). Por otra parte, este tipo de capitalismo está genéticamente ligado con la historia colonial de América Latina, por lo que debemos indagar por las herencias que pervivieron y se desarrollaron luego de finalizado el colonialismo, y que se manifiestan en prácticas de violencia ancladas en la cultura. Aquí reiteramos que un análisis de la violencia política y el contexto bélico en Colombia no puede prescindir de una lectura crítica del pasado colonial. Para tal fin, nos apoyamos en la vertiente del pensamiento crítico latinoamericano agrupada en los estudios decoloniales y su categoría nuclear de la *colonialidad*, entendida como el conjunto de dispositivos coloniales que operan en la actualidad al nivel del conocimiento, el poder, el género, la subjetividad y la naturaleza (Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007; Escobar, 2010, 2014; Lander, 2000; Lugones, 2008, 2011, 2014; Quijano, 2000, 2014; Segato, 2008, 2013, 2016; Walsh, 2009). Finalmente, los aportes interpretativos de estas dos categorías (capitalismo gore y colonialidad) serán puestos en diálogo por medio de un breve análisis de un texto audiovisual que representa la violencia política del país desde la multiplicidad de sus manifestaciones y, concretamente, a partir de la dimensión simbólica del cuerpo y el territorio. Se trata de la película *Chocó* (2012).

Sayak Valencia, en su libro *Capitalismo Gore* (2010) y en el artículo "Capitalismo Gore y necropolítica en México contemporáneo" (2012), llama capitalismo gore a las prácticas violentas producidas por el capitalismo en su fase neoliberal. El capitalismo gore no trata a las prácticas de violencia como anomalías y/o patologías provocadas por el incompleto o deficitario despliegue de los ideales modernos, sino como las consecuencias inevitables de su efectividad a nivel global. Valencia (2010) afirma que "lo que denominamos aquí como capitalismo gore es uno de esos procesos de la

globalización, su lado B[38], aquel que muestra sus consecuencias sin enmascaramientos" (p. 18). En últimas, sin importar desde qué lugar se mire, es el paso a "la otra parte del otro lado. El otro lado del otro lado" (p. 14). La frontera emerge como una línea de quiebre y motivo desvanecedor del límite, un lapso de tiempo y espacio sin rigidez ni estabilidad; es el (sin)lugar del devenir y una "experiencia de no pasar-pasando" (Rodríguez, 2024: 74). La frontera produce el efecto lenticular de alteración de la imagen dependiendo del lugar desde donde se mire: en un lado el orangután aparece vestido y en el otro, desnudo.

El capitalismo gore pone el ojo en las múltiples violencias que produce el sistema capitalista en el México actual. El escenario escogido por Valencia[39] se centra en las convulsas zonas de frontera con Estados Unidos, particularmente en la ciudad de Tijuana[40]. El paisaje del capitalismo gore está configurado por relaciones de "necroempoderamiento"[41] que se caracterizan por "prácticas violentas rentables dentro de las lógicas de la economía capitalista" (Valencia 2012: 84). Entre más muertos, más dinero. Aparte de ser un efecto radical de las prácticas de violencia, la muerte es el combustible del sistema. Los muertos se hacen aceptables y aceptados, tolerables y tolerados. "La acumulación ahora es sólo posible a través de contabilizar el número de muertos, ya que la muerte se ha convertido en el negocio más rentable" (Valencia, 2010: 16). Pero no se trata únicamente de producir muertos, sino también cuerpos residuales, prescindibles y des/nudos –sin atadura o vínculo–. Son *nudas vidas* inermes que sobreviven en contextos violentos. Cuerpos des/compuestos, des/armados que sobre/viven viendo muertos, silenciados y de/solados (cuerpos áridos y sin alivio). Cuerpos que "miran y, aun mirando fijamente o precisamente por mirar fijamente, no pueden hacer nada" (Rivera Garza, 2011: 10). Según Valencia, todo esto tiene lugar en las zonas fronterizas donde el Leviatán no es el único monstruo que reclama la soberanía.

[38] Precisamente, Valencia toma la palabra *gore/goring* de un tipo de cine de Serie B, o películas de bajo presupuesto que son "muy explicitas en su violencia [con] desmembramientos, descuartizamientos […] de una estética muy violenta y muy explícita" (Valencia, 2022).

[39] Las reflexiones de Sayak Valencia parten de su propia experiencia vital y de la inscripción corporal que, ante sus ojos y sobre su piel, han asumido las prácticas de violencia. La filósofa mexicana nació en Tijuana y es profesora del Colegio de la Frontera Norte, ubicado en la misma ciudad. Y es precisamente esta ciudad fronteriza la que servirá de laboratorio para hacer visible la cara gore del capitalismo.

[40] El "Consejo Ciudadano para la Seguridad Pública y la Justicia Penal" de México identificó que ocho ciudades mexicanas encabezaban la lista del *Ranking 2021 de las 50 ciudades más violentas del mundo*. Tijuana estaba en cuarto lugar con 2.124 homicidios y una tasa de 103,19 homicidios por cada 100.000 habitantes (Aguirre, 2022: 2-3).

[41] Es inevitable no relacionar este concepto con la *Necropolítica* (2011) formulada por Achile Mbembe. Para el filósofo camerunés, la razón moderna, configurada alrededor de la idea de raza, es la condición de posibilidad de la dominación colonial, la cual "ha constituido la sombra siempre presente sobre el pensamiento y la práctica de las políticas occidentales, sobre todo cuando se trata de imaginar la inhumanidad de los pueblos extranjeros y la dominación que debe ejercerse sobre ellos" (2011: 22).

Además, la gubernamentalidad gore beneficia el ejercicio de la biopolítica –o necropolítica– del Estado, por cuanto se ve beneficiado del disciplinamiento de la población a través del miedo que ejercen las organizaciones criminales (Valencia, 2012):

> Qué entendemos por capitalismo gore: [...] nos referimos al derramamiento de sangre explícito e injustificado, al altísimo porcentaje de vísceras y desmembramientos, frecuentemente mezclados con la precarización económica, el crimen organizado, la construcción binaria del género y los usos predatorios de los cuerpos, todo esto por medio de la violencia más explícita [...] a través de técnicas de violencia extrema como el secuestro, la venta de órganos humanos, la tortura, el asesinato por encargo, etcétera. (p. 84)

El capitalismo gore está conformado por "prácticas distópicas", vale decir, situaciones indeseables y desalentadoras que prefiguran un por-venir clausurado y domesticado por la muerte. Las relaciones de producción en el capitalismo gore hacen del cuerpo un producto que sustituye la mercancía. El cuerpo deja de ser la fuerza de trabajo explotada que genera plusvalor, para asumir el lugar de un producto que, literalmente, se consume. El cuerpo y la vida humana se hacen "mercancía encarnada" (p. 84). En el paisaje gore los sujetos inmersos en la ilegalidad, que se han adaptado y se enriquecen gracias a ella, son denominados *sujetos endriagos*[42], cuerpos monstruosos que navegan por las aguas de la pobreza y la desigualdad. Los endriagos son subjetividades (re)colonizadas por las dinámicas gore del capitalismo, son "emprendedores del capitalismo gore, crean una amalgama entre emprendedores económicos, emprendedores políticos y especialistas de la violencia" (p. 46). El proxeneta, el narco, el coyote, el sicario y el corrupto, entre otras subjetividades, muestran[43] algunas expresiones de estas criaturas. La teórica del transfeminismo no duda en afirmar que la peor parte del capitalismo gore se la lleva el Tercer mundo[44] –la frontera del lado B: llámese periferia

[42] Valencia extrae la noción de la novela de caballería de autoría desconocida, *Amadís de Gaula*, publicada por Garci Rodríguez de Montalvo en 1508. El adjetivo representa un cuerpo monstruoso que, en las aventuras del caballero Amadís, es descrito así: "Tenía el cuerpo y el rostro cubierto de pelo, y encima había conchas, sobrepuestas unas sobre otras, tan fuertes, que ninguna arma las podía pasar, e las piernas e pies eran muy gruesos y recios, y encima de los hombros había alas tan grandes, que fasta los pies le cobrian, e no de péñolas, más de un cuero negro como la pez, luciente, velloso, tan fuerte, que ninguna arma las podía empecer" (Tenreiro, 1974: 127-128).

[43] La elección de la palabra "mostrar" para referirme a los endriagos del capitalismo gore se debe a la similitud que tiene con la raíz de monstruo, que es *monstrum* en latín y que indica "advertir" o "avisar" la voluntad de los dioses o de las fuerzas sobrenaturales. A su vez, el verbo *monere* (avisar-advertir) da origen a mostrar o de/mostrar (enseñar, dar a ver).

[44] Valencia reconoce que "términos como: Tercer Mundo y Primer Mundo, resultan muy problemáticos, tanto en la medida que sugieren semejanzas muy simplificadas entre los países así etiquetados como en tanto que refuerzan implícitamente las jerarquías económicas, culturales e ideológicas". Concretamente

mundial/colonial o sur global[45], categoría que hace referencia a localizaciones geográficas, pero también culturales, epistémicas y racializadas (Coronil, 2000; Mignolo, 2010). No obstante, el paisaje gore se filtra por todas las rendijas del sistema económico para hacerse sentir con fuerza tanto en las periferias del mundo industrial como en los cinturones de miseria del mundo colonial y en las fronteras trazadas por el comercio ilegal en los países empobrecidos. Este modelo es gobernado por la lógica neoliberal que empuja los cuerpos hacia el consumo desbordado.

Sobre las manifestaciones de las prácticas explícitas de violencia del capitalismo gore destacamos tres escenarios. En primer lugar, la guerra contra el narcotráfico declarada por el expresidente Felipe Calderón el 11 de diciembre del 2006 y que, hasta el 2021, había costado más de 350.000 muertos y 72.000 desaparecidos (Pardo y Arredondo, 2021). Año tras año, las cifras han ascendido progresivamente y la guerra contra el narco cada vez pierde más sentido, no solo por su ineficacia, sino por la capacidad creciente del narcotráfico para permear todo el entramado institucional. Uno de los efectos de esta realidad es que "en México el estallido del Estado-Nación ha devenido en narco-nación" (Valencia, 2012: 92), lo que ha derivado en una "narcocultura"[46], cuyas raíces llevan hasta mediados del siglo XIX (Perrin, 2011). Sin embargo, la alianza implícita entre poder político y poder económico (de los narcos) se muestra con fuerza desde los años setenta del siglo XX, cuando se empieza a hablar abiertamente de una "narco-política" (Valencia, 2012: 92). El narcotráfico se ha convertido en un pilar del orden económico y apalanca el orden político, ya que permite infundir miedo y mantener a la sociedad en un permanente estado de excepción (p. 95).

En segundo lugar, está el hiperconsumismo, a través de técnicas legales socialmente aceptadas que operan como recursos violentos autorizados por el Estado, como el "bombardeo televisivo, el ocio, la violencia decorativa y el biomercado" (p. 87), así como los videojuegos que imponen el crimen y el asesinato como argumentos lúdicos.

---

sobre el "Tercer mundo" servirá para señalar aquellas zonas, generalmente periféricas o fronterizas, en donde la precariedad económica –que transmuta en precariedad extrema de la vida– se erige como el horizonte naturalizado de toda existencia.

[45] Entendemos el sur global las territorialidades atravesadas por la historia del colonialismo europeo que, en la actualidad, están sometidas a relaciones de hiperexplotación y neocolonialismo. Son espacios coloniales representados desde las territorialidades imperiales. Así como hay un sur global, hay un norte global, lo que no sugiere la existencia de fronteras estáticas; existen zonas precarizadas en el norte global, así como fortines de opulencia en el sur global (Rodríguez *et al.*, 2021).

[46] El impacto de la "narcocultura" en las zonas fronterizas que comparten Estados Unidos y México es el objetivo del documental *Narco Cultura* (2012), a partir de la escenografía *gore* en Ciudad Juárez. La narcocultura se afianza como la implantación de representaciones, deseos y significados alrededor del *hábitus* narco.

Asimismo, hay técnicas que, aunque alimenten la lógica capitalista, son ilegales y públicamente desautorizadas y censuradas como "las prácticas delictivas" (p. 88) en todas sus formas. Si los agentes de las técnicas autorizadas son amparados por la ley y el Estado, los segundos son ocultados y mimetizados en dinámicas de producción que los toleran, al tiempo que los persiguen, como es el caso de la prostitución y el tráfico de personas.

Finalmente, Valencia presta especial atención a los feminicidios. Este último elemento conjuga la genealogía compartida entre el capitalismo y el patriarcado –y su práctica de violencia derivada en el machismo– e institucionalizada con el Estado-nación. Este asunto es recogido por Silvia Federicci (2010), quien desde el *locus* de enunciación europeo muestra que una de las condiciones de posibilidad del capitalismo es la representación de las mujeres como cuerpos peligrosos y explotables. Esta operación pervivió durante las campañas colonizadoras en América. "En ambos casos tiene lugar la expulsión forzosa de poblaciones enteras de sus tierras, el empobrecimiento a gran escala, el lanzamiento de campañas de 'cristianización'" (Federicci, 2010: 288). Esta perspectiva crítica devela las violencias constitutivas en la configuración de la modernidad, tal como hemos observado anteriormente, pero las radicaliza. Apoyada en Carlos Monsiváis (1988/2002), la filósofa tijuanense encuentra una relación complementaria entre la formación de la identidad "nacional" (ser mexicano, la mexicanidad y el nacionalismo mexicano) y el machismo, que resignificó, a partir de la palabra *macho*, la adjetivación del sustantivo *hombre*.

> El Macho es la cúspide del pacto entre Honor y Sociedad que se presenta como 'el arrojo de la especie'. Si el concepto *hombre* contenía y exhibía la entrega corajuda, el vocablo antagónico y complementario, *macho*, exaltará una actitud y la convertirá en criterio selectivo: que nadie dude del valor supremo de ser macho, justificación del paso por el Valle de Lágrimas, del menosprecio de las Virtudes Femeninas (que ya desde su mera enunciación resultan irrisorias), del entusiasmo por la barbarie a las puertas de la civilización. (Monsiváis, 2002: 109)

En México, los *prohombres* de la patria –los liberales y los conservadores, los porfiristas y los revolucionarios– debían ser, ante todo "machos". Esta deriva machista no compromete únicamente a México, pero su "cultura nacional" ha exaltado como una cualidad la configuración machista del proyecto nacional. El "macho" se hace "herencia social nacional" (Valencia, 2010: 39). Como vemos, el capitalismo gore ofrece una radiografía de las violencias contemporáneas desde el revés de la nación, pero problematizando aspectos derivados del capitalismo global y la hegemonía neoliberal. A

continuación, examinaremos otra perspectiva sobre la violencia política que se interesa por cepillar la historia a contrapelo, al decir de Benjamin, y comprender las relaciones históricas que han configurado los lazos constitutivos de las violencias actuales.

Para tal fin, regresaremos de nuevo a la obra *El Revés de la nación* y a los apuntes que realiza su autora, Margarita Serje (2005), sobre la conclusión a la que llega Marx en *El Capital*: el capitalismo –europeo–, es decir, la economía moderna, no hubiera sido posible sin la explotación colonial[47]. Esto sucede primero en América y luego en África, Asia y el resto del planeta[48]. La conquista de América inauguró el circuito comercial del Atlántico y abrió el camino para la centralidad de Europa en el ensamblaje geopolítico del naciente Sistema-mundo moderno/colonial. El Atlántico le ofrece un respiro a una Europa latina que en el siglo XV era una cultura periférica sitiada por el mundo musulmán (Dussel, 2000: 44). A partir de esto, Serje (2005) observa la relación constitutiva del colonialismo con "la experiencia de la modernidad. En adelante, los dos términos, colonial-moderno, son indisociables" (p. 27). No hay modernidad sin la experiencia colonial, así como no hay civilización sin violencia. Modernidad/colonialidad denotarán dos caras irreductibles e inseparables (Castro-Gómez, 2010, 2009; Mignolo, 2009). Esta es precisamente la tesis central de los estudios decoloniales, una deriva del pensamiento crítico latinoamericano[49] que toma como punto de partida la existencia de formas de sujeción y sometimiento que pervivieron luego de la consumación de las independencias en toda la región durante el primer tercio del siglo XIX. La colonialidad es la "cara oculta" de la modernidad (Mignolo, 2000, 2010). Como vemos, esta perspectiva de análisis de la violencia política y concretamente, a la guerra actual en Colombia, nos lleva a recorrer tierras muy lejanas que la representación ilustrada aún no se atreve a transitar.

---

[47] En *El Capital,* Tomo I, Capítulo XXIV sobre "La llamada acumulación originaria", Marx afirma que: "El descubrimiento de los yacimientos de oro y plata de América, la cruzada de exterminio, esclavización y sepultamiento en las minas de la población aborigen, el comienzo de la conquista y el saqueo de la India oriental, la conversión del continente africano en cazadero de esclavos negros, son todos hechos que señalan los albores de la era de producción capitalista" (1867/1973: 260).

[48] Las potencias europeas "controlaban el 35% de la tierra firme del planeta en 1800, el 67% en 1878 y el 84% en 1914" (Huntington, 1997: 43).

[49] Santiago Castro-Gómez (2005: 11) ubica los estudios decoloniales como parte de los cuatro proyectos de los estudios culturales de América Latina, a saber: los estudios de prácticas y políticas culturales, la crítica cultural deconstructiva, los estudios subalternos del *Latin American Subaltern Studies Group* y, finalmente, el grupo modernidad/colonialidad, conformado por intelectuales latinoamericanos a finales de los años noventa del siglo XX, entre los que destacan Edgardo Lander, Aníbal Quijano, Catherine Walsh, Enrique Dussel, Walter Mignolo, entre otros. En todo caso, su procedencia debe articularse con las luchas sociales de los años noventa contra el neoliberalismo y, en especial, con la liderada por el movimiento indígena y con la del feminismo comunitario alrededor del significado del V Centenario de la Conquista de América (Mendoza, 2014). Igualmente, los estudios decoloniales son deudores de la tradición abierta de José Martí, José Carlos Mariátegui, la Teoría de la dependencia y la sociología, filosofía y pedagogía de la liberación.

Por otra parte, es necesario diferenciar la colonialidad del colonialismo. Este último expresa una relación de dominio y dependencia política y económica de un pueblo hacia otro. Con las independencias, la soberanía política y la administración de la población quedaron a cargo de las elites criollas. La colonialidad, en cambio, se presenta como una multiplicidad de herencias coloniales articuladas a las *formas de representación* del mundo, de sus relaciones culturales y sus símbolos. De tal manera, la misma identidad de América Latina es el resultado de los procesos representacionales coloniales, y no una "exterioridad" ontológicamente plena (Castro-Gómez, 2011). En este sentido, la colonialidad es más profunda que el colonialismo y atraviesa toda la era republicana moderna, ya que habita en el lenguaje, la cultura, el conocimiento, la (inter)subjetividad y el cuerpo. La colonialidad, en tanto reverso de la modernidad, instaló para el mundo colonial relaciones de sometimiento y subalternidad impuestas desde el mundo imperial a través de una matriz de discursos, prácticas y dispositivos que sostienen la superioridad del mundo imperial (europeo, blanco, cristiano, patriarcal y capitalista). Para observar la heterogeneidad de sus elementos, se han impulsado estudios temáticos en perspectiva fronteriza a partir de cuatro líneas de trabajo: la colonialidad del poder, la colonialidad del saber, la colonialidad de género y la colonialidad de la naturaleza.

La "colonialidad del poder" es el ordenamiento o jerarquización social producida por el mundo imperial alrededor de la idea de *raza* (Quijano, 2000, 2007, 2014). A partir de la conquista, las diferencias entre europeos y no europeos se van a codificar racialmente, a partir de "una supuesta diferente estructura biológica que ubicaba a los unos en situación natural de inferioridad respecto de los otros" (Quijano, 2000: 202). La primera y más importante operación política y ontológica de la raza fue *fabricar* nuevas identidades[50] (india negra, mestiza, blanca o europea) exteriores e inferiores en relación con la identidad europea. Estas categorías clasificatorias de *racialización* de los cuerpos conforman el sustrato epistémico de la modernidad. De un modo distinto, Santiago Castro-Gómez (2010) sugiere que la categoría de raza como un marcador de clasificación

[50] Al respecto, hay dos interpretaciones. Enrique Dussel (1994) afirma que, en 1492, cuando se produce el encuentro entre el conquistador y el conquistado, se produjo el *encubrimiento* u *ocultamiento* del Otro. A su vez, Santiago Castro-Gómez (2000) prefiere hablar de la *invención* del Otro. Para Dussel la modernidad/colonialidad invisibiliza u oculta al Otro. Para Castro-Gómez, la modernidad es una "máquina de alteridades", es decir, un artefacto productor de identidades. En realidad, nombra, clasifica y ordena a los Otros, no los encubre. Para ambos filósofos, la existencia del *Otro* se hace con criterios de inferioridad, cuya manifestación práctica toma forma con el concepto de *raza*. De otra parte, Aníbal Quijano (2000) afirma que el surgimiento de *América* les dio un nuevo significado a identidades como "español y portugués, más tarde 'europeo', que hasta entonces indicaban solamente procedencia geográfica o país de origen, desde entonces cobraron también, en referencia a las nuevas identidades, una connotación racial" (p. 202).

social, debe comprenderse más allá de un diferenciador fenotípico, como un imaginario de jerarquización genealógica que marcaba un orden a partir del nivel de *blanquitud* que poseían los individuos que ya se aplicaba en Europa antes de la conquista. Quijano acude a la controversia de Valladolid de 1550 entre Ginés de Sepúlveda y Fray Bartolomé de Las Casas para decidir si los indios eran o no humanos y si tenían o no alma. Por su parte, Castro-Gómez se apoya en los Estatutos de limpieza de sangre de Toledo de 1449, implementados por las coronas española y portuguesa para diferenciar a cristianos de moros y judíos. En todo caso, la representación de los habitantes del "nuevo mundo" realizada por los peninsulares de finales del siglo XV estableció un nuevo orden a partir de la superioridad del hombre blanco europeo.

> Entonces, el modelo de humanidad renacentista europeo se convirtió en hegemónico, y los indios y los esclavos africanos pasaron a la categoría de seres humanos de segunda clase, y eso cuando se les consideraba seres humanos. Se trata de los cimientos históricos, demográficos y raciales del mundo moderno/ colonial. (Mignolo, 2007: 41)

En términos culturales, con el desplazamiento del Mediterráneo por el Atlántico y la conquista de América, Europa supera su cerco y logra mundializar el primer discurso mundial/universalista de la modernidad (Dussel, 1994, 2000; Mignolo, 2003). ¿Qué discurso es este? No es otro que el de la raza –propuesta de Quijano– y el dispositivo de blancura –o de la limpieza de sangre– propuesta por Castro-Gómez. De otra parte, Quijano (2000) encuentra que con la expansión europea que surgió con la constitución de América, además de emerger un modelo clasificatorio basado en la racialización, se fue configurando un patrón mundial de poder con pretensión de universalidad[51] que hizo posible la dominación militar y territorial (colonialismo), pero también el control de la cultura, la subjetividad, el conocimiento y la identidad (colonialidad). Es necesario aclarar que para Quijano la "raza es, literalmente, un invento" (p. 203), una práctica discursiva representacional que tiene un propósito colonial. Este patrón de poder en un ensamblaje de fuerzas jerárquicas que modela las relaciones sociales bajo la lógica del control del trabajo y la producción, circunscritos al capitalismo mundial.

[51] Teóricos de la globalización como Aldo Ferrer (1998) afirman que la experiencia actual de la globalización tiene su origen en la conquista de América. Y el mismo Quijano sostiene que "la globalización en curso es, en primer término, la culminación de un proceso que comenzó con la constitución de América y la del capitalismo colonial/moderno y eurocentrado" (2000: 201).

> […] el fenómeno del poder es caracterizado como un tipo de relación social constituido por la co-presencia permanente de tres elementos: dominación, explotación y conflicto, que afecta a las cuatro áreas básicas de la existencia social y que es resultado y expresión de la disputa por el control de ellas: 1) el trabajo, sus recursos y sus productos; 2) el sexo, sus recursos y sus productos; 3) la autoridad colectiva (o pública), sus recursos y sus productos; 4) la subjetividad/intersubjetividad, sus recursos y sus productos. Las formas de existencia social en cada una de dichas áreas no nacen las unas de las otras, pero no existen, ni operan, separadas o independientes entre sí. (Quijano, 2001: 97)

Más allá de los reparos a la propuesta de Quijano, sea por su mirada jerárquica, hiperestructuralista y telescópica del poder, o por el sesgo biologicista para referirse al sexo/género (Fernández, 2020; Rubin, 1986), quisiéramos observar su relevancia teórica y política al incluir, además de la contradicción capital/trabajo-clase, el sexo/género, el conocimiento (saber/poder), el lenguaje y la subjetividad y, por supuesto, la raza como elementos inherentes al patrón de poder. Si en la ortodoxia marxista estos elementos hacen parte de la superestructura ideológica y deben ser analizados con relación a la matriz de producción, Quijano (2000, 2001) muestra que no son aspectos suplementarios, sino complementarios a la hora de analizar el suelo del sistema. Es un gran dispositivo colonial pero que no requiere del colonialismo para existir.

PATRÓN DE PODER DEL SISTEMA-MUNDO MODERNO/COLONIAL	
Colonialidad del Poder	Clasificación social de la población bajo la idea de raza como fundamento del dominio en el proceso modernizador, donde el hombre blanco se autocomprende como superior frente al negro y al indio.
Capitalismo	Sistema hegemónico de explotación social y producción económica hegemónica a partir del control del trabajo.
Estado-Nación	Forma de organización, resultado de la modernidad, que asume al Estado como entre central universal de control de autoridad colectiva y de ordenación de la sociedad. El Estado-nación se presenta como una variante hegemónica necesario para el proyecto civilizador.
Eurocentrismo	Visión hegemónica que permite el control de la subjetividad/intersubjetividad y principalmente la manera de producir conocimiento, sus conceptos y sus métodos, convertidos en universales y expandidos a todo el mundo.

Tabla 1. Categorías centrales del patrón de poder del Sistema-Mundo moderno/colonial. Fuente: Blanco y Gutiérrez (2016: 29).

Quijano es insistente en que la hegemonía lograda por su universalización lo convierte en una fuerza avasallante. Además, este patrón es atravesado por la fuerza imperceptible de la colonialidad que, como ya comentamos, tiene entre sus cualidades la de presentarse como natural(izada) e inevitable. En este sentido, la modernidad –al mostrar su cara ilustrada– deviene en una fuerza emancipadora y en el mito del progreso transmuta en el *thelos* al que indefectiblemente camina la humanidad. Ahora bien, este patrón de poder se operativiza por medio de las instituciones necesarias para garantizar su funcionamiento y reproducir su hegemonía.

El elemento transversal de la colonialidad del poder es la producción de una diferencia ontológica. El "hombre" blanco será el depositario de la humanidad plena frente a la incompletud ontológica –irremediable– de los no-blancos (negros e indios). "Tal grado de superioridad se justifica en relación con los grados de humanidad atribuidos a las identidades en cuestión. En términos generales, entre más clara sea la piel de uno, más cerca se estará de representar el ideal de una humanidad completa" (Maldonado, 2007: 132). Esta fue la operación política del ordenamiento colonial europeo que privilegió al hombre blanco, heteropatriarcal y cristiano sobre otros cuerpos, configurados como los *otros* monstrificados que, ante la indeterminación que los constituye, son enviados, para evitar riesgos, a la intemperie de la inexistencia política y despojados de todo estatus ontológico. Sobre esta herencia representacional jerárquica fundamental se erigirán luego otras categorías dicotómicas o marcadores sociales, tales como: sexo (hombre/mujer), raza (blanco/no blanco), género (heterosexual/no heterosexual), clase (propietario/no propietario), conocimiento (saber científico/otros saberes).

La "colonialidad del saber" hace referencia a la dominación epistémica ejercida desde Europa a través de la invisibilización y exterminio de los conocimientos no europeos. El conocimiento moderno/colonial, además de separar lo que se considera conocimiento de lo que no lo es, adquirió la forma de una fuente prolífica de representación de lo otro como condición para afirmar la superioridad de lo mismo. "Las relaciones intersubjetivas y culturales entre Europa [Occidental] y el resto del mundo fueron codificadas en un juego entero de nuevas categorías: Occidente–Oriente, primitivo–civilizado, mágico/mítico–científico, irracional–racional, tradicional–moderno. En suma, Europa y No–Europa" (Quijano, 2000: 211). Los lenguajes, códigos y símbolos culturales para conocer y comprender el mundo que no se adecuaban a los métodos y signos determinados por el conocimiento moderno fueron representados como mitología y superstición. Este racismo epistémico fue posible gracias al eurocentrismo.

Este último concepto se refiere a la producción epistémica moderna, sus perspectivas y modos de producir conocimiento que exponen "el carácter del modelo global del poder; colonial/moderno, capitalista y eurocentrado. Esta perspectiva y modo concreto de producir conocimiento es eurocentrismo" (Quijano, 2000: 218). La efectividad del eurocentrismo radica en que se instala en la corporalidad y la subjetividad a través de dispositivos sutiles como la demanda ideológica, la producción de subjetividades y la modulación de los deseos (Restrepo y Rojas, 2010). En este sentido, se hace necesaria la captura del lenguaje[52] y la historia con el fin de ofrecer un modo de vida univoco e inevitable. El conocimiento moderno se presenta descorporeizado y resultado de una evolución desinteresada. En este sentido, Edgardo Lander (2000) destaca la linealidad temporal y la universalidad de los conceptos en apariencia neutrales, objetivos y válidos para todo el mundo, como discursos coloniales que posibilitaron el eurocentrismo.

> En primer lugar, está el supuesto de la existencia de un metarrelato universal que lleva a todas las culturas y a los pueblos desde lo primitivo, lo tradicional, a lo moderno […]. La sociedad [industrial] liberal, como norma universal, señala el único futuro posible de todas las otras culturas o pueblos […]. En segundo lugar, y precisamente por el carácter universal de la experiencia histórica europea, las formas del conocimiento desarrolladas para la comprensión de esa sociedad se convierten en las únicas formas válidas, objetivas, universales del conocimiento. Las categorías, conceptos y perspectivas (economía, estado, sociedad civil, mercado, clases, etc.) se convierten así no sólo en categorías universales para el análisis de cualquier realidad, sino igualmente en proposiciones normativas que definen el deber ser para todos los pueblos del planeta. (p. 23)

Este metarrelato eurocéntrico, colonial e imperial se articula con todas las instancias de vida, ahora racializadas, para producir una imagen idílica, perfecta y superior del mundo europeo que tendrá su máxima expresión en la ilustración. La organización del tiempo ubicará a los cuerpos racializados en un "momento anterior del desarrollo histórico de la humanidad" (p. 24). La universalización de la ciencia –que es análoga a la verdad– conlleva a su naturalización y a dividir a quienes la tienen de los que no están en la capacidad de conocerla ni producirla. Lo cierto es que la "ciencia moderna" –con sus lenguajes, métodos y propósitos– anuló y negó todas las otras formas de conocimiento, se erigió como el portavoz del desarrollo y del progreso y, mediante la

[52] La dominación epistémica colonial supuso, entre otros aspectos, el control de los códigos lingüísticos autorizados para "hacer" ciencia. Para Walter Mignolo (2010) son "seis lenguas (vernáculas) modernas, europeas e imperiales: italiano, español y portugués, las cuales fueron dominantes desde el renacimiento hasta la ilustración; y alemán, francés e inglés, dominantes desde la ilustración hasta la actualidad" (p. 17).

violencia epistémica *epistemicidio*, representó al sujeto colonial desde la negatividad e inferioridad ontológica (Spivak, 1998). En *La hybris del punto cero* (2005), Santiago Castro-Gómez explica cómo la ilustración –moderna y europea– fue también una tecnología colonial de expropiación epistémica, puesta en práctica por la elite criolla neogranadina de la segunda mitad del siglo XVIII. Ciencia y raza confluyen para naturalizar la inferioridad de negros, indios y mestizos frente a los criollos; los herederos legítimos de la blancura y el conocimiento, pues ellos eran europeos en América. De tal manera, el conocimiento negro e indígena carecía de validez por estar desprovisto del lenguaje científico –matemático y universal– por lo que los conocimientos de medicina tradicional de los pueblos colonizados fueron *expropiados* por la elite criolla bajo el criterio de que el conocimiento solo puede ser descubierto por el sujeto científico (hombre ilustrado, blanco y europeo) (pp. 193-200).

La "colonialidad de género" viene a ocupar un gran vacío que tenían los estudios decoloniales. No solo porque sus exponentes eran en su mayoría hombres cisheteronormados, sino porque el asunto del sexo/género no aparecía en la matriz de relaciones coloniales, lo que equivale a un silenciamiento con implicaciones políticas nefastas. Pero este silencio hace tiempo que se convirtió en una polifonía enunciativa estratégica para la lucha política decolonial, mediante la diversidad de feminismos surgidos de la experiencia (anti)colonial latinoamericana. Vamos a comentar algunos ejemplos de esta pluralidad. Para abordar este tema nos apoyaremos en dos teóricas feministas que, a nuestro parecer, sintetizan líneas teóricas y metodológicas de especial relevancia en los feminismos decoloniales. A pesar de las distancias de sus planteamientos, estas dos pensadoras –como en gran parte del feminismo decolonial–, proponen una crítica al "(hetero)patriarcado moderno en su intrínseca conexión con el racismo, el capitalismo y la colonialidad", así como el desmonte de "los discursos hegemónicos del propio feminismo eurocentrado […] que ha producido y fijado un universalismo de género que proyecta hacia el resto de la humanidad" (Espinosa *et al.*, 2014: 13). El objetivo es, pues, la despatriarcalización de las instituciones sociales y políticas, del lenguaje, de las relaciones afectivas, del conocimiento y de todos los elementos que han configurado un sistema global que presenta al sexo/género como un asunto esencialista anclado a la biología o que pertenece a los vestigios irrecuperables de nuestro proceso de hominización.

En el artículo "Colonialidad y género" (2008), María Lugones propone el concepto de Sistema Moderno/colonial de género, a partir de hilvanar el concepto de

interseccionalidad (Cantero-Sánchez, 2023; Fernández, 2021; Lugones, 2011; Viveros, 2016) –formulado por los feminismos de mujeres de color– y el concepto de colonialidad del poder –trabajado, principalmente, por Aníbal Quijano–. El primer concepto permite corregir la separación entre categorías como raza, clase, género y sexualidad para ver la violencia subyacente con mayor claridad (Lugones, 2008: 76). Pero debemos tener cuidado, ya que no se trata de tomar las categorías por separado y unirlas en distintas formas como expresiones de violencia aparezcan en la sociedad. Esto sucede porque la carga semántica de las categorías está conducida por el cuerpo dominante, sea de hombre o mujer (blanco, heterosexual, burgués). ¿Cómo nombrar entonces a una mujer transexual, negra y chicana, si de entrada la palabra mujer nos muestra un cuerpo blanco y heterosexual? "La intersección nos muestra un vacío […] la interseccionalidad nos muestra lo que se pierde, nos queda por delante la tarea de reconceptualizar la lógica de la intersección para […] evitar la separabilidad de las categorías dadas y el pensamiento categorial" (p. 82). El segundo concepto nos lleva a vérnoslas de nuevo con el patrón de poder global, ahora más dinámico y flexible.

El propósito es rechazar "el sistema de género" (Lugones, 2008: 77) vigente, ya que la violencia contra las mujeres de color[53] –motivo inicial del artículo de Lugones– no da espera. Por este motivo, las críticas hacia Quijano emergen de inmediato. El sociólogo peruano tiene una comprensión patriarcal y heterosexual de la colonialidad. Además, no historiza –ni desnaturaliza– la "verdad" en torno a la organización del género en la modernidad/colonialidad, ni cuestiona la biologización –esencialización– del mismo. "Quijano no ha tomado conciencia de su propia aceptación hegemónica del género" (p. 78). Hay tres elementos clave que identificamos en el texto de Lugones. La tesis de que "el 'género' antecede los rasgos 'biológicos' y los llena de significado" (p. 86), lo que sirve de plataforma argumentativa para destallar los reduccionismos de Quijano sobre el tema; los hallazgos de Oyéronké Oyewùmi en sus estudios sobre la sociedad yoruba y su conclusión de que el "género [es] una construcción capitalista eurocentrada y colonial" (p. 89) y que impuso la diferencia ontológica en el mundo colonizado, como sucedió con la raza, mediante el binarismo como el dimorfismo sexual. Esta idea se amplía para indicar que, por una parte, había sociedades en las que no existía el sistema clasificatorio de género y otras en las que lo había con preeminencia de la mujer, es decir, ginecéntricas.

[53] Para Lugones, el adjetivo color es políticamente más estratégico, ya que nombra a la pluralidad de las mujeres racializadas, entre las que están las negras, las indias, chicanas, latinas, asiáticas, hispanas, caribeñas, etc.

Finalmente, se insiste en no perder de vista la relación constitutiva y recíproca entre la colonialidad del poder y el sistema de género (p. 93).

Cabe ahora comentar el trabajo de Rita Segato, quien difiere de la tesis de Lugones. En su texto "Género y colonialidad: del patriarcado comunitario de baja intensidad al patriarcado colonial moderno de alta intensidad" (2013), publicado en el libro *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos y una antropología por demanda*, Segato enuncia ya en la introducción su punto de partida y lugar de distanciamiento. Según la antropóloga argentina, el patriarcado –y por lo tanto clasificación social de sexo/género– precede a la conquista de América, aunque este se manifestaba de otra forma y a través de relaciones sociales distintas. Concretamente, Segato describe "el patriarcado previo a la intervención colonial […] como un patriarcado de baja intensidad o de bajo impacto, en oposición al patriarcado colonial moderno, que percibo como de alta intensidad, en términos de misoginia y letalidad" (2008: 21). Su objetivo es proponer una agenda de acción política que vincule el mundo de la aldea o de las comunidades indígenas en Brasil –su lugar de referencia y trabajo político académico– y el mundo del Estado colonizador. Ubicada en este espacio fronterizo, reconoce que no es posible volver al momento previo del proceso colonial, ni es coherente aceptar sin más el discurso humanitario del capitalismo neoliberal como patrón de verdad. En este sentido, sugiere la necesidad de distanciarse de los reclamos culturales, esto es, del derecho a la diferencia. Su invitación –que es también su propuesta teórico-política– es argumentar desde el "pluralismo histórico" de los distintos pueblos que han desarrollado "con autonomía deliberativa […] su proceso histórico, aun cuando estén en contacto, como siempre ha sido, con la experiencia y los procesos de otros pueblos" (p. 75). Este punto es clave, ya que al distanciarse de los reclamos de defensa de la "propia cultura", reconoce que los procesos históricos y los ensamblajes culturales son contingentes y conflictivos, es decir, que "la costumbre puede ser cambiada [y] no depende de la repetición de sus prácticas, ni de la inmovilidad de sus ideas" (p. 75). Despidámonos de la idealización cultural y abracemos el argumento histórico, nos dice Segato. "Pluralismo histórico a cambio de relativismo cultural; e-inter-historicidad para substituir interculturalidad" (p. 77). Ya podemos percibir las diferencias interpretativas de Segato respecto a Lugones.

En este sentido, las investigaciones etnográficas y documentales de Segato nos muestran que antes de la conquista existían en los pueblos o comunidades indígenas y en las sociedades afro-americanas clasificaciones sociales y jerarquías basadas en la autoridad de unos sobre otros. Estas jerarquías eran "las de casta, de estatus y de género,

como una de las variedades del estatus" (Segato, 2013: 78). El proceso colonizador amplificó y adulteró estos procesos históricos locales (Mignolo, 2003). En diálogo con la feminista comunitaria Julieta Paredes (2013: 71), Segato afirma que las relaciones de género coloniales *se entroncaron* con las ya existentes. El patriarcado preexistente a la imposición colonial es de "baja intensidad", como "jerarquías claras de prestigio entre la masculinidad y la feminidad, representados por figuras que pueden ser entendidas como hombres y mujeres" (Segato, 2013: 82). Estas relaciones de género incluyen prácticas de apertura al tránsito y al transgenerismo, así como la presencia de una construcción patriarcal de la masculinidad. Entonces, el género sí existe pero opera de forma distinta a la modernidad, ya que hay una plenitud ontológica de lo uno *y* lo otro; lo que sería una dualidad, en contravía a la preeminencia colonial/moderna de lo uno *sobre* lo otro, que resulta en el binarismo eurocéntrico. Esto último es precisamente lo que surge con el patriarcado de "alta intensidad", caracterizado por la "misoginia y la letalidad" (p. 21).

En último lugar, proponemos abordar la categoría de "colonialidad de la naturaleza" con el propósito de indagar en las estrategias coloniales que, en el terreno de la representación, convirtieron a la naturaleza en un objeto mercantil indispensable para el sostenimiento del Sistema-mundo moderno/colonial. En otras palabras, pretendemos visibilizar los dispositivos de saber/poder que han naturalizado la dominación colonial sobre el entorno natural. Esto significa que me distanciaré de la descripción de las prácticas "otras" de relacionamiento con la madre tierra o que le apuestan al "buen vivir" (Escobar, 2010, 2014; Walsh, 2009). Tampoco me ocuparé de la ecología política y sus análisis sobre los efectos ecocidas del capitalismo global y su mote neoliberal, en la totalidad del globo terráqueo y sus ecosistemas (Alimonda *et al.*, 2011, 2017). Estos asuntos, que son de vital importancia para comprender la violencia política en Colombia, aparecerán delineados en el último apartado de este capítulo, en el que nos proponemos analizar sucintamente a la luz del capitalismo gore y la colonialidad, la película *Chocó* (2012).

La colonialidad de la naturaleza se articula con la violencia epistémica que subyace a su geolocalización jerárquica del poder, el conocimiento y las relaciones humanas. Se trata de la colonización y el sometimiento del mundo en cuanto tal, es decir, el entorno material que permite la vida humana en el planeta (Walsh, 2009). Además de configurar regímenes representacionales que garantizaran el dominio europeo sobre el mundo colonial, el eurocentrismo precisó de discursos que legitimaran la intervención sobre la naturaleza. Desde el siglo XVI, la razón colonial/moderna–que se presentaba

descorporeizada, descontextualizada, neutral y objetiva– transfiguró en la ciencia moderna secular, sistemática y verificada mediante la validación empírica (Lander, 2000: 27). Este nuevo artefacto de interpretación se propuso desentrañar todos los secretos del mundo, pues era necesario para el proceso modernizador expulsar las ataduras de la superstición, la magia y el misterio, todas ellas expresiones de la irracionalidad y la premodernidad. Todo debía explicarse racionalmente para afirmar el control sobre la contingencia[54]. Este modelo de saber/poder es posible explicarlo a través de tres premisas que permitieron consolidar su hegemonía.

En primer lugar, el "dualismo cartesiano" implicó una superioridad del hombre frente a la naturaleza y de la mente sobre la materia. Este dualismo se radicalizaría en el siglo XIX con el esquema evolucionista de la ciencia planteado por Comte (Gnecco, 1999: 21). En segundo lugar, la narrativa universal del tiempo definía al mundo europeo como lo avanzado y lo moderno. La naturalización de este discurso se halla en el modelo newtoniano con su visión teleológica de la historia que asumía que "al igual que Dios, podemos alcanzar certezas" (Wallerstein, 1996: 4). Un efecto de esto fue la emergencia del mito del progreso y la idea de un futuro abierto como un lugar del tiempo en donde sobreviene el cambio y el mejoramiento, y como un territorio abierto para la realización de la ciencia moderna. En tercer lugar, nos encontramos con una separación de orden religioso. El mundo europeo y su tradición judeo-cristiana separan a Dios (sagrado), al hombre (humano) y a la naturaleza (materia). Esta segmentación es fundamental para el desarrollo tecnológico, donde ciencia y progreso marcan la relación entre los hombres y su relación con la naturaleza.

> [...] Dios creó al mundo, de manera que el mundo mismo no es Dios, y no se considera sagrado […] Dios creó al hombre a su propia imagen y lo elevó sobre las otras criaturas en la tierra, dándole el derecho a intervenir en el curso de los acontecimientos de la tierra. (Lander, 2005: 39)

[54] En 1620 aparece el *Novum Organum*, de Francis Bacon, cuya tesis se resume en la idea de que la ciencia o el conocimiento es poder. Sin embargo, para acceder a este poder –que es un saber– es necesaria la "obediencia" total a los mecanismos organizadores de la naturaleza, que solo serán cognoscibles (explicados y controlados) mediante un proceso riguroso [científico]. El aforismo baconiano afirma que "ciencia y poder humanos coinciden en una misma cosa, puesto que la ignorancia de la causa defrauda el efecto. A la naturaleza no se la vence si no es obedeciéndola" (Bacon, 1620/2003: 74). Y en 1663 Thomas Hooke redacta los estatutos de la Royal Society, definiendo como su objetivo central "perfeccionar el conocimiento de las cosas naturales" (Wallerstein, 1996: 4).

Como señaló Weber en *La Ética protestante y el espíritu del capitalismo* (1999), a diferencia de otros sistemas religiosos, el cristianismo no obstaculiza el control de la naturaleza por el hombre. El puritano lleva a cabo la práctica de la ceremonia como contracara de la superstición y siempre recuerda "que el mundo de lo creado hallase infinitamente lejano de Dios y que nada vale de por sí" (p. 120). La ética protestante profesa un modo de subjetivación que legitima la productividad económica y promueve el utilitarismo, el individualismo y la transformación de la naturaleza de forma "racional" como técnicas individuales de "salvación" espiritual. Esta separación se impondrá definitivamente a partir de la Ilustración, el surgimiento de la Revolución Industrial y la hegemonía del liberalismo y la burguesía luego de la Revolución Francesa. La desacralización del mundo, el comienzo de la explotación de la naturaleza en nombre del progreso, el desarrollo y la civilización coinciden con el nacimiento de categorías como materias primas y recursos naturales comercialmente explotables. Como vemos, la colonialidad de la naturaleza es otro elemento constitutivo de la modernidad/colonialidad que se amplifica y universaliza con el capitalismo. Ciencia moderna, capitalismo y cristianismo han sido, hasta hoy, los dispositivos coloniales que mantienen y protegen un modo de vida ecocida y depredador amparado por la lógica neoliberal y la sociedad de consumo.

1.6. *Chocó* (2012) y la zona salvaje de poder

En el artículo "Ese indiscreto asunto de la violencia. Modernidad, colonialidad y genocidio en Colombia" (2007), Mónica Espinosa propone que agregar al vínculo entre modernidad y colonialidad el de genocidio. Adicionar un crimen contra la humanidad en la matriz del sistema mundial obedece a dos razones. Por una parte, el genocidio fue el resultado de las prácticas de violencia colonial, cuyas consecuencias se expresan en el exterminio físico, epistémico y cultural de los pueblos indígenas. Esto significa que la colonización fue –o *es*, hasta el día de hoy– una práctica genocida. De otra parte, las demandas de los pueblos indígenas ante los Estados y tribunales internacionales se han articulado en torno a la denuncia del genocidio cultural producido por la colonización y el capitalismo sobre sus cuerpos y territorios (p. 267). Ahora bien, lo cierto es que este proceso exterminador –genocida– fue parte central del proceso civilizador del siglo XIX que, entre otras cosas, decretó como un imperativo moral desechar aquellos cuerpos

representados como un obstáculo para la realización del Estado-nación moderno. Este planteamiento colonial proyectó imaginarios racistas y excluyentes de la nación que perviven hasta hoy. "Hay un vínculo profundo, pero habitualmente silenciado, entre discursos y prácticas civilizatorias y valores genocidas" (p. 269). Este vínculo nos permite ampliar el marco de observación de la violencia política que tiene lugar en Colombia.

Para su análisis, Espinosa (2007) se apoya en la categoría de "zona salvaje de poder" propuesta por Susan Buck-Morss (2004), con el fin de señalar los territorios de la nación en los que la soberanía del Estado no se mantiene plenamente, pero tampoco desaparece en su totalidad. Lo que tiene lugar en estas zonas es la ejecución arbitraria de prácticas de violencia por parte de la razón de Estado. La instancia estatal es la encarnación de la voluntad soberana y, además, requiere de enemigos –externos e internos– para afirmarse a sí misma y para defender "el interés nacional" (Espinosa, 2007: 271). La "zona salvaje de poder" es un espacio que está al mismo tiempo dentro y fuera de la ley; es parte de la nación, pero está excluida de su representación hegemónica. Son lugares fronterizos que escapan al control de la ley, pero que son organizados y clasificados de acuerdo a las necesidades del sistema político. Para Buck-Morss son:

> […] un terreno en el cual el ejercicio del poder está fuera del control de las masas, velado del escrutinio público, arbitrario y absoluto. Las modernas soberanías albergan un punto ciego, una zona en la que el poder se encuentra por encima de la ley y que, por consiguiente, al menos potencialmente, es un territorio de terror. Esta zona de poder sin control [*wild zone of power*], debido a su propia estructura imposible de domesticar, es intrínseca a los regímenes democráticos de masas. (2004: 26)

Las zonas que están dentro de la ley y la institucionalidad, y que se encuentran controladas por la biopolítica, son denominadas como "estado civil". Este es el lugar predilecto de análisis para la teoría política consensual y deliberativa de Habermas y Rawls. Pero más allá de la legalidad están las zonas salvajes de poder. Pues bien, esta categoría nos permitirá hacer una lectura más integral de la película *Chocó* (2012) desde las categorías de capitalismo gore y la colonialidad. Es decir, esta película la entenderemos como la representación estética de la zona salvaje de poder que, en sus ensamblajes narrativos, da cuenta de la multiplicidad de violencias que ocurren en un territorio concreto. *Chocó* es una película dirigida por Jhonny Hendrix Hinestroza que propone una mirada regional y local(izada) de la identidad, el territorio y la violencia en Colombia. La cinta se enmarca en la representación de la identidad del pueblo

afrocolombiano, en este caso concreto, del Pacífico (Adorno, 2013). Sin estridencias melodramáticas ni prejuicios morales, logra proyectar la irrupción de las violencias que atraviesan toda la historia nacional. Aunque los diálogos son modestos, abundan los sonidos e imágenes de la naturaleza a través de una sutil poética del paisaje que participa en la narración.

Desde la tradición literaria, el discurso se bifurca entre una exposición costumbrista en pleno siglo XXI y la alegoría de la mujer como metáfora de la nación (Pernett, 2012). Este doble rótulo (el costumbrismo y el cuerpo de la nación) no cumple un papel validador del orden social y político del proyecto nacional criollo. Aquí tenemos un costumbrismo y una práctica alegórica que dejan ver varias claves decoloniales. En primer lugar, se hace una mirada del orden moderno desde su contracara colonial, el *locus* enunciativo de un territorio que hace parte del revés de la nación. Expone, con sencilla pero contundente narrativa, los efectos simbólicos y materiales de la racialización de cuerpos, comunidades y territorios que permanecen al margen del orden moderno, pero que lo alimentan con su trabajo y sus recursos. Se aleja de idealizaciones coloniales para representar la vida en la ruralidad selvática, bajo narrativas coloniales como el buen salvaje o dicotomías como tradicional/moderno o bárbaro/civilizado. En cambio, atiende a la interseccionalidad histórica de la violencia colonial manifestada en la simplicidad rutinaria de la cotidianidad.

Un elemento argumental que llama la atención es que Chocó nombra tanto al territorio geográfico donde sucede la historia como a la mujer que la protagoniza. El cuerpo del territorio se confunde con el cuerpo de la mujer en un repertorio narrativo que nos cuenta ambas historias. Chocó es una mujer joven negra, pobre, desplazada y madre de dos hijos, Candelaria y Jeffre. Su esposo es un músico que siempre está tomando viche, bebida destilada artesanal de caña de azúcar típica del Pacífico colombiano. Ella trabaja como jornalera buscando oro en el Río San Juan, sometida a los abusos de una empresa minera. La sencillez de la historia se ve atravesada por las vicisitudes de múltiples violencias estructurales y cotidianas a las que Chocó deberá hacer frente. La otra historia, la del territorio, nos muestra un poblado marginal, embriagado, empobrecido y contaminado por la minería, ubicado en algún rincón del Departamento del Chocó. También nos muestra una selva amenazada por la intromisión de máquinas que excavan la tierra y dragan el río. Ambas historias confluyen. Por una parte, delinean las consecuencias evidentes de un modelo económico extractivista depredador de ríos, selvas

y personas. Por otra, muestran, de forma simbólica, la razón patriarcal que sostiene la guerra y se alimenta de la explotación.

Imagen 4. Chocó camina con su hija Candelaria. Fotograma de la película *Chocó* (2012)

La colonialidad de género es un eje narrativo que impacta sobre el cuerpo de Chocó de manera múltiple. La naturalización del mandato de masculinidad patriarcal (Segato, 2003) se encarna en la figura del esposo que llega borracho todas las noches para maltratarla y violarla. Pero este cuerpo parasitario que deviene en "endriago" o recolonizado (Valencia, 2010, 2012) es el síntoma de un comportamiento socialmente naturalizado, ya que todo el pueblo –incluida Chocó– está subjetivado sobre este mandato. En una escena, Chocó va a reclamarle a su esposo, que se encontraba bebiendo con otros hombres, por haberle robado dinero. El hombre le pega frente a las miradas impávidas de los habitantes. Todos siguen como si nada hubiera pasado y Chocó se levanta, limpia su cara y sus manos, y se retira. Esta situación cobija a Candelaria y Jeffre, los hijos de Chocó, quienes anuncian la repetición del orden social. Chocó cuida que Candelaria no ocupe la silla de su hermano y vigila que sea ella la que levanta los platos de la mesa luego de comer. La dominación de género se complejiza con la violencia racial en el entorno laboral. La empresa minera es dirigida por hombres blancos que no son del territorio y que actúan por fuera del marco legal del trabajo asalariado moderno.

En este punto son útiles dos conceptos de Aníbal Quijano (2000, 2014) que amplían la dominación de género. De una parte, acudimos a las "diferencias fenotípicas" demostrables para enmarcar la dominación racial y la jerarquización social. De otra parte, la "heterogeneidad estructural" nos muestra que el capitalismo no requiere de formas modernas de trabajo asalariado para aumentar su tasa de ganancia. Veamos. Chocó va todas las mañanas a trabajar junto con otras mujeres que son llevadas en la parte trasera de un camión –solo las mujeres son aceptadas para trabajar en la mina–. Al llegar, son custodiadas por un hombre que hace las veces de capataz. A las mujeres se les exige que no interactúen entre ellas, pero igualmente hablan y ríen, ya que ningún poder ni sometimiento es absoluto. Al final de la jornada, se colocan en fila para recibir el pago, que depende del peso del oro encontrado durante el día. La feminización y racialización del trabajo responden a un esquema un esquema premoderno que funcionan para una empresa moderna –la maquinaria pesada requiere de grandes sumas de capital y de asumir los ideales capitalistas/liberales de la libre empresa y el emprendimiento–.

Por otra parte, un punto de inflexión en el eje narrativo principal de la película es la decisión es la decisión de Chocó de comprarle una torta su hija Candelaria, que está de cumpleaños. "Si te portas bien hoy en la escuela, te traigo una torta de verdad" (23:17 – 23: 20), le dice Chocó a Candelaria luego de ver su cara de decepción al ponerle sobre la mesa un *muffin* con una velita. Ese mismo día, la despiden de la mina sin justificación alguna, por lo que se ve obligada a acudir a los barrios menos precarios del municipio en busca de ropa para lavar en el río. Ante la falta de dinero suficiente, ofrece sus servicios también a "El Paisa", el regente de la única tienda del lugar donde puede adquirir la torta para satisfacer los deseos de su hija. Este se niega a venderle el dulce a cambio de la colada, se aprovecha de su situación de desespero y le plantea intercambiar sexo por el pastel. "Usted parte esa torta y yo le parto esa torta, chocolatico" (42:58 – 43:03), le dice a Chocó lascivamente mientras la recorre con la mirada. Al principio Chocó se niega pero, finalmente, accede.

De otra parte, la película aborda la cuestión de la minería en el Departamento del Chocó, territorio rico en recursos naturales que concentra a su vez la mayor tasa de pobreza monetaria del país. Arturo Escobar, en su investigación sobre la región del Pacífico condensada en su libro *Territorios de diferencia: lugar, movimientos, vida y redes* (2010), desarrolla ampliamente la historia y los impactos de la economía extractivista en este territorio. Allí nos dice que la práctica económica de la minería en este territorio se remonta a la colonia (S. XVII) y se desarrolló gracias a la esclavitud y sometimiento o la

aniquilación de los pueblos indígenas. La minería hace parte de un modelo extractivista en la región, junto con la madera, platino y hasta la misma biodiversidad (Escobar, 2010: 167). Este modelo se ha mantenido hasta la actualidad, alentando múltiples conflictos sociales y dejando huellas ambientales imborrables (Escobar, 2010: 21). En este sentido, la permanencia de la economía extractiva, en especial del oro, se convirtió en una práctica cultural de la región, a través de la minería artesanal o de pequeña escala. Precisamente esto lo advertimos en la película comentada, donde en medio de la presión económica que angustia a nuestra protagonista, Chocó llega a una mina de oro artesanal. Lo primero que le dice quien la recibe es: "Yo trabajo sin máquinas ni mercurio, yo trabajo minería artesanal, la que tradicionalmente han trabajado los mayores" (34:27 – 34:38). Las relaciones sociales aquí son distintas, puesto que Chocó se encuentra con un engranaje de producción basado en la familia. De hecho, la mina está a cargo de Américo, el hijo de este, su esposa y su cuñado. Este tipo de minería se presenta como una práctica de resistencia comunitaria frente a la institución minera del régimen colonial, que se consolida en el siglo XIX.

> En los intersticios de las minas basadas en los esclavizados aparecían los asentamientos de negros libres dedicados en los esclavizados aparecían los asentamientos de negros libres dedicados a minería tradicional a partir de las relaciones del parentesco; estos grupos usaron sus propios recursos así como los recursos prestados o aprendidos de los grupos indígenas para su adaptación cultural y ecológica al ambiente bajo condiciones de gran autonomía (Escobar, 2010: 60)

Sin embargo, durante las últimas décadas el despliegue del capitalismo en clave extractivista se ha arreciado en la región, lo que ha provocado profundos daños ambientales. Una de estas heridas es la contaminación de los ríos causada por el uso del mercurio en la extracción del oro, lo que asociamos a una práctica concreta del capitalismo gore. Caminando por el monte, Chocó se encuentra con Florencia, una niña con la que entabla un diálogo revelador, ya que en este momento toma la decisión de cambiar su vida o, al menos, de hacer lo posible para cambiar la vida de sus hijos (1:07:19 – 1:07:37):

> –¿Cuántos dedos ves acá? –le dice Florencia mientras se mira el pie.
> –Pues cinco –replica Chocó
> –No, son seis. –repara la niña– Mamá dice que es por el mercurio.
> –¿Cuál mercurio? –Pregunta Chocó.

> –Mi mamá cuando estaba embarazada le tocó trabajar en la mina, porque mi papá la dejó sola.

La violencia por el desarrollo y el modelo económico extractivista, el patriarcado y el racismo estructural, además de contaminar, erosionar la tierra y empobrecer familias y territorios, también deforma y contamina los cuerpos de los bebés que nacen. Es una herencia sórdida de la modernidad/colonialidad. Florencia es un cuerpo moldeado por lo más violento del capitalismo, pero ubicada fuera de él, en sus extramuros premodernos, salvajes e indeseables. Chocó solo la mira y piensa –o creemos que así lo hace– en sus hijos. La película termina con la casa incendiada mientras su esposo duerme borracho en su interior. Chocó y sus hijos la observan arder.

Por otra parte, los conflictos ambientales asociados a la minería se arreciaron en el siglo XXI, lo que degradó, aún más, el conflicto armado y la violencia política en el país. Encontramos una decisión política que, sin ser plenamente satisfactoria, puede ayudar a explicar esto. Colombia entra al siglo XXI con el firme propósito de proyectarse como proveedora de materias primas, dado el alto valor de estas en el mercado mundial. El gobierno dio vía libre a la explotación minera y firmó miles de concesiones extremadamente flexibles que correspondían a más del 40% del territorio nacional, con el propósito de atraer a empresas multinacionales (Mazure, 2010). Una consecuencia de esto fue la intensificación de la violencia sobre las comunidades con el fin de garantizar la eliminación de todo impedimento para la explotación del subsuelo. De tal manera, los asesinatos de líderes y lideresas sociales y el desplazamiento masivo como medios de despojo se convirtieron en prácticas cotidianas en las que han participado todos los grupos armados (ejército, paramilitares y guerrilla), además de empresas multinacionales.

La disputa por el control de los territorios y la apropiación de sus recursos ha intensificado la confrontación armada en los territorios históricamente abandonados y marginados que aquí relacionamos con las zonas salvajes de poder. De otra parte, advertimos que el modelo extractivista, a pesar de todas sus consecuencias, no disminuye. Este continúa siendo la cualidad de nuestro modelo económico, desde el oro y el petróleo, hasta la coca y su transformación en cocaína. La explotación de carbón, palma africana, banano y una multitud de recursos naturales han favorecido la disputa permanente por ocupar territorios estratégicos, lo que ha devenido en una feroz "colonialidad de la naturaleza" (Albán y Rosero, 2016; Escobar, 2000, 2012; Ruiz *et al.*, 2018).

CAPÍTULO 2. LA REPRESENTACIÓN EST/ÉTICA DE LA VIOLENCIA POLÍTICA EN COLOMBIA

2.1. Introducción

Por *representación est/ética de la violencia* entendemos los discursos provenientes del campo literario que buscan suspender la ausencia inherente a las prácticas violentas ya ocurridas. Específicamente, nos referimos a las representaciones que se ocupan de la violencia política en el marco del conflicto armado en Colombia. Por tanto, las representaciones est/éticas no son propiedad del contexto colombiano, ni funcionan bajo las "condiciones ideales" que ofrece de la guerra interna que tiene lugar en el país. De hecho, cada entramado cultural produce y reproduce sus propias representaciones est/éticas para nombrar, comprender, conocer y recordar sus violencias. Este es el caso de los subgéneros literarios procedentes de distintas latitudes con el fin de referenciar acontecimientos violentos, traumáticos o históricamente relevantes como, por ejemplo, la literatura de la Guerra Civil (España), la literatura de la Revolución (México) o la literatura de "La Violencia" (Colombia). Igualmente sucede con la museografía de la memoria[55], a la que mencionamos únicamente para señalar su cualidad de artefacto cultural diseñado y dispuesto para *exponer* representaciones est/éticas sobre las violencias ocurridas en contextos específicos. Las representaciones est/éticas que abordaremos hacen parte de la literatura –principalmente la poesía y la novela[56]–, como territorios del lenguaje que pretenden, siempre de forma incompleta, alterada y dudosa, la representación de la realidad (Barthes, 1993: 128). Precisamente, dice Barthes, hay

[55] Los museos de la memoria se originan en el Cono Sur luego de la caída de las dictaduras militares. Entre ellos, podemos nombrar el Museo Sitio de la Memoria (Buenos Aires) y el Museo de la Memoria y los Derechos Humanos (Santiago de Chile). En Colombia, algunos exponentes de esta museografía son el Centro de Memoria, Paz y Reconciliación (Bogotá) y el Museo Casa de la Memoria de Medellín. Igualmente de relevante es el espacio de la "Topografía del Terror" (Berlín) en el que se hace una cartografía de los crímenes nazis. La reflexión sobre la memoria y su relación con la violencia (individual, social, histórica o colectiva) excede el propósito de esta investigación.

[56] En el transcurso del trabajo serán incorporadas otras representaciones est/éticas de diversas procedencias, como los montajes artísticos y el cine. El punto de encuentro de todas ellas radica en el interés representacional de las prácticas de violencia asociadas al conflicto armado colombiano.

literatura porque lo real –profundamente violento y, por ello, enmudecedor y horrífico– y el lenguaje no son coincidentes.

En cuanto al texto poético, su discurso se presenta como un visitante –al pasado traumático– que trae diferidamente acontecimientos ya consumados para hacerlos presentes *como* ausencias. En su realización, la representación artística crea, evoca y metaforiza probabilidades y verosimilitudes que se expresan a través del lenguaje poético. Para Heidegger (1988: 114), el lenguaje poético tiene la posibilidad de separar a las personas de la "habitualidad" para insertarlas en el estado de apertura de la obra, en una verdad que habita en el lenguaje. Este desarraigo y desfijación produce una sensación de extrañamiento y singularidad que nos transporta a tiempos, espacios y circunstancias que no son señalables con el dedo (García Bacca, 1994: 51), pero que se alojan en lo más próximo de nuestra existencia. Para Hölderlin es poéticamente como el arte se manifiesta y como habitamos la tierra (Hölderlin, cit. en Heidegger, 1994: 31). A su vez, el personaje del profesor John Keating en *El club de los poetas muertos* insistía en que el arte y todas sus expresiones, como la poesía, la música, la pintura y la literatura son las [sin] razones que nos mantienen vivos (Kleinbaum, 1994: 44). Ortega y Gasset, por su parte, recordaba que "los grandes escritores nos plagian, porque al leerlos descubrimos que están contándonos nuestros propios sentimientos, pensando ideas que nosotros mismos estábamos a punto de pensar" (cit. en Muñoz, 1998: 10).

En cuanto al texto literario de la novela, más allá de destacar sus características literarias como la polifonía, la dialogicidad, la instancia narrativa, las acciones, los cronotopos y los procesos metafóricos o metonímicos (Bajtín, 1986, 1989; Bobes, 1998), nos parece coherente resaltar su participación en el mundo social. Si hablamos de novelas que representen la violencia política en Colombia estamos presuponiendo una relación orgánica entre el mundo social y el texto literario (Goldmann, 1975; Kristeva, 1974; Pouliquen, 2017; Zuluaga, 2012). En este sentido, la representación est/ética observada en las novelas que vamos a analizar en este capítulo encontramos dos cualidades complementarias. Una es la narración de la violencia, en tanto novelas que se exponen como texturas simbólicas localizadas en cuerpos y territorialidades bélicas. La otra es la cualidad propiamente estética, entendida como una práctica comunicativa que torsiona, disloca y trasgrede los marcos de sentido dominantes acerca de la guerra en Colombia. Las representaciones est/éticas elegidas emergen no para "contar muertos", sino para sacudir el silencio y la apatía de los vivos; no para reproducir la espiral de la resignación, sino para activar la potencia relacional e inapropiable de la acción política. Al respecto,

es ilustrador el caso de Gabriel García Márquez y su artículo de 1959 "Dos o tres cosas sobre la novela de La Violencia", en donde critica a los novelistas colombianos que, durante la década de los cuarenta y cincuenta del siglo XX, se habían ensañado en la narración de masacres, decapitaciones y castraciones como el *único* modo de narrar la crueldad de aquellos años. En síntesis, el escritor afirma que el motivo eminentemente literario no radica en describir los muertos, sino en penetrar en el drama de los vivos. Para el premio Nobel, Albert Camus en *La peste* (1947):

> Al contrario de nuestros novelistas de la violencia, no se equivocó de novela. Comprendió que el drama no eran los viejos tranvías que pasaban abarrotados de cadáveres al anochecer, sino los vivos que les lanzaban flores, desde las azoteas, sabiendo que ellos mismos podían tener un puesto reservado en el tranvía de mañana (García Márquez, 1959/2014: párr. 9).

Sobre el asunto de la representación, la filósofa María del Rosario Acosta (2016), nos recuerda que para Hegel el arte es el un medio para que una cultura transfigure los caminos de la historia y se perciba de otro modo[57]. Así, la percepción del arte es posible por sus representaciones, entendidas como narraciones que llegan tarde y se posan sobre los vestigios de lo que hubo, por lo que sus reflexiones pertenecen al pasado, es decir, a la "factualidad incontestable de la experiencia histórica" (Acosta, 2016: 23). En el caso de las representaciones artísticas –que aquí llamamos est/éticas y que agrupan, tanto a la poesía como a la novela–, sus manifestaciones no buscan reflejar o imitar las experiencias pretéritas, como si estas yacieran congeladas en el pasado y bastara con rehacerlas o reescribirlas. El arte oficia como la cerrajera que abre las puertas de la historia para hacer que una cultura vuelva sobre sí misma y se observe de otro modo. En este sentido, Acosta aboga por una forma de arte creativa, en el más extenso sentido, que sea "capaz de poner en movimiento la inmovilidad de la historia pasada" (p. 24). Lo anterior resulta en representaciones est/éticas que dan lugar a ejercicios de memoria poética, esto es, en un "pasado vivo, *presente* en y como ausencia, abierto así a lo que aún está *por venir* (p. 24). Este ejercicio se torna complejo cuando hablamos de representar hechos violentos, traumáticos y dolorosos que agotan la experiencia sensible y sofocan el lenguaje con la

[57] En la introducción de sus *Lecciones sobre la Estética* (1834/2003), Hegel comenta que: "En las obras de arte los pueblos han depositado sus pensamientos más íntimos y sus más fecundas intuiciones. Muchas veces las bellas artes son la llave única que nos permite penetrar en los secretos de sus sabiduría". Y agrega más adelante: "El espíritu penetra más difícilmente a través de las dura corteza de la naturaleza y de la vida común, que a través de las obras de arte" (p. 22-23).

intención de erradicar su capacidad expresiva. En términos generales, los distintos lenguajes de la representación est/ética con los que dialogamos no pretenden apropiarse del pasado violento, sino presentar "desde sus propios lenguajes una experiencia de *duelo* que nos habla, así, de otras memorias, de otros modos de comprender la tarea del recuerdo" (p. 25). En nuestra interpretación de la representación est/ética, encontramos que sus esquemas discursivos operan en tres sentidos.

En primer lugar, posicionan la dimensión estética de la creación literaria sobre la mímesis de la obra con el hecho social-violento. Más allá de una métrica poética enfocada en la denuncia o, en el caso de la novela, de una exégesis ficcionalizada y un desmenuzamiento metafórico de los acontecimientos, la activación de la dimensión estética significa la posibilidad de desnaturalizar la realidad para identificarla como una posibilidad contingente y condicionada por fuerzas que la pueden alterar. El punto de partida del proceso desnaturalizador es que la condición de posibilidad de toda práctica de violencia yace y se inscribe en la materialidad corporal. En este sentido, se debe atender a la *crueldad de la violencia* manifestada en la exposición de la vulnerabilidad y del horrorismo que producen las prácticas de violencia –independientemente de su adjetivación–. ¿Acaso hay algo más político que un cuerpo? ¿Podemos hablar de violencia sin mostrar un cuerpo violentado? La representación est/ética reconoce la realidad sin aditivos ni ornamentos, sin detrimento de los múltiples desdoblamientos que efectúa sobre el lenguaje. De igual manera, carece de un *thelos* prediseñado e inmodificable. Desde esta perspectiva, que detallaremos más adelante, la realidad toma la forma de una matriz sin determinación alguna (es indeterminada) y carente de significación (es insignificante) (Rosset, 1993). Junto con el enfoque analítico que brinda la filosofía política de la contingencia, la crueldad de la violencia aquí será entendida como la imposición instrumental de una lógica basada en medios-fines que reduce y/o suprime la apertura y potencia, tanto de la realidad como de los cuerpos, separando estos últimos de sus vínculos relacionales (Arendt, 2003, 2005; Castro-Gómez, 2015; Quintana, 2012, 2020).

En segundo lugar, sus planteamientos discursivos erosionan narrativamente la solidez de los modelos hegemónicos de identidad, como es el caso de la nacionalidad, pero también de los dispositivos de racialización, sexualización, generización y ciudadanía dominantes, para proponer formas de emancipación de las subjetividades y los cuerpos (Quintana, 2020a). Estos discursos se ubican en la dimensión sensible de la condición humana y operan a través de afecciones corporales que modifican la percepción

del espacio y el tiempo y que "constituyen la identidad de las personas" (Castro-Gómez, 2009b: 205). Sobre este punto, la violencia del conflicto armado debe leerse como un anclaje de sentido al nivel de la macropolítica que se inserta en un dispositivo de poder adscrito al Sistema-mundo moderno/colonial (Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007; Lander *et al.*, 2000). Nuestro punto de partida es que las representaciones est/éticas seleccionadas proyectan imágenes de la violencia que, además de perforar dramáticamente las grietas inherentes a los modos de subjetivación instituidos, permiten vincular dichas adjudicaciones identitarias con las herencias/violencias coloniales que actúan en el presente (Castro-Gómez, 2008; Maldonado-Toreres, 2007; Mignolo, 2015; Walsh, 2007). Incorporar los análisis de la decolonialidad como lente analítico para observar las representaciones estéticas de la violencia política en Colombia permite comprender el conflicto armado como un conjunto de relaciones de saber/poder que se articulan a un patrón mundial de poder y de diferencia colonial (Espinosa, 2007; Mignolo, 2005; Quijano, 2000; Restrepo y Rojas, 2010). La diferencia colonial no alude al reconocimiento de la alteridad y la diversidad, sino a la fabricación violenta (y colonial) del *otro*. Este proceso, que fue medular en el proyecto nacional del siglo XIX, es un factor ineludible a la hora de acercarse –estética o científicamente– al contexto bélico colombiano. Igualmente, desde la perspectiva decolonial se pueden delinear trazos descolonizadores en el discurso literario, mediante rupturas políticas como, por ejemplo, la pluriversalidad (Grosfoguel, 2007), la interculturalidad (Walsh, 2006) y la transmodernidad (Dussel, 2015; Castro-Gómez, 2019).

En tercer lugar, el *corpus* est/ético seleccionado está ensamblado sobre un sentido trágico que interpela la actualidad. La tragedia nos dice que es inútil pretender impedir ni evadir el horror, y nos muestra que la violencia es constitutiva a la vida en sociedad. Sin embargo, la fatalidad trágica expuesta artísticamente por la poesía, la novela o las artes plásticas, también puede sugerir prácticas de libertad. Las prácticas emancipatorias, tanto afectivas como corporales, configuran formas de acción política trasgresoras respecto al ordenamiento hegemónico –liberal y capitalista– (Cadahia, 2011, 2016; Quintana, 2021), por ejemplo, mediante un acontecimiento político ensamblado que reconozca la inevitabilidad del conflicto y el antagonismo, y que favorezca el disenso y el desacuerdo. La representación est/ética la asumimos como una permanente sugerencia a la movilización de deseos y afectos que inquietan y ponen en cuestión la producción de subjetividades y los moldeamientos corporales que persiguen su fijación, sujeción y sedimentación. La implicación política del discurso est/ético se encuentra en sus

posibilidades –narrativas, visuales y corporales– de proponer torsiones y fugas para y desde los cuerpos.

Afectar los cuerpos para desplegar su plasticidad e indeterminación es una postura poética y política que busca delinear otras formas de existir. Meri Torras (2009) nos recuerda que el cuerpo funge como "motor de significación del texto poético y de la realidad –verdad– que constituye" (p. 265), lo que hace de la literatura, la poesía y el arte una continua fuente de representaciones afectivas y deseantes del cuerpo (posible, probable, otro, ausente, etc.). De acuerdo a esto, la crítica a las adjudicaciones identitarias desde la representación est/ética se apoya en una perspectiva *molecular* de los acontecimientos, esto es, una mirada a la dimensión simbólica de la cultura y a la singularidad de los actores para visibilizar tanto los dispositivos de silenciamiento, como las prácticas emancipatorias que hacen hablar cuerpos. Este aspecto es de gran importancia para el discurso literario que representa un contexto bélico como el colombiano, por los desproporcionados niveles de afectación corporal que produce la violencia política.

Derivado de los tres puntos señalados, estas representaciones las comprendemos como ejercicios de reflexión crítica que pueden ser leídas desde la relación entre la dimensión estética de la política y la dimensión política de la literatura (Manrique y Quintana, 2016; Rancière, 2002). La relación entre estética y política nos lleva, ineludiblemente, a tomar en cuenta la dimensión material fundante, tanto de la violencia como de las prácticas estéticas. Nos referimos al cuerpo como una categoría política y ética que emerge desde sus múltiples significados: en su materialidad corporal (Agamben, 1998; Montes, 2016; Moraña, 2021), desde su vulnerabilidad constitutiva (Butler, 2006, 2009; Cavarero, 2009, 2019b; Quintana, 2020b), como víctima excluida (Benjamin, 2010; Dussel, 2006, 2016) y a partir de su(s) potencia(s) emancipatorias (Quintana, 2020, 2021; Rivera, 2013; Segato, 2018; Torras, 2009).

Finalmente, queremos referirnos al uso de la noción de *est/ética*. El juego de palabras obedece, por una parte, a la pretensión de hacer énfasis en un planteamiento ético-político que interviene en las prácticas estéticas. Es una perspectiva que se interesa por la (re)producción de subjetividades políticas desde la sensibilidad y la afectividad (Foucault, 1991; Mariátegui, 1959; Rancière, 2005). De otra parte, fue iluminadora la tesis doctoral de Noemi Acedo *Po/ética de la escucha. Un estudio de la representación del dolor físico infligido y el sufrimiento en la escritura testimonial de Nora Strejilevich* (2015). En su investigación sobre la tortura, el dolor y el testimonio, la cuestión estética

del arte y la narración se desplazan sutil e inevitablemente a la ética o, como ella lo llama, "la est/ética". Este sería el "terreno apropiado para la elaboración de la experiencia" (Acedo, 2015: 7-8). Esta "politización de la est/ética" (p. 288) como dispositivo para tejer la experiencia sub e intersubjetiva tiene como punto de partida a la ética, en tanto práctica política que desplaza el solipsismo metafísico del sujeto soberano hacia la (pre)ocupación por el *otro* (Dussel, 1998, 2016; Mèlich, 2011).

A continuación presentaremos, en primer lugar, el contexto de la representación est/ética de la violencia política desde los trayectos discursivos que, a nuestro parecer, han producido los marcos narrativos más significativos acerca de la relación entre literatura y violencia política y/o conflicto armado en Colombia. Este recorrido lo haremos desde el discurso de la novela, debido a sus amplias y numerosas críticas y análisis académicos e investigativos. Para tal fin, acudiremos a la figura de Sísifo expuesta por Albert Camus y la relación dialéctica entre tragedia y emancipación que caracteriza su castigo. El periodo inicia en los años noventa del siglo XX y va hasta las dos primeras décadas del siglo XXI. En segundo lugar, las categorías de crueldad, cuerpo, violencia, colonialidad y vulnerabilidad nos ofrecerán las claves de lectura del *corpus* seleccionado. Cada una de las obras que vamos a analizar trata de manera directa una práctica de violencia específica en el marco del conflicto armado colombiano. Así, el poemario *El canto de las moscas* (1998), de María Mercedes Carranza aborda las masacres; la novela *En el brazo del río* (2006), de Marbel Sandoval es una narración sobre el desplazamiento forzado; y *Celebraciones* (2018), de Leonardo Gil es una novela sobre el drama de la desaparición forzada. El análisis de cada texto se apoya en una serie de fuentes secundarias que nos ayudan a profundizar –literariamente– sobre la multiplicidad de representaciones est/éticas que existen sobre la violencia política. En este sentido, la poesía de la guerra escrita por mujeres colombianas nos sirve como preámbulo al texto de Carranza, y el libro de crónicas de Alfredo Molano, *Desterrados* (2001), nos permite ampliar el panorama sobre el desplazamiento forzado.

2.2. El regreso de Sísifo: la representación *est/ética* como tragedia y emancipación

En 1942, Albert Camus publicó *El mito de Sísifo*, una exposición sobre la imposibilidad de eludir el absurdo y la inutilidad de la vida. Si asumimos las prácticas de violencia como una de las manifestaciones de esa "absurdidad" que rodea nuestra existencia, diremos que

las representaciones artísticas sobre la violencia exponen –con radical pasión– realidades agobiantes e ineludibles, con el fin de comprenderlas y superarlas. La práctica pedagógica del absurdo radica en mostrar las profundidades del dolor para dejar de sentirlo o, al menos, para incorporarlo como una presencia tan inútil como constitutiva de la condición humana. Concluimos entonces que el arte, entre otros tipos de representaciones, expone el fracaso de la negación u ocultamiento de la violencia, pues su aplastante e insoportable peso va acompañado de representaciones –que también son inevitables– que brotan desde la fertilidad de la cultura. Específicamente en el relato corto sobre el mito griego, Camus comienza describiendo la condena que debía cumplir Sísifo en el infierno, que consistía en empujar una roca hasta la cima de una montaña para luego dejarla caer y volver a subirla de nuevo, sin descanso y por toda la eternidad. Sobre esta aparente irracionalidad dice que "no hay castigo más terrible que el trabajo inútil y sin esperanza" (Camus, 1981: 157). De hecho, el anhelo de escapar de su castigo trágico no fue desaprovechado por Sísifo cuando tuvo la oportunidad de retornar a la tierra para, de nuevo, sentir el sol, beber agua y mirar el mar; para negarse a "volver a la oscuridad infernal" (p. 158).

A pesar de que el filósofo francés llama a Sísifo el "héroe del absurdo" por dedicar su vida a no acabar nada, encuentra que ahí radica, precisamente, el (sin)sentido de la existencia, ya que "es el precio que hay que pagar por las pasiones de esta tierra" (p. 159). Yendo un poco más allá, el autor de *La peste* nos dice que en el cumplimiento de su castigo hay un espacio para la libertad y la emancipación. Es cuando Sísifo desciende de la montaña para ir, una vez más, a por la roca. En ese trayecto Sísifo no debe empujar el peñasco ni luchar contra la gravedad, lo que le ofrece la oportunidad de autogobernarse. "En cada uno de los instantes en que abandona las cimas y se hunde poco a poco en las guaridas de los dioses, es superior a su destino. Es más fuerte que su roca" (p. 159). La emancipación aparece en esos momentos de descenso, cuando su cuerpo y su consciencia dejan de estar sujetados. De la misma forma, el arte que representa la violencia recorre los caminos descendentes del dolor como parte indeleble de la búsqueda de espacios emancipatorios que reviertan el olvido y permitan el duelo de las pérdidas. El relato de Camus termina revindicando el absurdo de la vida, ya que el "esfuerzo mismo para llegar a las cimas basta para llenar un corazón de hombre" (p. 162). Según el autor, el regreso a la falda de la montaña nos permite imaginarnos a Sísifo feliz y, añadimos, emancipado y rebelde.

Años más tarde, en 1951, Camus publica *El hombre rebelde*. En este libro hay un texto titulado "Novela y rebelión", donde se dice que la novela moderna, en tanto forma

de representación artística, debe ser llamada "literatura de disidencia" debido al espíritu de rebelión (estética) que la caracteriza (1978: 240). Es improcedente otorgar a la totalidad de las novelas cualidades de rebeldía, pues sería una generalización poco menos ingenua obviar asuntos como, por ejemplo, las dinámicas mercantiles que han permeado la producción y circulación de este tipo de literatura, así como su instrumentalización (como panfleto o acomodación) para legitimar formas de dominación y ejercicios de violencia. Camus se refiere a cualidades de la novela moderna señaladas, entre otros, por Carlos Fuentes (1988), tales como la crítica al relato histórico oficial y la traducción trágica y mitológica de las contradicciones del progreso y sus futuros (pp. 21-23). Sin embargo, ¿a qué se refiere la mentada disidencia del discurso novelesco? Suponemos que se trata de la ruptura con la normalidad y la legitimación de la historia y del progreso, además de la separación con la realidad que se efectúa literariamente. Como Sísifo en sus momentos de libertad cuando baja sin el peso de la roca y puede pensar, recordar y soñar –pero consciente de que retomará su ascenso–, la literatura de disidencia querría "rechazar su mundo, pero sin aceptar abandonarlo" (Camus, 1978: 242). En estos instantes de "desujeción", el poder –la voluntad de Zeus– que lo hace subir y bajar sin detenimiento es interrumpido y burlado, lo que indica una actitud política que agrieta los moldes impuestos y procura ensanchar los espacios de libertad.

La novela es rebelde porque distorsiona la pretendida unidad y sincronía entre el sujeto y la realidad, entre el sentido de la vida (o su búsqueda) y sus vivencias habituales y corrientes. Rancière (2005) apuntaba que el arte es político no por sus mensajes de semejanza o por la búsqueda de espacios comunes, sino por la distancia que tiene frente "a las formas ordinarias de la experiencia sensible, [a] las estructuras de la sociedad, los conflictos o las identidades de los grupos sociales". Disidencia y politización de la novela apuntan a imaginar formas nuevas de distribución "del espacio material y simbólico" (p. 17). En un registro similar, la crítica decolonial al ordenamiento racializado y generizado de lo sensible se convierte en el objetivo de planteamientos estéticos ensamblados sobre la subversión y la novedad como mecanismos de "desenganchamiento" epistémico (Gómez y Mignolo, 2012: 7-8).

En el caso colombiano, podemos afirmar que el tratamiento literario de la violencia abarca elementos de rebeldía en lo referente a delimitar aquellos espacios de libertad y puntos de fuga con lo rutinario. En el texto publicado en el 2017, titulado *Sobre el uso de la categoría de la violencia en el análisis y explicación de los procesos estéticos colombianos*, el investigador y crítico literario Iván Padilla Chasing se pregunta: "¿toda

la literatura colombiana se relaciona con la violencia?". A renglón seguido responde: "sin duda, pero ¿debe ser abordada con categorías no estéticas? ¿Debe prevalecer la perspectiva temática en su análisis?" (p. 49). Lo importante, nos dice, es identificar "el tipo de solución estética que los escritores descubren o proponen en el momento que se confrontan con la Historia" (p. 55). En su opinión, la violencia se ha convertido en un "objeto estético" (p. 23), mediante un proceso de escisión permanente con el puro fenómeno socio-histórico. Particularmente, las representaciones literarias sobre la violencia del país, sobre todo en los últimos años, han complejizado el objeto hasta interpretarlo como una "fenomenología de la violencia", esto es, una forma particular de interpretar la violencia como "experiencia humana" (p. 60).

Luego de este preámbulo, el objetivo del presente apartado busca trazar una cartografía del contexto de la representación *est/ética* de la violencia política a través de algunos insumos provenientes de la crítica literaria, la investigación académica y, por supuesto, de la novela en Colombia, producidos desde finales del siglo XX hasta la actualidad. Así como la representación ilustrada permanece encerrada en los ideales humanistas de los que se derivan las herencias coloniales y el *thelos* edificante de la democracia liberal, el contexto desde la representación est/ética se caracteriza por insistir en el desalojó de las formas de valoración de la realidad y las configuraciones de identidad impuestos por la modernidad. Además, se ha identificado que gran parte de la narrativa sobre la violencia surgida en el periodo indicado invoca la negatividad afectiva como elemento transversal de crítica social mediante categorías como la melancolía, la impulsión tanática y la desesperanza. Esto no significa, ni mucho menos, que el corpus estético seleccionado opte por la quietud ni la conveniencia ante una realidad fáctica profundamente violenta e inaprehensible. Al contrario, la insistencia en elegir escenarios temáticos atravesados por la guerra, muchos de ellos inspirados en acontecimientos reales, da lugar a lo que aquí llamamos las "est/éticas desencadenadas" de la violencia política. El desencadenamiento viene dado por la multiplicidad de perspectivas y técnicas narrativas que proliferan en la actualidad, En estas representaciones percibimos, como lo mostrara Sísifo, un movimiento circular –descendente y ascendente– para fabricar los significados narrativos de la violencia.

2.2.1. La narrativa finisecular: desplazamiento, marginalidad y vacío

La pesadez y hartazgo provocados por el contexto bélico y sus múltiples ropajes, prácticas y justificaciones han sido un filtro temático privilegiado y recurrente del campo cultural colombiano. Concretamente, la insistente violencia política ha permeado el horizonte de representación de las "prácticas artísticas" del país (Amador, 2022; Rubiano, 2019; Viñas, 2021), sin que esto signifique la clausura de los motivos narrativos para transfigurar la amplitud de la realidad. En 1995, Luz Mery Giraldo en el artículo "Narrativa colombiana de fin de siglo" constataba el compromiso de los escritores con "la época, la sociedad y la literatura" (p. 145) como una de las características de la narrativa colombiana en el epílogo del siglo XX. Sin embargo, este pacto de responsabilidad no impide que se cuestionen los límites culturales del lenguaje y se trasgredan las categorías tradicionales de clasificación como regionalismo, costumbrismo o realismo mágico. Otra de las cualidades que comenta Giraldo es el "repliegue del lenguaje" (p. 151), que puede ser interpretado bajo el registro de la experimentación narrativa caracterizada por la mirada abismal del mundo[58], la multiplicidad de perspectivas, la descentralización y trasposición, la fragmentación y la metaficción.

Del extenso inventario literario que la autora presenta para dar cuenta de sus afirmaciones, podemos resaltar tres casos. El primero es el de Álvaro Miranda con *La risa del cuervo* (1992), una novela que regresa al proto-pasado nacional en un movimiento que Giraldo llama "estética del retorno" (Giraldo, 1995: 147). Esta ficción histórica estira las posibilidades del lenguaje hasta reinventar escenas de la historia monumental, ahora repletas de alucinación y demencia. En las imágenes que propone el libro "se mueven esperpénticamente figuras de nuestro pasado independentista, acompañadas por el 'nunca más' del cuervo de Edgar Allan Poe, quien, mientras dicta al poeta su palabra testimonia con su risa la degradación del hombre en el fango de su propia miseria" (p.150). En una de las páginas de la obra de Miranda, el decapitado José Félix Ribas, tío político de Simón Bolívar, es el protagonista del siguiente acto: "Miró con recelo a su alrededor. El peso de

[58] Los debates surgidos desde la década los ochenta del siglo XX, emanados de la crisis de la modernidad y la caducidad de sus metarrelatos y promesas, y el aterrizaje de la posmodernidad o "condición posmoderna" (Lyotard, 1979/2000), son reelaborados a nivel literario por Giraldo (1996) en su artículo "De las utopías a las escrituras del vacío en la narrativa colombiana: 1970-1996". La autora, acompañada por Lipovetsky y su concepto de "hipermodernidad" (2000, 2004), caracteriza el final literario del siglo XX como un periodo de inestabilidad, ruptura, crisis de valores y disolución del sujeto y sus certezas.

la cabeza comenzó a molestarle. No sabía si era mejor dejarla en el pastizal o seguir adelante solo con su cuerpo" (1992: 16).

El segundo caso es el de R.H Moreno Durán (1945-2005), cuya obra se caracteriza por la intertextualidad y la parodia para narrar "la vida íntima de la nación" (Giraldo, 1995: 154). Este es el caso de la novelas *El caballero de la invicta* (1993) y *Mambrú* (1996). Esta última es una estocada burlesca al honor militar y al pudor de la patria, con expresiones como "creo que mi país es el más femenino del mundo, pues siempre está patas arriba y con todas sus vergüenzas al aire" (Moreno-Durán, 1996: 194). La trasgresión literaria de este escritor exhibe nuevos espacios literarios que se distinguen por el movimiento frente a la fijación y la perdida de fronteras en favor de una escritura sin límites. El último caso es la novela *La otra selva* (1991), de Boris Salazar, un ejercicio metaficcional que narra las postrimerías de la vida de José Eustasio Rivera, autor de *La Vorágine* (1924). Entrecruzando pasajes de *La Vorágine* y dando voz a algunos de sus personajes, Salazar acude a elementos de la novela policiaca para narrar aspectos biográficos de Rivera y crear un abanico de dudas acerca de su muerte (Giraldo, 1995: 155).

Luz Mery Giraldo (1995, 1996) observa que la narrativa de los últimos años del siglo XX se caracteriza por la culminación de un proceso de ruptura iniciado en los años setenta, cuando los vientos utópicos del *boom macondiano* se fueron poco a poco disipando para dar paso a una atmosfera de incertidumbre y vacío[59]. Esta nueva aura de desesperanza estuvo alimentada por las promesas sin cumplir y el cansancio de relatos esencialistas sobre la identidad y la cultura. Los discursos del futuro promisorio habían sido relevados para afirmar nuevos horizontes delineados por el desacato a las formas canónicas, la hibridación y la superposición de lugares, tiempos y fronteras. Es una narrativa permeada por el quiebre de los valores del progreso y la evaporización de los héroes míticos para, en cambio, declarar su derrota (Giraldo, 1996: 79-82). Son tiempos en donde "todo lo sólido se desvanece en el aire" (Berman, 2004) y la hiperrealidad convierte a la realidad en impostora (Lipovetsky, 2004).

[59] En efecto, luego del *boom* y el desencanto por las utopías de la totalización y el futuro anhelado, emergen a partir de los años setenta movimientos literarios como "la generación desencantada", "la generación sin nombre" (Díaz-Granados, 2018) y el "nadaísmo" (Rubio, 2022). Estas tendencias exponen el deterioro de proyectos "utópicos" como la búsqueda de la identidad latinoamericana, la defensa de las culturas nacionales y la edificación de una sociedad justa, mediante los procesos revolucionarios. La experimentación formal y miradas prosaicas y profanas a la historia y a la realidad caracterizarán las nuevas expresiones de la narrativa y la poesía del pos-boom. La generación "Beat" en Estados Unidos y luego la generación "McOndo" en Hispanoamérica serán algunos de los correlatos de estos movimientos de ruptura con la tradición.

Estas nuevas rutas de trabajo literario están presentes en autores clave analizados por Giraldo como, por ejemplo, Rafael Humberto Moreno-Durán y Óscar Collazos, llamados "escritores de la diáspora o generación trashumante", que buscaban, entre otras cosas, superar el estigma del *boom* representado –en la escena nacional– por Macondo y García Márquez. Se hacía necesario "matar al padre" y, en palabras de Moreno-Durán, cometer un "garcíamarquicidio" (Giraldo, 1996: 79). Igualmente, en la trayectoria vital del Nobel también podemos avizorar los cambios descritos por Giraldo. Del beligerante discurso *La soledad de América Latina* pronunciado en 1982, dotado de americanismo y universalidad, en el que anhelaba la realización de la "utopía de la vida, donde nadie pueda decidir por otros hasta la forma de morir" (García Márquez, 1982/2015: 27), pasamos luego a la "Carta de los intelectuales colombianos a la Coordinadora Guerrillera Simón Bolívar", firmada por García Márquez y decenas de novelistas, poetas, artistas y científicos sociales. Enviada en noviembre de 1992, dicha misiva rechaza tajantemente la lucha armada como medio para transformar las estructuras del país. De manera directa, se reprueban las prácticas violentas del movimiento guerrillero y se cuestionan los impactos de sus acciones bélicas contra los civiles que, en la opinión de los firmantes, contradicen los ideales revolucionarios: "No creemos que ustedes expresen una voluntad popular libre. Por el contrario, su acción ha fomentado un clima de confusión política e ideológica, que ha terminado por convertir a Colombia en un campo de batalla"[60]. Ese mismo año, el autor de Aracataca publica *Doce cuentos peregrinos* (1992), catalogada como una expresión de los aires posmodernos. Sin embargo, lo anterior no sugiere, ni mucho menos, que García Márquez perdiera interés por la realidad del país y sus violencias (Kline, 2002, 2005).

Sin embargo, la literatura no elude los acontecimientos marcados por la violencia política en su visibilidad y materialidad inmediata, pues como vimos en el apartado anterior, en la década de los noventa del siglo XX la guerra llegará a un estado de ebullición sin precedentes. Esta relación directa es materia de reflexión para Pablo Montoya, en "Representación de la violencia en la reciente literatura Colombiana" (1999). Con el ojo puesto en la literatura producida en su natal Medellín, el escritor antioqueño establece tres características que obedecen a espacios fronterizos y voces proscritas empujadas a narrar los efectos de la guerra. La primera es "la marginalidad",

[60] Documento disponible en *Revista Nueva Sociedad* nro. 125. El movimiento guerrillero respondería en diciembre de 1992, a través del documento "Respuesta de la CGSB a los intelectuales colombianos" Ambos textos pueden consultarse en: https://nuso.org/revista/125/integracion-regional-y-globalizacion/

para referir al fenómeno del desplazamiento forzado y, desde luego, a los desplazados, un "grupo humano que huye de una realidad sangrienta rural […] para intentar instalarse en ciudades no menos sangrientas" (p. 107-108). La acelerada y desigual urbanización, que sigue produciendo hasta la actualidad enormes e inocultables periferias y marginalidades en las grandes ciudades del país, es producto del desplazamiento forzado. Y el texto de la marginalidad, por excelencia, es *No nacimos pa' semilla* (2012) de Alonso Salazar, un libro que presenta siete crónicas sobre jóvenes marginados cuyo único horizonte de existencia es la muerte.

Emergen los sicarios como ángeles caídos en el infierno de Medellín, una urbe sórdida y muda en la que se escuchan oraciones a la Virgen en medio de las balas. Niños y jóvenes que asesinan a sueldo y que saben que no llegarán a viejos. Son cuerpos derruidos y avejentados antes de tiempo. Como dice uno de ellos, "es que no importa morirse, al fin uno no nació pa' semilla. Pero morirse de una, para no tener que sentir tanta miseria y tanta soledad" (Salazar, 2012: 40). Para Montoya, las paradojas se muestran todo su rigor: lo marginal y degradado se desplazada al centro para devenir en motivo literario; la muerte y sus silencios se hacen depositarias de la palabra para representar *lo nacional*; la ciudad se exhibe como un *gheto* que expulsa y excluye, pero también como una metrópoli que consume y publicita mercancías, drogas y opulencia. Durante la década de los noventa emergió un tipo de novela denominada *sicaresca*, término acuñado en 1995 por Héctor Abad Faciolince para nombrar la fascinación literaria por las miserias de las violencias en territorios suburbanos (Bouvet, 2015; Williams y Medrano, 2018: 217-218). De esta narrativa brotó *La virgen de los sicarios* (1994), de Fernando Vallejo, *Rosario Tijeras* (1999), de Jorge Franco, y *Sangre ajena* (2000) de Arturo Alape. Todas ellas tendrán especial interés por el fenómeno del sicariato.

La segunda característica que destaca Montoya (1999) es lo que llama "las hablas mochas". En la misma línea de lo marginal y excluido, esta frase carnavalesca se refiere al uso del lenguaje popular a nivel literario, es decir, a escribir como se habla y se escucha[61]. En *Historias de la cárcel de Bellavista* (1997), el penal más famoso de

[61] Entre los ejemplos de estas "hablas mochas" encontramos al poeta afrocaribeño del siglo XIX, Candelario Obeso (1849-1884). En su poemario *Cantos populares de mi tierra* (1877) la espontaneidad del habla es traducida como una forma de resistencia cultural. La oposición a las reglas es un llamado para una *cultura nacional* más amplia e incluyente (Cáceres, 2019: 39). *Canción del pejcaró* es el poema del boga: "Ahí viene la luna, ahí viene/ Con su lumbre i clarirá/ Ella viene i yo me voi/ A pejcá… Trite vira e la der pobre/ Cuando er rico goza en pá,/ Er pobe en er monte sura/ O en la má.(…)". En *La marquesa de Yolombó* (1928), Tomás Carrasquilla utiliza el mismo recurso narrativo, en lo que sería una de las características de la literatura regionalista. En *aire de tango* (1973), Manuel Mejía Vallejo hace lo propio, pero con el fin de dar voz a la vida citadina nocturna de Medellín.

Medellín conocido como "la universidad del mal", José Libardo Porras reúne diez cuentos sobre vivencias y anécdotas de reclusos que cuentan su deshumanización a manos del sistema penitenciario y que, como *No nacimos pa´ semilla*, persigue "humanizar la marginalidad" (Montoya, 1999: 111). El habla popular en un ambiente más rural es el recurso narrativo de *El camino del caimán* (1996), de Javier Echeverry Restrepo, obra ganadora de los Premio nacional de cultura, en 1995. En esta novela, campesinos, guerrilleros y paramilitares, que son también negros, indios y blancos, confluyen en las territorialidades bélicas del Urabá antioqueño y del Chocó, a causa de la explotación de oro, el narcotráfico y la ganadería extensiva. Como sucede en las zonas y cuerpos atravesados por la guerra, el lenguaje de la novela "está irremediablemente fracturado" y los proyectos de los hombres "irremediablemente quebrados" (p. 112)[62].

La última característica es "la diatriba", ejemplificada con *La virgen de los sicarios* (1994), de Fernando Vallejo. Esta novela muestra una Medellín "golpeada hasta el delirio y la irrisión por la violencia cotidiana" (Montoya, 1999: 113) en medio de la guerra entre el narcotráfico y el Estado; donde confluyen otros actores como las guerrillas y los paramilitares que se asentaban en las comunas de excluidos. La degradación y descomposición de la ciudad "atestada por los muertos vivos" (p. 120) recorren toda la novela; mataderos de hombres junto con profecías que buscan enterrar toda esperanza de un futuro mejor. Al inicio de la obra, la sangre en el pecho del Sagrado Corazón de Jesús es, al tiempo, una premonición rezandera para la nación: "es la sangre que derramará Colombia, ahora y siempre, por los siglos de los siglos amén" (p. 8). Al decir de Montoya (1999), a Vallejo le interesa "lanzar su grito, su rabia, su palabra que no parece conocer las ondulaciones del respiro y la pausa" (p. 113). La contaminación asfixiante que ha producido la violencia impide que Vallejo la cuestione. En vez de esto, la recicla hasta el exceso, lo que favorece la naturalización del racismo y el machismo. Su tratamiento obvio y pegajoso de la realidad violenta impregna hasta el amor y la muerte de sus amantes-sicarios. Yendo a la morgue para reconocer el cuerpo del joven Wilmar, Fernando se detiene a mirar sus ojos: "Me asomé un instante a esos ojos verdes y vi reflejada en ellos, allá en su fondo vacío, la inmensa, la inconmensurable, la sobrecogedora maldad de Dios" (Vallejo, 1994: 119)[63].

[62] Restrepo, Porras y Salazar comparten su insistencia por narrar la marginalidad y lo excluido tomando como escenario la convulsa Medellín. Cabe anotar que ninguna de las autorías citadas pertenece *al* mundo marginal, sino que escriben *sobre* él.

[63] Vallejo sería un claro ejemplo de lo que Luz Mary Giraldo llama *las escrituras del vacío,* esto es, una forma de representación narrativa sobre "la frivolidad, lo transitorio, lo escandaloso y escabroso y al

A través de otros usos del lenguaje y con pretensiones éticas distintas, Gabriel García Márquez publica en 1996 *Noticia de un secuestro*. Según Montoya, mientras que Vallejo erradica todo intento de confianza y optimismo, esta novela de García Márquez es complaciente y parcializada con lo más rescatable de la burguesía colombiana, a través, claro está, de sus periodistas (Montoya, 1999: 114). La novela acopla testimonio y crónica para narrar el secuestro en 1990 de la periodista y política de la clase alta bogotana Maruja Pachón, a manos de "Los Extraditables", un grupo de narcotraficantes liderado por Pablo Escobar que buscaba impedir la aprobación del tratado de extradición a Estados Unidos. Un punto de encuentro entre los dos escritores puede ser que tanto Vallejo como García Márquez señalaban su interés por abordar narrativamente las grietas sociales –abiertas por la violencia política– que se hacían visibles en los ecosistemas urbanos. Sobre la ciudad y sus trampas, memorias y violencias –muchas de ellas producidas por el conflicto armado–, encontramos a *La Siempreviva* (1993), obra teatral de Miguel Torres que versa sobre el drama de los desaparecidos en la Toma del Palacio de Justicia de 1985[64], en Bogotá, y *Perder es cuestión de método* (1997), thriller escrito por Santiago Gamboa en el que se mezcla corrupción, abuso de poder y asesinatos. Como vemos, para Pablo Montoya la literatura colombiana transitaba hacia el nuevo milenio en medio de la marginalidad y la incertidumbre provocadas por un conflicto armado que se asentaba en las ciudades y por el vacío de sentido causado por las transformaciones globales, descritos por Luz Meri Giraldo.

Por último, queremos referirnos al artículo "La novela colombiana 1988-1998" (1999), de Jaime Jaramillo, publicado un año después de su visita a la Feria Internacional del Libro de Bogotá. Allí sostiene que al finalizar el siglo XX los intereses narrativos de los escritores colombianos gravitaban sobre tres pilares: "el espacio" como lugar habitado y escenario de la creación literaria; "la experiencia de la injusticia", que convertía a los incontables desplazados, desaparecidos y marginados a causa de la guerra en motivos

ampararse en el no futuro y en el imperio de lo efímero o en la nostalgia por un anterior mundo feliz" (1996: 71). Además de esto, su literatura encontramos herencias coloniales que exponen violencias hacia cuerpos racializados (negros e indígenas), enclasados (pobres) como cuerpos prescindibles e indeseables. Como Kant, Vallejo piensa que ellos "son culpables por su minoría de edad", esto es, por las carencias y precariedades que los habitan.

[64] Sobre la Toma al Palacio de Justicia por parte de la guerrilla del M-19 y la –violenta y sangrienta– retoma por parte del Ejército Nacional (6 y 7 de noviembre de 1985), la literatura testimonial desde la perspectiva de las mujeres ha sido prolífica. Algunos ejemplos al respecto son: *Noches de Humo* (1988), de Olga Behar; *Cita en el café La Bolsa* (1998), de Mary Daza Orozco; *Razones de vida* (2000), de Vera Grabe y *Escrito para no morir* (2000), de María Eugenia Vásquez Perdomo. Una investigación completa sobre estas obras la encontramos en *Trauma, memoria y cuerpo. El testimonio femenino en Colombia (1985-2000)* (2012), de Constanza López Vaquero.

literarios; y el "propósito literario", que hacía de la práctica de escribir en medio del dolor una forma de resistencia y esperanza. En el texto destaca la presentación de la escritora Piedad Bonnet titulada "la guerra y la cultura o la cultura de la guerra". Según Jaramillo (1999), para la poeta y novelista las "víctimas" saturadas en su inermidad y los cuerpos vencidos de los "vivos" que buscan sobrevivir pasando por encima de los demás, radiografían la tristeza de un país invadido por el miedo y la incertidumbre (p. 68). Entre el aturdimiento por una década plagada de muertos y un contexto político cada vez más militarizado, la novela colombiana interesada por representar la violencia política mantiene su fertilidad narrativa en el siglo XXI.

2.2.2. El preludio del siglo XXI: el rastro tanático y la nación melancólica

En el campo literario, el ingreso al siglo XXI se caracterizó por mantener y profundizar la tendencia caótica, descentrada y sórdida como resultado de la crisis de los ideales modernos, junto con la creciente perplejidad social ante un conflicto armado que no daba tregua[65]. En otras palabras, los movimientos sísmicos a nivel filosófico y epistemológico (posmodernidad e hiperrealidad) –y también político y económico (neoliberalismo, multiculturalismo y humanitarismo)– se entroncaban con una realidad nacional imbuida en un contexto bélico ensordecedor. Un análisis que relaciona este panorama y su influjo en la literatura lo encontramos en los sugerentes artículos de Pablo García Dussan, "La narrativa colombiana actual: una literatura tanática" (2003) y "La narrativa colombiana: una literatura 'thanática'" (2005). A simple vista, la literatura tanática haría referencia a un adjetivo trémulo e intimidante para referirse a una narrativa habitada por la "pulsión de muerte" descrita por el psicoanálisis (Freud, 1976; Spielrein, 2021)[66]. El uso de esta

[65] El cuadro bélico en la primeros años del siglo XXI es agobiante: un proceso de paz fallido y con fecha de defunción el 21 de febrero del 2002; las masacres paramilitares estremecedoras como la de "El Salado" en febrero (60 víctimas mortales), la ocurrida en "El Alto Naya" en abril del 2001 (32 víctimas) y la tragedia de Bojayá causada por la confrontación entre guerrilla y paramilitares en mayo del 2002 (79 víctimas); o los más de tres millones de personas desplazadas por la guerra entre 1997 y el 2004, son algunos acontecimientos del conflicto.

[66] La propuesta psicoanalítica sobre la "pulsión de muerte" es desarrollada por Sabina Spielrein, en su trabajo *La destrucción como causa del devenir*, publicado originalmente en 1912, y por Sigmund Freud, en el texto de 1920 *Más allá del principio del placer*. Para Spielrein, la destrucción como cualidad de la pulsión de muerte es, en última instancia, la posibilidad de la vida. De ahí que su ensayo inicie con esta pregunta: "¿por qué el más poderoso impulso, el instinto de reproducción, alberga sentimientos negativos además de los sentimientos positivos, inherentes y previsibles?" (2021: 25). A su vez, Freud reconoce que las dos pulsiones –*Eros* (vida) y *Tánatos* (muerte)– son inevitables y necesarias para el ser humano. "La meta de toda vida es la muerte; y, retrospectivamente: lo inanimado estuvo ahí antes que lo vivo" (1920/1976: 38). Mientras que el eros busca la unidad, reproducir el movimiento de la vida y la satisfacción sexual (la libido),

compleja categoría heredada de la mitología griega permite inferir una doble característica de la literatura de inicios de siglo: además de escribir sobre la muerte, la guerra y la violencia, está significada como una narrativa proclive al entumecimiento existencial y a la inermidad provocada por el horrorismo al que se refiere Adriana Cavarero (2009).

García Dussan encuentra el signo tanático en la producción literaria a través de características tales como la desesperanza, el delirio, la enfermedad y la inconformidad. Ahora bien, la pulsión de muerte, además de manifestar cierto malestar existencial que se traduce estéticamente, adquiere un giro semántico como elemento que evidencia la "imposibilidad de conciliación" que ha caracterizado históricamente a la "simbología nacional" (García Dussan, 2005: 2). Esta "imposibilidad" no produjo una acción política democrática articulada desde la heterogeneidad y la pluralidad de la sociedad civil, al menos como lo pensaba el liberalismo de Alexis de Tocqueville (Borón, 2003: 158; Cadahia, 2011). El resultado fue la dificultad e incapacidad de la clase política y de la sociedad para hacer arreglos y acuerdos, lo que desencadenó en el uso de la violencia política como modelo de acción política para comprender, instituir y configurar la comunidad nacional. A juicio de García Dussan, la novela colombiana de finales de siglo XX no ha dejado de expresar la caducidad de los patrones simbólicos que reproducen la exclusión y la violencia como cualidades de la identificación nacional. Este "desencanto representacional" está presente en la estela del realismo mágico con sus proyecciones utópicas que prefiguran un (otro) futuro deseable, mundo posible o alteridades ubicadas en la exterioridad del sistema (Dussel, 2016). Como vemos, la característica "tanática" de la novela la concibe como un artefacto cultural, que juega un papel activo, tanto para edificar como para erosionar sintagmas monumentales como la nación (Anderson, 1991; Bhabha, 2010).

Las quimeras del paradigma del progreso son puestas en un lugar limítrofe, en una frontera apenas posible. *Cien años de soledad* (1967), por ejemplo, afirma la voz literaria de (y desde) la periferia marginal y excluida del sistema capitalista sin desear ser incluida. "Esta obra deja intactas las cartografías de la modernidad […]. Lo racional se ubica en un lugar otro con respecto a lo "mágico", que es justamente en donde lo ubica el discurso de la modernidad" (von der Walde, 2014: 111). A su vez, *La rebelión de las ratas* (1962),

el tánatos persevera en la quietud, la separación, el estado inorgánico y, por tanto, conlleva la muerte. La agresividad, la destrucción o la repetición de experiencias dolorosas como la melancolía serían formas tanáticas de obtener la disolución de la energía vital.

de Fernando Soto Aparicio, o *La sombra de Orión* (2021), de Pablo Montoya, son ejemplos desde apuestas estéticas y contextos distintos que tejen el relato desde la centralidad del mundo de abajo, el inframundo. La mina de carbón "La Pintada" en el pueblo ficticio de Timbalí, en el caso de Soto Aparicio, o "La Escombrera", en Medellín narrada por Montoya, son topologías de la violencia que subvierten la relación centro/periferia o superficie/sub-suelo. En ambas novelas se modelan estéticas críticas y realistas que en su denuncia no rehúyen a los bríos de transformación social.

Lo anterior permite comprender que la "tradición tanática" no es novedosa ni sugiere un escapismo o una huida de la realidad. García Dussan (2003, 2005) analiza el estado de la narrativa en tiempos más recientes, para afirmar –en la misma línea de Luz Mery Giraldo– que en ella se ha esfumado todo intento por cohesionar una comunidad política (nacional); o por lo menos hay una actitud escéptica cuando las reglas identitarias impuestas no corresponden a las condiciones reales de vida. Es verdad que la narrativa del siglo XXI opta por la fragmentación y tendencia por el vacío en vez de la unidad y la dotación de sentido. Además, no deja de persistir en la imposibilidad de conciliación y, en consecuencia, la(s) violencia(s) que la configuran. *El general en su laberinto* (1989), de Gabriel García Márquez; *El desbarrancadero* (2001), de Fernando Vallejo; *Satanás* (2002), de Mario Mendoza y *Delirio* (2004), de Laura Restrepo, darían cuenta de este rasgo tanático. Estas novelas tienen el eco sugerido por Pablo Montoya anteriormente acerca del lugar central que asume la marginalidad y el marginado como cuerpos y discursos que han estado –y continúan estando– fuera de la nación. El héroe subordinado y preso de sus derivas y declives; la extinción vital de un hermano y la futilidad del otro para salvarlo, un psicópata ansioso por escapar de la comunidad a la que le tocó pertenecer y una mujer delirante por el estupor de saberse engañada, son figuras narrativas que exponen, cada una a su manera, el descentramiento y las fracturas de los discursos totalizantes y edificantes.

Sin embargo, en estas novelas "tanáticas" habitan posibilidades de imaginación política más flexibles y abiertas para pensar la nación. En sus discursos hay un énfasis en la alteridad negada y en las voces silenciadas, aunque no busca la "liberación de los oprimidos", a la manera utópica, sino que hacen emerger el agotamiento y la fatiga de los esquemas identitarios hegemónicos. De tal manera, lo tanático se asume ahora como un entramado simbólico que responde a nuevas inquietudes estéticas y a diversos requerimientos éticos y políticos. Por lo tanto, como lo mostraron Spielrein (1912/2021) y Freud (1920/1976), el tánatos no es una pulsión que describa un malestar irrevocable,

sino una incomodidad necesaria para ensamblar otros porvenires. La expresión de estos rastros tanáticos a nivel literario contiene posibilidades emancipadoras que encontramos en tres ideas centrales propuestas por García Dussan (2003).

La primera es la forma como el contexto social articulado narrativamente posibilita y condiciona las transformaciones estéticas (p. 133). Mientras la estética del *boom* denotaba desacralización y actitud contestataria, en la novela del siglo XXI que representa la violencia no hay interés por contestar ni revisar la historia oficial o los abusos del poder. La crítica está dirigida al señalamiento de sus incongruencias. En vez de ensamblar una contra-historia, el propósito reside en atravesar, perforar y sacudir el relato histórico. Una práctica narrativa para tal fin es la de "insertar", muchas veces de forma violenta, al Otro marginal y excluido en el relato nacional (p. 135). Se trata de cuerpos negados por molestos e indeseables para el deseo civilizatorio, como el del homosexual en *Un beso de Dick* (1992), de Fernando Molano –que también es expuesto en la obra de Fernando Vallejo–; el del raro y disidente Drag Queen en *Al diablo la maldita primavera* (2001), de Alonso Sánchez Baute; el del indio salvaje en *La guerra perdida del indio Lorenzo* (2015), de Rafael Baena; y de los negros despojados de su humanidad y convertidos en esclavos, en *Afuera crece un mundo* (2017), de Adelaida Fernández Ochoa. Estas novelas delinean dos intencionalidades. Por un lado, no dejan de reclamar su lugar, tanto en la historiografía nacional como en la "repartición de lo sensible" (Rancière, 2014). De otra parte, muestran que su presencia es constitutiva en la comunidad política, pues el deseo civilizatorio existe precisamente porque es necesario reprimir las fuerzas que impiden o retrasan su realización. Es una exigencia política que persigue reconfigurar el concepto estático y monolítico de la identidad para, en cambio, favorecer el devenir, la heterogeneidad y el nomadismo (Braidotti, 2006). Esos otros cuerpos que habitan la nación también hacen emerger la vulnerabilidad constitutiva de la condición humana.

La segunda idea plantea un diálogo con Doris Sommer (2004) y su tesis acerca de cómo los romances nacionales narrados en las novelas decimonónicas forjaron la edificación de las comunidades nacionales de los países latinoamericanos en el siglo XIX a través de la fórmula romántica *eros-polis*. En las "novelas nacionales", el matrimonio entre los personajes protagonistas prefiguraba el acuerdo político de las élites mediante la relación "amor y patria" (Sommer, 2004: 47). Para García Dussan (2003), las condiciones actuales del país obligan a cambiar esta relación romántica y propone la adaptación con el binomio *tánatos-polis*. El argumento es que en las novelas

fundacionales colombianas *Manuela* (1858), de Eugenio Díaz Castro, y *María* (1867), de Jorge Isaacs, sus protagonistas femeninas mueren, por lo que el matrimonio se trunca y el romance nacional no proyecta un futuro feliz. En Colombia, el pacto social se estableció sobre la escisión y la ruptura. Cuestionar los cimientos agrietados de la institucionalidad y la representación parcial y excluyente del cuerpo nacional (García Dussan, 2003: 136) es uno de los ejes narrativos de la novela histórica del siglo XXI. Sin embargo, debemos añadir en el diagnóstico dicho agrietamiento también abre posibilidades para pensar formas de identidad colectiva abiertas a la contingencia y el conflicto (Quintana 2012, 2020).

De aquí se desprende la tercera idea referida al tipo de crítica que la novela ejerce sobre la realidad, llamada por García Dussan "denuncia-susurro" (2003: 136). Esta forma narrativa sutil y más simbólica de intervenir sobre el mundo circundante se caracteriza por una implicación política desde un aparente desinterés por lo político. Nos encontramos con narraciones escindidas y fracturadas, pero también violentas y dolorosas; con cansancios y agotamientos que no cesan en desmontar las falacias del sistema político y sus vacíos culturales. El énfasis en la frustración, el desapego social y el despecho amoroso son recursos narrativos que evidencian la incertidumbre y desorientación. Según la investigadora y escritora Alejandra Jaramillo Morales, estos serían rasgos de la condición melancólica presente en la narrativa colombiana, tal como lo mostró en su libro *Nación y melancolía: narrativas de la violencia en Colombia (1995-2005)* publicado en el 2006. Desde el mismo ensamblaje teórico del psicoanálisis, pero centrada en la categoría de melancolía, Jaramillo propone un análisis menos alentador que el de García Dussan. Mientras que la literatura tanática perfila las claves para una comprensión de la nación desde la apertura, la transitoriedad y la contingencia, la narrativa melancólica es descrita como un "síntoma nacional" inmovilizador y supresor de la imaginación política, además de servir como dispositivo de sujeción y dominación para mantener el *statu quo* (Jaramillo, 2006: 41). El libro presenta el análisis de un corpus compuesto por cinco novelas y seis películas que, a juicio de la autora, permite encontrar múltiples señales de melancolía, como la tristeza, la desazón vital, la pérdida de autonomía, la inconformidad y la invalidez social para transformar la realidad (p. 13).

El planteamiento analítico del libro pretende indagar por la presencia de los síntomas melancólicos en los discursos literario y cinematográfico, para comprender, y en alguna medida explicar, "las conductas sociales [que] perpetúan la violencia –pobreza, la exclusión, el abandono, el desamor, la guerra–" (p. 14). La idea de abordar las

conductas sociales trasciende el análisis meramente textual para indagar sobre los procesos de recepción de los textos, esto es, por la influencia de estas narrativas en el público lector. Como lo ha mostrado la hermenéutica, la lectura y la escritura son actividades inseparables, orgánicas y complementarias. El lector se convierte en un intérprete que re-crea, expande los sentidos del texto y concede valores de significación al discurso (Blanco, 2017; Garrido, 2004). De ahí que la literatura y el cine se asuman como "bienes culturales" que permiten descifrar y caracterizar las estructuras subyacentes a las relaciones sociales (Benjamin, 2003; Horkheimer y Adorno, 1998). Son productos culturales que contienen significados que circulan y se consumen y que ostentan una utilidad política estratégica innegable, ya que configuran modos de subjetivación y diseñan las condiciones de posibilidad de las representaciones sociales, las políticas de la verdad y los procesos de identidad (Foucault, 1970; Martín-Barbero, 2001). Por lo tanto, el criterio de selección de las obras literarias y películas seguido por Jaramillo (2006) corresponde a su éxito y auge en términos de ventas, difusión y consumo. Son obras que abordan formas de violencia que trascienden el eje temático del conflicto armado, así este opere como telón de fondo o contexto de segundo nivel. Esta perspectiva melancólica de Jaramillo Morales y la tanática de García Dussan no se ocupan directamente de la violencia política y del conflicto armado, aunque sí se interesan por los conflictos de índole social y cultural en la sociedad colombiana.

Particularmente, Alejandra Jaramillo se enfoca en la violencia como una circunstancia vital que se percibe en la experiencia cotidiana e impacta en los procesos colectivos de identidad (2006: 19-20). Esta comprensión de la violencia hace énfasis en conflictos sociales expuestos a través de dramas encarnados en subjetividades descompuestas y trastocadas. Son personajes que simbolizan las fisuras y contradicciones de las estructuras sociales en territorios urbanos. La selección de *La virgen de los sicarios* (1994), *Perder es cuestión de método* (1997), *Rosario Tijeras* (1999), *Satanás* (2002) y *Delirio* (2004), –novelas a las que ya nos hemos referido– obedece a que sus tramas narrativas desarrollan violencias de tipo social como la exclusión, el abandono y la pobreza, entre otras prácticas que simbolizan "pérdidas que han provocado el letargo que […] explicamos como símbolo de lo melancólico para enriquecer en la relación literatura y violencia en Colombia" (Jaramillo, 2006: 19). En esta afirmación aparecen tres categorías centrales sobre las que vale la pena ahondar: el letargo, la pérdida y la relación de estas dos con la melancolía. Deberíamos agregar la dominación de género como elemento transversal e imperceptible, al menos de manera explícita, en el sentido de que

son narraciones que hablan de un contexto bélico que tiene la impronta colonial del patriarcado en todos sus niveles, desde los sicarios que exhiben la masculinidad vertical de los guerreros que buscan dinero y poder en medio de la precariedad hasta los jóvenes burgueses de *Delirio* que someten, explotan y cosifican los cuerpos que consideran prescindibles[67].

El letargo lo podemos relacionar con la banalización de la violencia, de insensibilidad y de indiferencia social descritos por la representación ilustrada. Para Jaramillo, este estado de letargo social debe confrontarse con la reconstrucción de una identidad fundamentada en "actitudes argumentativas y no violentas" (p. 20). Esta solución deja ver una comprensión plural, contingente y flexible de la identidad (Quintana, 2020), mientras apuesta por una comprensión consensual y deliberativa de la política, la cultura y la democracia para gestionar los conflictos sociales, en la línea de Jürgen Habermas y John Rawls (Cadahia, 2011; Quintana, 2012). La pérdida alude directamente a la teoría psicoanalítica, en lo que se refiere al "objeto de la perdida", que puede ser "una persona amada o de una abstracción que haga sus veces, como la patria, la libertad, un ideal, etc." (Freud, 1976: 241). En el caso colombiano, Jaramillo (2003) deja abierta la idea de que este objeto puede ser la "fraternidad como elemento cohesionador" (p. 51), la "identidad" que trastabilla al momento de la pérdida y que se hace necesario reconstruir (p. 53), o ambas. Lo cierto es que las pérdidas sociales pueden ser múltiples y obedecen a "la violencia sufrida por cada uno de los colombianos a lo largo de décadas de conflictos armados, desigualdades y corrupción" (p. 35).

Para el psicoanálisis, frente a la pérdida se puede reaccionar a través de dos tipos de afectos: el duelo o la melancolía[68]. Ambos se componen de una pesadumbre y sentimiento de dolor profundo, así como "la ausencia de interés por el mundo exterior, la pérdida de la capacidad de amar, la inhibición de toda productividad". Sin embargo, a diferencia del duelo, la melancolía también incluye un desprecio de sí "que se exterioriza en autorreproches y auto-denigraciones y se extrema hasta una delirante expectativa de castigo" (Freud, 1976: 242). Esto sucede porque en el duelo, el sujeto logra separarse y dejar atrás el objeto perdido que, además, es irrecuperable (Jaramillo, 2006: 42). Además de impedir el duelo para elaborar el dolor, de suprimir la fuerza vital de la sociedad y de

[67] Particularmente, queremos referirnos a la novela *Los divinos* (2018), de Laura Restrepo, que ficcionaliza una historia real del feminicidio/infanticidio de Yuliana Samboní, una niña indígena de siete años que fue secuestrada, torturada y violada por Rafael Uribe Noguera, un prestante arquitecto de familia acomodada. El crimen tuvo lugar en Bogotá el 4 de diciembre de 2016.

[68] *Duelo y melancolía* es el título de un artículo publicado por Freud en 1917.

producir una queja constante como forma de autoflagelación (p. 43), en Colombia la melancolía ha permitido "perpetuar cierto tipo de sistemas de poder: una ciudadanía disminuida es una ciudadanía más fácilmente dominable" (p. 30). La permanencia de las violencias y sus impactos tangibles (desplazados, asesinatos, desapariciones) son evidencia de una forma de melancolía vinculada con la pulsión de muerte (tánatos), a la que le debemos sumar el sadismo (p. 49).

Si bien la melancolía posibilita desnudar las falencias y contradicciones culturales, así como las inconformidades sociales, no permite gestionar el dolor para proyectar el futuro colectivo. Esta es la tarea que le corresponde al eros que cohesiona y a la libido que alienta y moviliza. Frente a un sistema político que se alimenta de la melancolía social, Jaramillo se pregunta sobre "cómo construir narrativas cohesionadoras" (p. 51) con capacidad reparadora para superar la frustración y la culpa (pp. 53-54). Sobre este punto es que la autora dirige sus cuestionamientos en las novelas seleccionadas, pues a pesar de exponer literariamente el estado melancólico, insisten en mantenerse allí. Todos los personajes principales de las obras –y muchos secundarios– tienen uno o varios duelos pendientes, pero la manera de abordar el trauma reitera la vergüenza y el autodesprecio. Son obras que, al hacer pública la queja y el malestar social, "terminan mostrando unas imágenes del país que producen más bien una actitud castrante, inmovilizadora" (p. 46). Un caso concreto de esto, nos dice Jaramillo, es la escritura de Fernando Vallejo. Sus ácidas críticas a la clase política, a los elementos simbólicos de la nacionalidad y a los esquemas culturales que conforman la colombianidad (con un énfasis en los habitantes de Medellín) producen en sus lectores sensaciones de que, por ejemplo, "en Colombia no hay posibilidades reales de vivir" (p. 47).

En la primera página de la novela *El desbarrancadero*, el narrador no guarda ningún recato cuando afirma que "Dios no existe y si existe es un cerdo y Colombia un matadero" (Vallejo, 2001). En *Satanás* (2002) se revela un pesimismo profundo, a través de sus personajes. Todos ellos se convencen de que en el mundo gobierna el mal (Jaramillo, 2006: 101). Estos personajes atormentados son asesinados en el mismo restaurante por la vergüenza transfigurada en odio de Campo Elías, el personaje principal, quien sufre su perdida fundamental, "su lugar en la sociedad" (p. 94). Por eso asesina a su madre, la mujer que posibilitó su existencia. Luego de matarla e incinerarla se repite a sí mismo que es "el ángel exterminador, el guerrero que debe purificar al mundo de todos sus pecados. Debo cumplir con mi misión. No puedo fallar" (Mendoza, 2002: 123). La narración termina con su suicidio. La maldad que rodea la ciudad y los personajes de la

novela se despliega sobre los vivos y los muertos, irradiando una atmosfera de resignación y abatimiento. *Rosario Tijeras* (1999) es una contradicción hasta en su nombre, es un cuerpo femenino violento y violado, es una mujer desechada y una asesina. Ella, que es el personaje principal, se está muriendo desde el inicio hasta el final de la novela. Rosario es la pérdida de Antonio, el narrador que inicia la novela con otra disonancia: "como a Rosario le pegaron un tiro a quemarropa mientras le daban un beso, confundió el dolor del amor con el de la muerte" (Franco, 1999: 11) El vacío de Rosario y las tribulaciones de una vida rota y maltrecha se expresan en la marcas de una viva-muerta o de una muerta-viviente. "Tus besos saben a muerto, Rosario Tijeras", dice Antonio. Esta novela no logra que el desnudamiento de la vida de Rosario pueda trascender hacia la nación y sus complejidades (Jaramillo, 2006: 112).

En *La virgen de los sicarios* (1994), la ciudad es un territorio infernal. El sufrimiento y la desolación no son lugares amenazantes, sino realidades cotidianas. La novela es el testimonio de Vallejo narrador-personaje sobre sus pérdidas: el edén idílico que era su ciudad y que pervive en su memoria y de sus dos niños amantes que por ser sicarios viven de prisa y mueren rápido. Pero también la pérdida de sí mismo: "ya no existe Vallejo sino otro, la sombra de Vallejo, el recuerdo que viene en busca de la muerte" (Murillo, cit. en Jaramillo, 2006: 113). El acento desesperanzador de la novela es rechinante y reprime el papel emancipador que pudiera tener la degradación y lo inadmisible, "al punto que la novela deja de comprometerse con la crítica para hacer más bien un retrato corrosivo" (Jaramillo, 2006: 114).

Perder es cuestión de método (1997) elabora la pérdida de la confianza como condición para hacer realidad el ideal de justicia (p. 120). Además de enaltecer el "todo vale", presentando la ambición desbordada y la corrupción como prácticas inevitables, muestra a quienes cumplen la ley y ven con claridad la descomposición social, como sujetos que "termina[n] por convertirse en exiliado[s] de la sociedad" (Jaramillo, 2006: 121). Víctor Silampa, el protagonista de la mencionada novela, vive la pérdida de confianza a lo largo de una investigación sobre un crimen. Las leyes, los funcionarios y las instituciones se erigen sobre la falsedad. Todos los que le rodean –policías, políticos y empresarios– mienten y traicionan por defender sus intereses personales. Este agobio llegará a su punto más álgido con el padecimiento a nivel personal "cuando encuentra a su novia acostándose con otro" (p. 122). Acorralado en la soledad y en la imposibilidad de confiar en los demás, la zozobra se convierte en un poder invisible de sometimiento y sujeción que condiciona todas sus relaciones sociales, pues el *otro* es un potencial

enemigo. Gamboa escribe una novela policiaca con rasgos de thriller sombrío que termina por proyectar "una tremenda anomía y una disminución frontal de la autonomía" (p. 126), respecto a las obligaciones y responsabilidades sociales.

La trayectoria narrativa de *Delirio* (2004) es una exigencia con el compromiso y la necesidad de elaborar el dolor. La violenta realidad del país, con sus opacidades, secretos y crímenes, se cruza con las violencias familiares y el ajuste de cuentas pendientes de Agustina, la protagonista. El trance psicótico la lleva a escarbar en las profundidades de la historia familiar, que es una contracción particular de la historia nacional, para llevar al lector a "deambular por la delirante textura [que] va construyendo así un campo simbólico del desastre" (Jaramillo, 2006: 127). La pérdida de Agustina es, como podemos inferir, la de su cordura, la de la firmeza de una realidad que se ha desmoronado a causa de las mentiras y los secretos. Narcotráfico, asesinatos, violencia de género, homofobia e infidelidades componen la memoria familiar que han llevado al delirio a Agustina. En esta novela no se menciona la reiteración melancólica que sí se plantea en las demás, pues la obra completa está dirigida a "acompañar a Agustina en su camino de salida del delirio" (p. 135). De hecho, el final sugiere la vuelta de Agustina al mundo de los cuerdos. La posibilidad de que *Delirio* contradiga la parálisis e invalidez social que Jaramillo le achaca a las otras novelas nos lleva a dejar abierta la posibilidad de otros análisis menos agónicos y más agonísticos. Creemos que la perspectiva melancólica insiste en la inercia y la desesperanza (estado de agonía), pero poco nos dice de las posibilidades de conflictividad –siempre incesante– y la presencia de disputas y contradicciones (estado agonístico). Tal vez otros tipos de análisis encuentren que sí hay indicios de superación de las pérdidas. Víctor Silampa, por ejemplo, al ver a su exnovia con una nueva pareja dice se siente tranquilo, ya que "en realidad, las cosas iban mejor desde que descubrió el momento justo en que la había perdido" (Gamboa, 1997: 277)

La atracción del problema narco en relación con la violencia y la política tiene un lugar central en la producción literaria reciente. De igual forma, sirve como argumento en las propuestas tanáticas y melancólicas que acabamos de exponer. En la misma línea, y mediante el rastreo de las marcas del narcotráfico en la literatura, Andrea Fanta publicó en el 2015 *Cuerpos residuales. Producción cultural colombiana 1990-2010*. El libro está inspirado en Jean Baudrillard y su texto-conferencia "Violencia política y violencia transpolítica", donde el filósofo francés sostiene que la producción de desechos y residuos propios de la sociedad de consumo en el modelo capitalista ha terminado por convertir a los mismos seres humanos en residuos y desechos, en productos para consumir y tirar. La

autora estira esta afirmación para ofrecer la hipótesis de que la economía narco, que ha invadido la totalidad la sociedad colombiana, es una fuente inagotable de cuerpos residuales y marginales que se han convertido en personajes literarios. Retomando las explicaciones de García Dussan y Alejandra Jaramillo, Fanta (2015) nos habla de un tipo de novelas que abordan la ciudad como un escenario narrativo alejado de la simbología de la pulcritud que emana del progreso y civilización para mostrar sus caras pestilentes llenas de pobreza, criminalidad y exclusión social. Desde autores ya mencionados como Fernando Vallejo, Mario Mendoza y Santiago Gamboa, además de otros como Héctor Abad Faciolince y Juan David Correa, y artistas como Doris Salcedo, se realiza en Colombia un análisis que tiene como punto de partida la exposición de cuerpos empujados a la frustración y la muerte. No obstante, a pesar de que estos cuerpos prescindibles y desechables son fabricados por múltiples violencias sociales que se reproducen en las sociedades de consumo, Andrea Fanta deja abierta la posibilidad de comprenderlos como recomponedores del tejido social.

2.2.3. Est/éticas desencadenadas de la violencia política en Colombia

En el artículo "Breve panorama de la literatura colombiana reciente" (2017), el escritor y crítico literario Juan Pablo Plata reconocía que la violencia política en la historia nacional y aquella asociada al conflicto armado "sigue teniendo cabida entre los tópicos de poetas y narradores", aunque encuentra "una suerte de saturación temática entre los editores, escritores y lectores" (p. 19). En efecto, el recorrido literario de Plata expone la diversificación temática y, aun cuando el tema de la violencia sea ineludible, las formas narrativas se han expandido para abordar territorios conflictivos que, en apariencia, se alejan del mote político, como, por ejemplo, la exclusión social, la migración o la violencia de género. En todo caso, en la multitud de novelas publicadas en las dos últimas décadas, percibimos tres grandes grupos que integran en sus discursos los avatares de la guerra, la violencia política y el conflicto armado. En primer lugar, tenemos las ficciones históricas que retornan a los acontecimientos traumáticos y violentos más relevantes de la historia nacional. En segundo lugar, aparecen voces trémulas que afirman la necesidad de no olvidar que la guerra sigue estando ahí, con sus silencios y sus ruidos, frente a nosotros. Estas narraciones se expresan por medio de dramas, unas veces más íntimos y otras más públicos, sobre la confrontación armada. Por último, la memoria y el testimonio

se posicionan como estéticas de la violencia desde los cuerpos sobrevivientes y observadores, cuyas voces guardan recuerdos que buscan ser narrados. Este último grupo ejerce también una crítica a la dominación masculina para escribir sobre la violencia y la exclusión de otras corporalidades, particularmente, las que afirman la escritura femenina.

Entre las ficciones históricas que vuelven sobre momentos resquebrajados del pasado nacional encontramos aquellas que se trasladan hasta el siglo XIX y a su momento bélico terminal: "La guerra de los Mil Días" (1899-1902). Aquí encontramos *El año del sol negro* (2018), de Daniel Ferreira, que comienza con el presagio de un eclipse que anuncia malos tiempos. La novela narra los vericuetos de un fusilero liberal, una joven solitaria hija de un obstinado conservador y un variopinto grupo de guerreros anónimos que confluyen en la extenuante y sangrienta batalla de Palonegro, en el Departamento de Santander, en mayo de 1900. Como ya es habitual en este tipo de novelas, los generales de ambos partidos (liberal y conservador) aparecen diseñando la guerra desde sus escritorios en medio de sus miedos y envidias, mientras cuerpos hambrientos y descalzos se aniquilan entre sí. Otras novelas que escarban en las guerras, y sobre las que profundizaremos en el capítulo 3 del presente documento, son *¡Vuelvan caras, carajo!* (2009) y *La guerra perdida del indio Lorenzo* (2015), de Rafael Baena. En estas novelas, las charreteras (divisas que adornan los uniformes militares y les otorgan rango) y los sables deambulan sobre caballos por montañas y valles al mando de hombres que desfilan, más como espectros vacíos y melancólicos que como soldados enérgicos que luchan por ideales justos. De Baena es también *Tanta sangre vista* (2007), una novela que sin duda se ubica en el siglo XIX y que recurre al tema de las guerras por dirigir el proyecto nacional, aunque no hable de fechas, lugares ni personajes reales.

En las novelas de Rafael Baena el proyecto histórico de los criollos vuelve a pasar por la criba de la representación literaria, un filtro que transfigura y torsiona el discurso histórico oficial. Estas obras se proponen mostrar la espectralidad de la guerra, asumida como una presencia que supera los códigos disponibles para pensarla o como una ausencia que disloca y desestabiliza el presente. La novelización de estas guerras, en vez de expresar algún tipo de "orgullo nacional", evapora los ideales humanistas de la ilustración que sostienen el discurso hegemónico –patriótico– de la identidad. No obstante, Ferreira y Baena persisten en situarse en el molde nacional como lugar de enunciación. *Afuera crece un mundo* (2017), de Adelaida Fernández Ochoa también nos ofrece una versión de las guerras entre liberales y conservadores durante la formación de la república a mediados del siglo XIX. A través de un comprometido ejercicio metaficcional, esta novela

convierte a Nay de Gambia, un personaje secundario en *María* (1867), de Jorge Isaacs, en el personaje principal. Nay ha pasado de ser princesa en África para convertirse en esclava y criada en la hacienda El Paraíso. Este cambio de perspectiva ya no muestra las vidas de los hacendados –blancos– y los romances de sus herederos, tal como lo hace *María,* sino que expone poéticamente el desarraigo y la violencia colonial expandida por la élite criolla. Los esfuerzos de Nay por escapar y retornar a su tierra se desarrollan al compás de la Guerra de los Supremos de 1840, como telón de fondo. Aunque su posición subalterna no desaparece, Nay ya no es narrada por la voz masculina de Efraín, protagonista de *María*, sino que habla por ella misma.

Sobre un pasado no tan lejano como el asesinato del líder liberal Jorge Eliecer Gaitán el 9 de abril de 1948, suceso que ha sido catalogado como uno de los hechos fundacionales del actual conflicto armado, tal vez la obra más comentada en el tiempo reciente es la trilogía del dramaturgo y escritor Miguel Torres. *El crimen del siglo* (2006) narra el asesinato del caudillo desde la perspectiva del que fue presentado como el –supuesto– homicida. Impunidad y silencio rodean, hasta hoy, este magnicidio. *El incendio de abril* (2012) se compone de tres partes. La novela es un rizoma narrativo en el que se presenta una multiplicidad de voces, tiempos y espacios desiguales, para converger en un mismo momento y lugar: el asesinato de Gaitán y el escenario de una Bogotá destrozada. En la segunda parte, una búsqueda infructuosa culmina con un encuentro inesperado. En la parte final, un grupo de residentes pertenecientes a familias prestantes se esconden en una casa mientras esperan la inminente llegada de la turba que quiere vengar a Gaitán. *La invención del pasado* (2016) es un drama que se retrae de la gran violencia para perforar en la intimidad de los personajes que continuaron sus vidas luego de la tarde de aquel 9 de abril.

Sobre las historias de violencias más recientes, hallamos *El ruido de las cosas al caer* (2011), de Juan Gabriel Vásquez. Esta novela viaje desde los años noventa, cuando la fuerza del narcotráfico y los carteles ya ha moldeado la vida social de los colombianos, hasta los años sesenta, cuando llegaron los primeros "cuerpos de paz" de Estados Unidos. La hacienda Nápoles, de Pablo Escobar, se convierte en un lugar mítico que direcciona los destinos de los personajes. En el 2020, la revista *Catedral Tomada* publicó el dossier "Violencia, sexualidades y política. Aproximaciones literarias al Conflicto Armado Colombiano en la literatura reciente (2005-2019)". En la presentación de los artículos, los editores ofrecen un panorama marcado por la realidad política, tanto de la guerra como de los esfuerzos institucionales para comprenderla. Afirman que la representación

literaria y los juicioso críticos que se hace de la violencia colombiana en la actualidad "se constituyen como espacios en disputa que se articulan en constantes desplazamientos, movilizando otras sensibilidades y activando significantes disruptivos que desestabilizan los discursos hegemónicos de normalización de la violencia e institucionalización de la memoria" (Ramírez y Capote, 2020: viii). Este interés por analizar propuestas narrativas que perforan las dinámicas bélicas de la actualidad da origen al libro colaborativo *El ethos de las víctimas de desplazamiento en la narrativa colombiana* (2022), editado por Tatiana Saavedra. La introducción es una exposición sobre el necesario acople que debe hacerse entre la dimensión política, sociológica, antropológica y estética de la categoría del "desplazado" y sus manifestaciones artísticas y literarias. A partir de la definición aristotélica y otros aportes contemporáneos de la noción de "ethos" como "la imagen de sí que un orador tiene de su discurso" (Saavedra, *et al.*, 2022: 14), el texto analiza el cuerpo desplazado a través de dos novelas, dos obras de teatro y un programa de televisión de sátira política.

Finalmente, queremos aludir a la relación directa entre el discurso literario y las prácticas de violencia –delimitadas y demostrables–, a partir de una serie/diferentes de novelas que llevan al plano ficcional la guerra contemporánea, desde sus impactos más visibles. A modo de ejemplo, el desplazamiento forzado es el argumento de *Multitud errante* (2001), de Laura Restrepo, y de *Tierra quemada* (2013), de Óscar Collazos. Esta última es una narración de un viaje sin rumbo, en medio de una selva plagada de silencios y miradas desconcertantes. Las desapariciones son el centro narrativo en *Joaquina Centeno* (2017), de Marbel Sandoval; de *Celebraciones* (2018), de Leonardo Gil, y de *La sombra de Orión* (2021), de Pablo Montoya. Estas novelas muestran atmosferas necróticas que inundan la cotidianidad de los personajes, a través de la incertidumbre y la angustia de quienes buscan a sus seres queridos desaparecidos. Un muerto tiene un cuerpo, pero el desaparecido es un cuerpo ausente, una víctima fantasmal. Las masacres como estructura narrativa hacen presencia en las novelas *En el brazo del río* (2006), de Marbel Sandoval, quien aborda la masacre de Vuelta Vicuña perpetrada por agentes del Estado en 1984, y en *Viaje al interior de una gota de sangre* (2011), de Daniel Ferreira, también centrado en una masacre ocurrida en un pueblo imaginado sometido a la economía extractivista y a la ley de distintos grupos armados.

En todo caso, la complejidad del conflicto armado hace improcedente pensar estas prácticas como ejercicios de terror que funcionan de manera autónoma y aislada. Así, las tres a las que hacemos mención operan de forma complementaria y, en algunos casos,

simultánea con otras, como las amenazas y los asesinatos selectivos, por mencionar algunas. Este es el caso, por ejemplo, de *Los ejércitos* (2007), de Evelio Rosero, donde se indaga por los efectos corporales de la guerra tomando como escenario un pueblo azotado por la sinfonía bélica en toda su plenitud. El declive progresivo del cuerpo del protagonista anuncia la llegada al pueblo de los hombres armados. Aunque todos los habitantes saben que su venida es inminente, ninguno intuye el nivel de violencia del que serán víctimas. Esta descripción de la desolación también está presente en *La sembradora de cuerpos* (2018), de Philip Potdevin, y en *Las brisas* (2019), de Marbel Sandoval. Otro grupo de novelas, aunque se alejan del ruido de las balas y el estruendo de las bombas, narran los efectos de la guerra en entornos urbanos y rurales mediante contextos que nos ubican en la guerra entre el Estado y el narcotráfico, las masacres paramilitares o la persecución política. Estas obras hacen un tratamiento estético de la violencia desde la centralidad del cuerpo y la experiencia subjetiva, donde la guerra aparece como un susurro imaginado que se camufla metafórica y encarnadamente en otras violencias. Este es el caso de *Delirio* (2004), de Laura Restrepo; *La fruta del borrachero* (2018), de Ingrid Rojas; *La perra* (2017), de Pilar Quintana o de *Asedio animal* (2021), de Vanesa Londoño.

Por otra parte, no podemos dejar de hablar de la relación entre la narración de la violencia política bajo el lente de la voz testimonial, principalmente femenina, y de sus implicaciones políticas al momento de poner en cuestión la masculinización de la narración del conflicto armado actual o de los conflictos bélicos ocurridos en la historia. Un ejemplo de esto lo encontramos en el libro *Trauma, memoria y cuerpo. El testimonio femenino en Colombia (1985-2000)*, de Constanza López-Baquero, publicado en el 2012. El texto analiza obras testimoniales de Vera Grave, María Eugenia Vásquez, Olga Behar y Mary Daza Orozco, todas ellas sobrevivientes de la guerra colombiana. Unas fueron militantes de organizaciones subversivas y otras periodistas que hablan desde distintos lugares enunciativos y disímiles experiencias vitales. Luego, en el 2016, Virginia Capote publicó *Reescribir la violencia. Narrativas de la memoria en la literatura femenina colombiana contemporánea.* El libro analiza el relato de la guerra desde la experiencia de sus víctimas a través del filtro de escritoras que navegan entre el periodismo y la ficción. Las obras analizadas de Silvia Galvis, Patricia Lara, Elvira Sánchez-Blake y Laura Restrepo son entramados que combinan el diario, la historia de vida y la entrevista, en tanto técnicas periodísticas, hacía el testimonio y formas literarias en las que interviene la ficción. Estas narrativas de la memoria se interesan por hacer perceptible la voz de las

víctimas expresadas en colectivos, pueblos, comunidades y cuerpos que han sido históricamente marginados de los procesos de construcción nacional.

Asistimos al tránsito de dos gestualidades políticas que Capote (2016) quiere poner en evidencia: el gesto crítico encarnado en un trabajo periodístico comprometido por narrar la guerra y el gesto *es/tético* que le va abriendo paso a las novelas de ficción. "Éstas [escritoras] terminan encontrando en el lenguaje literario un instrumento que les permite expresar más y mejor aquello que las angustia, que las presiona, debido a la capacidad simbólica y metaforizante del mismo, como si de un exorcismo se tratara" (p. 165). De otra parte, la escritura de la violencia política en clave testimonial se entronca con el silenciamiento como estrategia de dominación, una extensión simbólica –pero profundamente corporal– de las prácticas físicas y visibles de la violencia. En este sentido, el texto se pronuncia de forma recurrente sobre el proceso histórico de invisibilización de la literatura sobre la violencia política –mediante distintos géneros y en diferentes momentos– escrita por mujeres. "La voz femenina ha sido ignorada y silenciada en la gran mayoría de los casos por los procesos de canonización, recepción por parte de los sectores especializados, así como por los medios de difusión y divulgación" (p. 59).

Del recorrido presentado podemos extraer algunas ideas finales. En primer lugar, aunque nos interesa una modalidad especifica de la violencia, a través de sus manifestaciones literarias, es inevitable encontrar obras diseñadas a partir de múltiples y variadas formas narrativas que, aunque observan de manera atenta nuestras violencias, exponen un lenguaje poético que suspende la mención explícita del contexto bélico. En *La perra* (2017), Damaris aguarda con resignación respuestas que van aplazándose poco a poco, en medio de situaciones cotidianas y frustraciones personales que hacen de la violencia un susurro ensordecedor; en *Las brisas* (2019), conversaciones del presente viajan a múltiples pasados llenos de dolor y tragedia. En segundo lugar, la violencia política –que es nuestro interés– se interpreta desde profundas experiencias tanáticas a través de los dramas subjetivos, íntimos y corporales de los personajes. Hablamos de un contexto bélico inocultable que muestra su mayor ferocidad a nivel micropolítico, subjetivo y corporal. En *La bala vendida* (2011), el coronel Marcial Orduz cae en el éxtasis de la locura y, luego, en el letargo de la soledad; en *El ruido de las cosas al caer* (2011), Antonio Yammara, trastocado física y mentalmente, traspasa las fronteras de su mundo perseguido por la angustiosa necesidad de conocer el pasado de Ricardo Laverde.

En tercer lugar, encontramos novelas en las que el conflicto armado determina las circunstancias y decisiones de sus personajes, pero cuya narración emerge inundada de

simbologías inquietantes y movilizadoras que, al mismo tiempo, entumen y silencian. *El crimen del siglo* (2006) es una novela sobre el Bogotazo (el asesinato de Gaitán), pero el centro dramático gira alrededor de Juan Roa y de su devoción astrológica y rosacrucera como mecanismos que intentan mitigar sus carencias de identidad. Esta búsqueda de sí mismo lo lleva a tomar personalidades prestadas que, oracularmente, prefiguran sus múltiples fracasos. En la obra *En el brazo del río* (2006), los recuerdos y los miedos de violencias recientes y otras por venir van formando los lazos de amistad, en medio de la atmosfera fatigante que produce el olor a petróleo. El calor insoportable y la inclemente extracción petrolera anuncian acciones bélicas inminentes. Finalmente, debemos aclarar que las novelas y los estudios aquí presentados apenas son una muestra incompleta frente a la totalidad de novelas y análisis producidos en los últimos años. No obstante, creemos que puede fungir como un mapa literario sobre la narrativa de la violencia política en el tiempo reciente para comprender los vértices sobre los que transita esta tesis. En resumen, estos ejemplos parciales, tanto de crítica e investigación literaria como de novelas, permiten observar la centralidad de la realidad social en la producción y la fabricación de posibilidades que alimentan la ficción.

A continuación nos enfocaremos en comprender el contexto como una red simbólica caracterizada por la crueldad, materialidad y singularidad (Rosset, 1993). Dejaremos de lado la indagación sobre los intereses y las justificaciones de las acciones violentas para poner el foco en su efectividad e impactos sobre los cuerpos. Como lo mencionamos anteriormente, abordaremos la representación estética de la violencia política tomando como punto de referencia prácticas recurrentes, traumáticas y dolorosas en el desarrollo reciente de la guerra en Colombia, como son las masacres, las desapariciones y los desplazamientos.

2.3. La *crueldad* de la realidad o escapar de la indigestión

Para abordar la materialidad de las prácticas bélicas asociadas a la violencia política nos apoyaremos en la noción de *crueldad* de Clement Rosset (1993, 1994). La categoría propuesta por el filósofo francés configura una ruta de análisis para pensar el campo de la estética, mediante planteamientos que problematizan el estatuto ontológico de “la

realidad"[69]. La crueldad es una cualidad intrínseca de la realidad. Según esto, las representaciones artísticas pueden actuar como artefactos que nublan o simulan la crueldad o, por el contrario, como propulsores que la exponen en toda su desnudez, sin aditivos ni adornos. Como lo denunciara Artaud (1978), en vez de crear "dobles" o representaciones banales que maquillen la realidad, el arte debería desatar el vigor de la cultura. El dramaturgo clamaba por un "teatro de la crueldad" que forjara la conexión entre la vida y la cultura, el cuerpo y sus actos, la existencia y el azufre necesario para desencadenar la magia (pp. 9-16). Pero como veremos, nos cuesta aceptar la realidad y preferimos quedarnos con sus representaciones y, en ellas, precisamente, habitan las peores violencias que hemos producido. Sin embargo, no podemos suprimir las representaciones porque estas son nuestra bisagra relacional con el mundo y la cultura. Tampoco es posible escapar de la realidad ni podemos prescindir de sus representaciones.

La categoría de crueldad es propuesta desde un giro semántico que nos invita a observar la realidad violenta como elemento integrante de una matriz relacional que es ontológicamente cruel, lo que nos permite alejarnos de posiciones patológicas o moralistas para referirnos a las prácticas bélicas del conflicto armado. No obstante, este significado de la cualidad cruel de la realidad no significa una aceptación acrítica de las prácticas violentas y sus efectos, tan telúricos como reprochables, sobre los cuerpos (territorios, comunidades y cuerpos singulares). Desde el filtro de la crueldad diremos que la violencia sobre los cuerpos es el resultado de representaciones que se apropian de lo real y lo reducen a formas de identificación cristalizadas. La colonización de la realidad y del otro expresan una de las estrategias de negar la crueldad. ¿Cómo se aborda la relación entre crueldad y violencia en el corpus literario seleccionado? Esta será una de las preguntas que intentaremos responder. De la mano de Rosset, nos interesa indagar por las posibilidades que tienen las manifestaciones artísticas escogidas para representar una realidad que rebasa nuestra capacidad de simbolización. Aunque no desechamos la definición convencional de crueldad como acciones extremadamente violentas contra los cuerpos[70], la crueldad de la que nos habla Rosset se aleja de algún tipo de maldad o

[69] Rosset no hace distinción entre "realidad" y "lo real", por lo que aquí aludiremos a ambas nociones para significar lo mismo: los acontecimientos llamados a la existencia (Rosset, 1993).
[70] Según la RAE, la crueldad significa una "acción cruel e inhumana" y se asocia con "inhumanidad, fiereza de ánimo e impiedad". Aunque para Rosset la crueldad no es inhumana ni sugiere impiedad alguna, esta definición nos interesa como pista de aterrizaje sobre los cuerpos violentados por la guerra en Colombia y, concretamente, sobre su corporalidad/corporeidad y sobre su carne.

inmoralidad, para verla como la disposición en la que se muestran los eventos presentes y constitutivos de lo que llamamos *realidad*.

Para Rosset (1993) lo "real" o "la realidad" se compone de todos aquellos acontecimientos "llamados a la existencia" (p. 23), es decir, los eventos que emergen y acontecen en su unicidad, imprevisibilidad e inevitabilidad. Esta cualidad señalada por Rosset se extiende también a la verdad, en la forma de un desdoblamiento polémico del idealismo hegeliano. Realidad y verdad son manifestaciones del espíritu absoluto, tal como se presenta en *La fenomenología del espíritu*, cuando afirma que "lo verdadero es el todo […] que sólo al final es lo que es en verdad, y en ello precisamente estriba su naturaleza, que es la de ser real, sujeto o devenir de sí mismo" (Hegel, 1807/1966: 16). Para validar el idealismo hegeliano afloró el axioma de que todo lo que es real y verdadero, es *racional*. Pero ese es otro tema. Nuestro interés se ubica en la perogrullada evidente, pues lo que sugiere Rosset es que la realidad *está hecha* de todo lo que sucede, de todo lo que pasa, de las verdades que la conforman. Estos acontecimientos o eventos discurren entre el sentido trágico y la defensa por su singularidad (o irrepetibilidad). En cuanto al sentido trágico, lo real está inmerso en "la certeza de la imprevisibilidad" (Rosset, 1993: 47) y en la inevitabilidad e irremediable efectividad de los acontecimientos.

Así, todo intento por ocultar, negar u obstaculizar el acontecimiento es parte del mismo acontecimiento (Rosset, 1993: 25-26). El cumplimiento de los acontecimientos significa que es inútil intentar esquivarlos. La frase "uno no escapa al destino significa que uno no escapa a lo real. Lo que es, es, y no puede no ser" (p. 47). Para Rosset, esta cualidad oracular del sentido trágico de la realidad se hace palpable, por ejemplo, en las acciones inútiles de Edipo por impedir su vaticinio. A pesar de sus intentos por eludir la sentencia, al final se cumple lo dictado: mata a su padre y se casa con su madre. En la novela colombiana *Cóndores no entierran todos los días* (1972) León María Lozano, el asmático dirigente de "los pájaros" –denominación que recibe la policía política del partido conservador durante la época de La Violencia–, ha sentido miedo toda su vida porque su padre le predijo, cuando era niño, que iba a morir en la calle, solo y sin su familia. Esa profecía paterna lo ha perseguido durante toda su vida. Ya adulto va caminando por una acera cuando empieza uno de sus ataques de asma, por lo que entra desesperado y asustado a una iglesia para conjurar, una vez más, la predicción paterna. Al terminar el ataque, sale del templo y es asesinado de un disparo por un militante liberal, cuya familia, años antes, había sido asesinada por orden de Lozano.

Lo *real* también está compuesto por la singularidad de lo acontecido, lo que nos lleva a comprender su insignificancia (carente de significado). La singularidad o unicidad de la realidad es la aceptación de la carnalidad o materialidad de los acontecimientos, de la realidad *tal como* se presenta, "despojada de todo lo que no es, a fin de considerarla en sí misma" (Rosset, 1994: 22)[71]. Esto es, esencialmente, la crueldad de la realidad. Sobre los *Zapatos viejos* de Van Gogh, Martín Heidegger, antes de entrar a su análisis hermenéutico, lo primero que dice es que son "un par de zapatos de labriego y nada más" (1952/1988: 59). La propuesta de Rosset le arrebata a las elucubraciones metafísicas la potestad sobre el estatuto ontológico de la realidad y la lleva al terreno de un radicalismo material que expone su cualidad cruel. Así, la única actitud ética que nos queda frente a la crueldad de la realidad es la "desesperanza", entendida como la renuncia a esperar que *suceda* algo más o de forma distinta a como se presentan las cosas (Rosset, 1994: 11). De tal manera, la tragedia y la singularidad, en tanto cualidades de lo real, las explica Rosset mediante dos principios: el de *realidad suficiente* y el de *incertidumbre*. El principio de realidad suficiente "priva al hombre de toda posibilidad de distancia o de recurso con relación a ella". Se dice que "priva" o le arrebata al observador la posibilidad de *no estar* en la realidad, aunque se desee escapar de ella, ya que, la mayoría de las veces, la inevitable cercanía con la realidad nos "produce una angustia intolerable" (p. 21). De tal manera, la crueldad de la realidad está dada por su "carácter único, irremediable e inapelable" (p. 22).

El principio de incertidumbre hace referencia a la duda inherente que sustenta la(s) verdad(es) sobre la realidad y los hechos. "Cualquier hecho […] se vuelve incierto y vago tan pronto como se le convoca, una vez que ha pasado, ante el tribunal de la justicia o el de la memoria colectiva" (Rosset, 1994: 40). No dudamos en afirmar que el principio de incertidumbre que nos plantea Rosset es una señal de aceptación a la contingencia e inestabilidad que conforma la realidad. La provisionalidad de la verdad no desconoce la positividad de los acontecimientos ni acusa de mentiras la promulgación de las verdades, sino que pone en evidencia la inestabilidad y contingencia sobre la que se levanta toda certeza. Thomas Kuhn (1962/2004) hace tiempo mostró que es gracias a la ruptura y la

[71] La visión antimetafísica sobre la realidad que plantea Rosset se condensa en su noción de *idiotez*. Esta palabra señala a aquel que carece de razón y está despojado de inteligencia, por lo que no proporciona significado alguno más allá que el que ya *está presente* de "manera singular y suficiente, aquí y ahora" (Benéitez, 2011: 282) en su propia cualidad de existente. El filósofo francés estira el termino para decir que la realidad, es idiota –incluyendo a las personas–, "ya que no existen más que en sí mismas, es decir, son incapaces de aparecer de otro modo que allí donde están" (Rosset, 2004: 61).

crisis, más no en la continuidad o el consenso, cómo la ciencia había logrado sus más destacados desarrollos. Y Paul Feyerabend (1986) enarbolaba las banderas anarquistas y de la heterodoxia antirracionalista con igual propósito. En la historia tampoco hay verdades absolutas ni veredictos finales. Si así fuera, no se permitiría la publicación anual de libros que recogen resultados de procesos de investigación sobre temas, en teoría, ampliamente conocidos. De hecho, la validez de las verdades históricas es un territorio de disputa social, pues el dominio sobre las narrativas del pasado es un recurso de acción política útil para legitimar o rechazar las relaciones de poder en el tiempo presente y para proyectar imágenes de futuro.

Sería un exabrupto decir que la Revolución francesa, la Guerra Civil española, la colonización en Abya Yala o el reparto colonial de África no tuvieron lugar[72], así como defender la tesis de que ya no hay más que decir sobre ellas. Sus continuos y permanentes análisis ofrecen –y también arrebatan y modifican– certezas que son siempre temporales e incompletas. Con la figura del círculo hermenéutico, Gadamer (1997) enseñó que el *sentido* de los textos es inconmensurable y que el universo de significados es inagotable. La compresión e interpretación –elementos de todo ejercicio hermenéutico– del pasado, a través de sus archivos, es un proceso cultural indefinido. Los historiadores pertenecen a un presente que interroga el pasado con las necesidades, intereses y posibilidades de su tiempo, lo que no riñe con la búsqueda de objetividad ni con la defensa de algún proyecto social (Fontana, 1982). En las postrimerías del segundo milenio, Eric Hobsbawm advierte al lector de *Historia del siglo XX* que su propósito es "comprender y explicar por qué los acontecimientos ocurrieron de esa forma y qué nexo existe entre ellos" (1998: 13). Y en la filosofía es todavía más notoria está inestabilidad, puesto que apenas se llega a "momentos de verdad" (Hegel, 1807/1966: 60). Los problemas filosóficos originarios si acaso han cambiado sus enunciados y los llamados filósofos clásicos siempre están en las referencias de cabecera. La praxis filosófica vuelve sobre sí misma para escrutar su honestidad y comprobar su incompletud (Jaspers, 1978).

[72] En el sugestivo texto de *La guerra del golfo no ha tenido lugar* (1991a), Jean Baudrillard no compromete la consumación del hecho, pero sí la *forma* en que fue presentado. Su reclamo era que el suceso –el real– fue sepultado bajo intereses ideológicos mediados por el lenguaje. Lo que se impuso fue una versión –el doble– que legitimaba acciones políticas y económicas concretas. En una guerra regular hay dos ejércitos con iguales probabilidades de victoria, pero, en este caso, el poderío de Estados Unidos anulaba cualquier posibilidad de victoria para el ejército Iraquí. "Puesto que esta guerra ya estaba ganada de antemano, jamás sabremos qué pinta habría tenido si hubiese existido" (Baudrillard, 1991a: 65).

> […] la filosofía es una ciencia de problemas insolubles, o al menos de problemas no resueltos [por lo que] las soluciones que aporta a sus propios problemas son necesariamente y por definición dudosas –hasta tal punto que una verdad que fuese cierta dejaría de ser por eso mismo una verdad filosófica, y un filósofo que estuviese convencido de la verdad que él mismo propone dejaría al mismo tiempo de ser un filósofo–. (Rosset, 1994: 41-42)

El principio de realidad suficiente afirma que la realidad es "el conjunto de los acontecimientos que se cumplen" (Rosset, 1993: 43) y más allá de esto no hay más. Sin embargo, podemos preguntarnos por el momento previo a su cumplimiento, para hallarnos con una multiplicidad de *posibilidades*[73] que, no obstante, son suprimidas y *fallecen* inmediatamente se consuma el acontecimiento, a través de una –y solo una– de ellas. Decimos entonces, de forma coloquial, que lo que sucedió pudo pasar de cualquier [otra] manera y, efectivamente, *sucedió* de "una manera cualquiera" (p. 45). Para Rosset, el cumplimiento o realización del acontecimiento es un crimen, puesto que las *otras* posibilidades fueron ejecutadas. Lo que sucederá a continuación dependerá de aquel suceso fundante, de la *única* posibilidad que fue llevada al plano de la realidad (y de la verdad). El interés por revivir las posibilidades fallidas/fallecidas no ejecutadas es uno de los intereses narrativos preferidos por la ciencia ficción y la literatura fantástica. Tal es el caso de *El ruido del trueno* (1952), de Ray Bradbury, o de la obra *El hombre en el castillo* (1962), de Philip Dick.

El teléfono rojo que se cuelga en la película *Corre, Lola, corre* (Tykwer, 1998) es el evento que funda la decisión de Lola de salvar a Manny. Sin embargo, la decisión se despliega a través de tres carreras con sucesos impredecibles. Son tres posibilidades distintas para llevar a cabo la misma decisión y todas comparten la misma probabilidad de cumplimiento. La efectividad de las posibilidades es uno de los aspectos centrales de la ontología hermenéutica de Martín Heidegger (1927/ 2005) y el existencialismo de Jean Paul Sartre (1946/2009)[74]. Ambas perspectivas comprenden la existencia y la libertad

[73] En un registro heideggeriano, la posibilidad –cualidad de ser posible– es un universo infinito y abierto, en donde lo acontecido es totalmente impredecible (Heidegger, 2005). La apertura de la posibilidad está configurada por una incertidumbre inaccesible, pues no hay manera de fijar su rumbo ni garantizar su permanencia. En este sentido, es esclarecedora la idea de Spinoza de que no hay "diferencia alguna entre lo posible y lo contingente" (2000: 186).

[74] Para Heidegger en *Ser y Tiempo* (1927), el *Dasein*, en tanto ser-en-el-mundo, se encuentra en un estado de apertura que trasciende la toma de conciencia: "es el estar en lo abierto del ser y –por consiguiente– un comprenderse a sí mismo como 'siendo'" (Rivera, 2005: 474). Aquel "siendo" convierte a la existencia en un "proyecto" que le permite al Dasein ser una multiplicidad de posibilidades. Por su parte, Jean Paul Sartre en *La trascendencia del ego* (1968) lleva la conciencia a un estado de arrojo al mundo, haciendo de la indeterminación el principio de la libertad. Luego, en *El ser y la nada* (1966) nos muestra que "el-ser-para-sí" es un *ser* proyectado que, a través de sus elecciones, se hace responsable de su libertad.

como el arrojo del sujeto al mundo (la realidad) y el ineludible compromiso con su proyecto (elección de las posibilidades). Por su parte, Borges en *El jardín de los senderos que se bifurcan* (1941/1993) rechaza que la realidad deba quedar presa en el cumplimiento de solo *una* posibilidad y sugiere que imaginemos una realidad en donde *todas ellas* se realizan simultáneamente. En el inicio del relato y ante su inminente captura, Yu Tsun reconoce la crueldad de la realidad, al afirmar que "todas las cosas le suceden a uno precisamente, precisamente ahora" (1993: 102). En su huida llega a la casa de Sthepen Albert, quien le devela que el laberintico jardín es, en realidad, un libro, una "novela caótica" escrita por Ts'ui Pen, casualmente el bisabuelo de Tsun (p. 111). Albert sentencia que:

> En todas las ficciones, cada vez que un hombre se enfrenta con diversas alternativas, opta por una y elimina las otras; en la del casi inextricable Ts'ui Pen opta –simultáneamente– por todas. *Crea*, así, diversos porvenires, diversos tiempos, que también proliferan y se bifurcan (p. 112).

Sin embargo, Rosset (1993) es claro en afirmar que la realidad está conformada por la realización del acontecimiento, es decir, por la acción de "eliminar la posibilidad de toda duplicación" (p. 40). La unicidad de lo existente y la inevitabilidad de los acontecimientos –a partir del derrumbe de las otras posibilidades o posibles duplicaciones– definen el estatuto ontológico de lo real con afirmaciones tan palpables como evidentes. Lady Macbeth dice "What is done is done" (lo hecho, hecho está) (p. 48) y derrumba toda disertación sobre lo que *hubiera* podido suceder. Un aspecto que reitera Rosset es el comportamiento común a la mayoría de las personas de rechazar la realidad debido a la crueldad que la configura. Es cierto que admitir la crueldad de la realidad implica vérselas con sus asperezas, sus cortantes verdades y sus desengaños, dando lugar a formas de rechazo radicales como el suicidio y la locura, así como prácticas más comunes como "mirar para otro lado". Esta última es una suerte de "ceguera voluntaria" que busca obtener "una protección más o menos eficaz con respecto a lo real" (p. 10-11). Sin embargo, para el filósofo francés la manera más corriente de apartarse de la realidad no se da por el rechazo, sino mediante la ilusión. En ella no hay negación de la percepción, "tan solo se la desplaza, se la coloca en otra parte" (p. 12).

La ilusión suspende la realidad mediante una bifurcación que pone en un lado lo que pasa y lo que *se percibe* y, en otro, lo que *se hace*. Separar lo que muestra la realidad de la percepción "correcta" o "adecuada" es una estrategia para seguir manteniéndose en

la realidad y, en un sentido definitivo, para prolongar la propia supervivencia. El trabajador recién pago *sabe* que si entra al casino volverá a quedar sin dinero, pero aun así lo hace; el conductor *ve* el semáforo en rojo, pero decide pasarlo para no llegar tarde, y el estudiante es *consciente* que debe atender obligaciones que no dan espera, pero opta por postergarlas o retrasarlas. El ludópata "sabe", el infractor "ve" y el procrastinador "tiene plena conciencia", pero eligen escindir la realidad y acudir a la ilusión. "Tal es la estructura fundamental de la ilusión: un arte de percibir acertadamente, pero eludiendo las consecuencias. Así, el iluso convierte el acontecimiento único que percibe en dos acontecimientos que no coinciden" (Rosset, 1993: 17).

Otra forma de eludir la realidad es borrar o suprimir el suceso con el fin de eliminar todo relato posible. Y sin relato no hay memoria. Este fue el caso de José Arcadio Segundo en *Cien años de soledad*. Durante la Masacre de las Bananeras cayó inconsciente y fue apilado junto con los cuerpos de los muertos en los vagones del tren. Al escapar y volver de nuevo a Macondo su memoria tenía fresca las imágenes de los cuerpos de quienes fueron cayendo en la plaza central del pueblo. Pero, a su pesar, todas las personas a las que les preguntaba por lo sucedido le repetían que la masacre no había tenido lugar (García Márquez, 1970: 259):

> José Arcadio Segundo no habló mientras no terminó de tomar el café.
> –Debían ser como tres mil –murmuró.
> –¿Qué?
> –Los muertos –aclaró él–. Debían ser todos los que estaban en la estación.
> La mujer lo midió con una mirada de lástima. "Aquí no ha habido muertos", dijo. "Desde "os tiempos de tu tío, el coronel, no ha pasado nada en Macondo". En tres cocinas donde se detuvo José Arcadio Segundo antes de llegar a la casa le dijeron lo mismo: "No hubo muertos". Pasó por la plazoleta de la estación, y vio las mesas de fritangas amontonadas una encima de otra, y tampoco allí encontró rastro alguno de la masacre.

Los habitantes de Macondo, al insistir en la incubación del olvido, desplazaron lo real por la ilusión. Fue la única manera de proteger su vida. No escucharon, no vieron, no hubo sangre y no ha habido muertos. Pero la consecuencia de la ilusión es desalentadora, pues tampoco habrá vida nueva ni futuro, porque lo que vino luego fue la larga tormenta y los asesinatos selectivos en la noche a manos de los militares. "La versión oficial, mil veces repetida y machacada en todo el país por cuanto medio de divulgación encontró el gobierno a su alcance, terminó por imponerse: no hubo muertos […] En Macondo no ha pasado nada, ni está pasando ni pasará nunca" (p. 261).

> La técnica general de la ilusión consiste, en efecto, en convertir una cosa en dos, igual que hace el ilusionista, quien confía en que el mismo efecto de desplazamiento y de duplicación se dé en el espectador: mientras el ilusionista se ocupa de lo que hace, orienta la mirada del público *hacia otra parte*, hacia donde nada sucede. (Rosset, 1993: 19)

Esta actitud preventiva es posible por la condición cruel de la realidad. Hablar de la crueldad de lo real es *ir* al acontecimiento tal como aparece: "insignificante, ininteligible, único, suficiente" (Benéitez, 2011: 283). Esto se traduce en una realidad que es ontológicamente cruda[75] e "indigerible" (Benéitez, 2011; Rosset, 1993, 1994), lo que nos lleva a reconocer que los acontecimientos siempre se presentan crudos y sin "cocción", in/digeribles e in/significantes. Lo indigerible se refiere, como señalamos más arriba, al rechazo de la realidad, al trauma de no poder "digerir" lo que *sabemos* que sucedió o está sucediendo, así como a la proximidad de lo que sucederá, pues "nada más frágil que la facultad humana de admitir la realidad" (Rosset, 1993: 9) que se presenta a nuestros ojos. Stefan Zweig y Walter Benjamin se suicidaron ante la inminencia de quedar sometidos por el horror nazi, Edipo se arrancó los ojos al saberse preso del poder oracular y Gregorio Samsa se aferra a que su metamorfosis sea una fantasía que ha suplantado la realidad: "–Bueno–pensó; ¿qué pasaría si yo siguiese durmiendo un rato y me olvidara de todas las fantasías?" (Kafka, 1915/2016: 34). La crudeza de la realidad alude a la ausencia de cocción, es decir, a la singularidad intempestiva del acontecimiento para "establecer la correspondencia entre la unicidad de lo real y su completa falta de sentido" (Del Hierro, 2004: 13).

Sin embargo, la ilusión o el rechazo para evitar la "indigestión" no sugiere un determinismo absoluto, pues todavía queda la capacidad de elegir. Por ejemplo, George Orwell en *Homenaje a Catalunya* (1938) se resiste a "aderezar o cocinar" la guerra. Desde su testimonio como voluntario que pasó meses en las trincheras, describe la guerra como un estorbo sobre el cuerpo y la (d)escribe en su plena crueldad. El tedio y el aburrimiento van creando una ausencia de sentido y un cuerpo cansado y sucio, cuando afirma que

[75] El significado atribuido y reconfigurado históricamente, así como la genealogía de las palabras *cruel y crueldad*, van de la mano. En el caso del adjetivo "cruel", su raíz *crudelis* se refiere a "aquel que goza produciendo sufrimiento a los demás". Cruel nos lleva a la raíces *crudus* (crudo) y *crudelis* (carne que sangra), es decir, la carne que carece de cocción y muestra su sangre (porque está cruda). A su vez, la RAE define "cruel" como aquel "que se deleita en hacer sufrir o se complace en los padecimientos ajenos". Por otra parte, el sustantivo abstracto "crueldad" viene del latín, *crudelitas* que quiere decir "el que se recrea en/con la sangre". Por tanto, no extraña que la RAE signifique la crueldad como una "acción cruel e inhumana".

"para mí la guerra significaba estruendo de proyectiles y fragmentos de acero saltando por los aires; pero, por encima de todo, significaba lodo, piojos, hambre y frío" (Orwell, 1938/2008: 37). Y Juan Pablo Castel, protagonista y narrador de la novela de Sabato *El túnel* (1948), quiere contar su historia de forma escueta y sin ornamento alguno: "Bastará decir que soy Juan Pablo Castel, el pintor que mató a María Iribarne; supongo que el proceso está en el recuerdo de todos y que no se necesitan mayores explicaciones sobre mi persona" (Sabato, 1948/2018: 9).

Rosset es claro al afirmar que la crudeza e insignificancia de la realidad son cualidades que interpelan y persiguen a los individuos que "al no poder escapar de su crueldad, sufren en virtud de su inclinación por dar un sentido, orden y fin a todo lo existente" (Benéitez, 2011: 283). Como no tenemos escapatoria ni podemos eludir la realidad, persistimos en darle atribución de sentido y significado. Tal sería la práctica de darle "cocción" al acontecimiento, de aderezar lo que nos interpela y se nos muestra inesperadamente. Para soportar la realidad debemos cocinarla, añadiendo lo que en ella no se encontraba. Aderezar la realidad bien puede servir como un refugio ante los embates de la cruda realidad o, como lo dijera Alejandra Pizarnik, decir algo es una forma de ocultarnos en el lenguaje[76]. El asunto de la cocción traslada el acontecimiento al plano de la representación a través de los ardides simbólicos que favorece el lenguaje, tanto el científico, el cotidiano y, por supuesto, el estético. Rosset se ocupa de este último.

En este punto nos parece pertinente exponer los supuestos epistemológicos y metodológicos que, a nuestro juicio, están insertos en la filosofía de Clement Rosset. En primer lugar, la simbolización del mundo que permite el lenguaje es, desde su punto de vista, una práctica de aprehensión, acercamiento y apego a la realidad. De hecho, si no podemos renunciar a ella nos quedará siempre asumirla como parte de la propia existencia. Piaget (1991), por ejemplo, nos dice que para el niño el lenguaje es "el inicio de la representación [y] de la esquematización representativa" (p. 112). A su vez, Lacan afirmaba que "la sociedad humana es gobernada por el lenguaje" (Rudinesco y Plon, 2008: 760). Y en la línea del interaccionismo simbólico, el lenguaje es tomado como el motor de significación que garantiza y conduce las coordenadas de la vida cotidiana (Berger y Luckmann, 1968: 39). En este sentido, como señala Benéitez (2011), la filosofía del arte Rosset de está del lado del conocimiento. En segundo lugar, Rosset no duda de la existencia de la realidad ni relativiza la factualidad de los acontecimientos. Al contrario,

[76] "Y qué es lo que vas a decir/ voy a decir solamente algo/ y qué es lo que vas a hacer/ voy a ocultarme en el lenguaje/ y por qué/ tengo miedo" (Pizarnik, 1989).

creemos que el filósofo acepta los acontecimientos desde el significado que ofrece Badiou (1998), esto es, como la exposición de un exceso y un suplemento inesperado de realidad que emerge en su plena crueldad. Aun así, su aprecio por la filosofía trágica es determinante para rechazar cualquier atrapamiento o conocimiento total de la realidad. Lo real se nos escapa de cualquier representación.

En tercer lugar, la aclaración que debemos hacer es sobre la atribución de sentido y significado que ponemos *sobre* la realidad, a través de su cocción, vale decir, del lenguaje y sus representaciones. Intrínsecamente ningún acontecimiento "significa algo". Los significados de la realidad aparecen mediante el artilugio representacional del lenguaje, lo que podemos ver, por ejemplo, en la creación de los primero mitos. Observamos en este punto un acercamiento con Nietzsche y con el posestructuralismo de Foucault, quien en su texto *El orden del discurso* (2004) expone el papel del lenguaje como el mecanismo que organiza, jerarquiza y delimita la producción discursiva de la verdad. Es un equívoco pensar que Rosset habla desde una perspectiva analítica que "textualiza" la realidad, pero también lo es pensar que lo que se dice de ella representa verdades absolutas, inamovibles y trascendentales. La realidad existe, pero es modificada, alterada y redireccionada a través de las representaciones, siempre inscritas en juegos de verdad que contienen relaciones de saber/poder. En este caso, la cocción de los acontecimientos se torna en un asunto político. Lo interesante de su trabajo es que comprende las representaciones de la realidad como una necesidad para evitar la "indigestión" que nos podría ocasionar la crueldad de la realidad, pero también como dispositivos de proximidad para aceptarla y aprehenderla. Aquí aparece la noción "doble" que elabora Rosset para referirse a la representación, en el sentido de que existe un original (el acontecimiento) y una copia o doble (la representación). En referencia al trabajo de Rosset, la filósofa española Rosa Benéitez (2011) concluye que "la única manera […] de evitar la angustia provocada por la suficiencia, insignificancia e idiotez de lo real consiste en crear dobles que mitiguen su crueldad" (p. 284).

2.4. Estéticas de la crueldad y representación de la violencia

Esta propuesta filosófica abre la posibilidad de comprender las representaciones estéticas seleccionadas como dobles de la realidad. A su vez, los dobles y su función duplicadora pueden ser comprendidas como representaciones, un concepto que entendemos como "un

sustituto o reemplazo de algo que está ausente" (Ankersmit, 2011: 21). La representación que se ocupa de "doblar" un fracción de la realidad y transmitir algo que "le es anterior: precede a su representación […], la función de la representación consiste en evocar no una realidad simultánea a la precepción, sino en descubrir una realidad que le es anterior" (Rosset, 2004: 164). De hecho, siguiendo una ruta más radical, la realidad solo poder ser reconocida a través de sus representaciones: "'reconocida', es decir conocida solamente la 'segunda vez' la primera vez, que no llega a la superficie de la conciencia, era la emergencia de lo real mismo" (p. 164). De alguna manera, el mapa que traza la ruta para buscar el tesoro no es en sí mismo una representación de la realidad (el camino para encontrarlo), pues esta solo es *reconocida* como tal la segunda vez, esto es, cuando en un *tiempo distinto*[77] alguien decide *seguir* el mapa. En tanto mirada a deshora y narración tardía, el sustituto o impostor del objeto representable es una imagen prestada/impostada que pretende alcanzar una forma semejante del objeto que representa, sin poder lograrlo plenamente. Esta relación dicotómica marca una frontera rígida entre lo real –fenómeno singular (in)significante, es decir, carente de significado y autorreferencial en su exposición– y lo imaginario, esto es, el intento que procura capturar aquella realidad a través de la representación.

Aunque la representación intente una y otra vez ocultar sus diferencias con lo representado y se reencauche y camufle en prácticas miméticas complejas, su condición de sustituto la mantendrá en un limbo ontológico: ni podrá ser lo que representa, ni podrá dejar de intentarlo. Esto mantendrá la imagen representacional en el nivel de un sustituto textual, una traducción simbólica plegada a los intersticios de la invención, o, lo que Richard Rorty llama "los juegos del lenguaje" (1989: 321; 1996). La representación es,

[77] El asunto del tiempo en relación con la representación se convierte en un tema de especial atención para Rosset. El significado convencional nos muestra que la representación llega tarde al acontecimiento. Lo real precede al acontecimiento. Pero hay otros tipos de representación. Por un lado, la *representación anticipada*, "en el que la aparición de lo real sucede a su representación" (2004: 173). La representación precede al acontecimiento. En la canción *El Niágara en bicicleta* (1998), de Juan Luis Guerra, un sujeto que entra a un hospital dominado por el desorden y la precariedad es recibido por una la enfermera que le dice "Tranquilo, Bobby, tranquilo". La frase salida de contexto no tiene otro fin que anticiparle al paciente las fatalidades que le esperan. De otra parte, en la primera oración de *Crónica de una muerte anunciada* (1988), el narrador anticipa el acontecimiento "El día en que lo iban a matar, Santiago Nassar se levantó a las 5:30 de la mañana para esperar el buque en que llegaba el obispo". La otra figura representacional es la *representación pánica*, en la que lo real y su representación suceden de manera simultánea (Rosset, 2004: 176). El pánico, en tanto terror que llega de manera súbita y violenta, emerge cuando el acontecimiento irrumpe bruscamente sin dejar tiempo para hacerle frente y rehacer las cosas (p. 177). Asistimos a la ausencia de tiempo en medio de un "significante sin significado" que, aunque se comprenda de que se trata, no permite "precisar la naturaleza de lo que se le dice. Hay, en suma, reconocimiento de algo que todavía no se ha conocido" (p. 178). Dice Rosset que la coincidencia de la realidad con su representación es la mejor definición de la catástrofe (p. 179).

entonces, una sustitución fantasmagórica del objeto representado ante la (im)posibilidad de hacerlo presente en su singularidad e insignificancia. Como lo recordara Roland Barthes (1986), toda representación es opaca, agrietada, excluyente y arbitraria. La realidad no es el lenguaje –o las palabras no son las cosas, parafraseando a Foucault– y lo representado no yace en la representación. En todo caso, la incompletud de la representación también se debe a la misma composición de la realidad que es, simultáneamente, determinada e indeterminada. Es determinada "en virtud del principio de identidad (A = A)" (Rosset, 2004: 24), que podemos enunciar con la tautología de que es lo que es. Pero también es indeterminada, por cuanto la "determinación necesaria es al mismo tiempo la marca de lo fortuito" (p. 25). Como la realidad *es lo que es, puede ser de cualquier forma*. Esta cualidad escurridiza y cambiante de la realidad toma distancia de cualquier representación que pretenda capturar su singularidad.

La simbolización que configura los actos de representación por principio des/figura el objeto/hecho representado, ya que lo que muestra es una refracción distorsionada de la realidad. A pesar del rebasamiento de lo real –es decir, de lo representable– sobre sus representaciones y de la arbitrariedad que contiene toda representación, lo representable y lo representado pertenecen al mundo y son "una parte del inventario de la realidad", se puede afirmar que "lo representado y su representación compartirán el mismo estatus ontológico" (Ankersmit, 2011: 23). Yendo un poco más allá, podemos coincidir con Arthur Danto (2002) en que el objeto representable adquiere entidad propia gracias a su representación. Como afirma Clement Rosset, "para que una cosa exista, basta en suma, con escribirla" (2004: 140), ya que "no hay significado más que en la escritura" (p. 160).

Lejos de una perspectiva mimética o del reflejo, la representación aquí expuesta sería una fábrica de realidad(es) y un artefacto interpretativo y creativo de y sobre el mundo y el lenguaje. En el campo literario este aspecto adquiere relevancia, ya que aunque no podamos *ir a* Macondo, su estatus ontológico procede de una representación que prefigura y olfatea una realidad (Rosset, 2004: 176). Así las cosas y remitiendo a topologías ficcionales formuladas por voces masculinas, existe el Macondo de García Márquez[78], como existe el París de Cortázar o la Arkham de Lovecraft. No es casual que

[78] La representación puede llegar a alterar el nivel de la realidad "real" que representa. En el 2006 se llevó a cabo una consulta popular para que los habitantes de Aracataca (pueblo donde nació Gabriel García Márquez y fuente de inspiración de *Cien años de soledad*) decidieran si cambiaban el nombre del pueblo por Macondo. Aunque la iniciativa fracasó al no conseguir el número de votos necesarios, el debate público

en *Las ciudades invisibles*, Ítalo Calvino (2005) se vea con la necesidad de iniciar el libro con la siguiente aclaración: "En *Las ciudades invisibles* no se encuentran ciudades reconocibles. Son todas inventadas" (p. 11). No obstante, y aunque esta sentencia pareciera dejar clara la línea divisoria entre el objeto y su representación, más adelante la confusión emerge cuando le pregunta al lector: "¿Qué es hoy la ciudad para nosotros?". Su respuesta es un dardo al corazón de lo real: "Tal vez estamos acercándonos a un momento de crisis de la vida urbana y *Las ciudades invisibles* son un sueño que nace del corazón de las ciudades invivibles" (p. 15).

Volver a presentar lo presentado es lo que el prefijo *re* indica con la palabra representación. Pero esta reiteración es falsa, puesto que aquello representado no *está*, ya se ha ido y no puede traerse de nuevo. Entonces, lo que buscaría la acción de representar es simular que el objeto representado aún *está ahí*, o, para decirlo en otras palabras, es una forma de anular momentáneamente su lejanía. Podemos decir que sólo es posible representar los acontecimientos porque ya no están, porque han sido consumados y ya sucedieron. Es decir, la representación solo es posible por la desaparición. "Si dices mi nombre, no estoy ya", le dice el Dr. Lessing a Guido Orefice en la película *La vida es bella* (Benigni, 1997). La paradoja se hace presente, pues lo que se quiere representar es irrepresentable, o mejor, para representarlo debo negarlo. La respuesta es, como todos sabemos, el silencio. El riesgo de borrar o hacer desaparecer lo representado mediante su representación es un efecto previsible si, por ejemplo, aceptamos la centralidad del observador y su capacidad para modificar el objeto observado –la realidad–, como ha sido propuesto por la física cuántica y la Teoría de la Relatividad (Einstein, 1919/2005; Janssen, 2013). Rosset advierte sobre esta consecuencia de la representación, cuando recuerda que los seres humanos tenemos la facultad y costumbre tránsfuga "de tomar la imagen por el modelo y la palabra por la cosa" (Rosset, 2004: 138).

Con la necesidad de evitar la crudeza de la realidad, la densidad de la representación puede llegar a eliminarla del todo. En el arte, esta práctica configura una suerte de narcisismo violento, caracterizado por una extrema autovaloración. Rosset explica esto con la siguiente una frase de Blaise Pascal: "Qué vanidad la de la pintura, que atrae la admiración por el parecido de las cosas, cuyos originales no se admiran en absoluto" (cit. en Rosset, 2004: 148). Una de las tantas imágenes que circulan por las redes sociales es un dibujo que muestra un grupo de personas que miran, bastante

que produjo es un ejemplo de la capacidad de movilización y desajuste social y cultural que pueden llegar a tener las representaciones.

interesadas, el cuadro de un habitante de calle en posición fetal. La pintura exhibe un cuerpo que duerme sobre el asfalto, está descalzo y su rostro es imperceptible, pues se esconde bajo su brazo. Al lado de los curiosos que observan impávidos el cuadro, yace el mismo cuerpo de un habitante de calle que duerme descalzo en posición fetal sobre el cemento. Ninguno de los curiosos lo está mirando. La imagen se torna más perturbadora cuando vemos que sobre el suelo se ven las huellas del grupo de personas que pasó junto al cuerpo acostado, pero que se detuvo frente al cuadro que muestra al hombre acostado. La ilusión que suprime la realidad desemboca, como en este caso, en su banalización, cuyas consecuencias políticas son desastrosas.

Imagen 5. Ilustración anónima que nos permite observar lo *real* y la *vanidad del doble*.

Podemos preguntarnos, entonces: ¿es posible representar lo real sin sucumbir en los engaños de la ilusión? Una posible respuesta se haya, según Rosset, en la filosofía trágica, caracterizada porque "asume sus limitaciones y se opone a cierta inclinación por edulcorar la realidad" (Benéitez, 2011: 285)[79]. Pero debemos tener cuidado de pensar que el arte, la literatura o la filosofía trágica pretenden *copiar* la realidad. Al contrario, lo

[79] En *La lógica de lo peor. Elementos para una filosofía trágica*, Rosset caracteriza el oficio de esta filosofía como destructora y catastrófica. El objetivo de los filósofos trágicos es "disolver el orden aparente […], descartar la idea de toda felicidad para afirmar la desdicha […], el desorden, el azar, el silencio y, en última instancia, la negación de todo pensamiento" (2015: 12). Lucrecio, Montaigne, Pascal y Nietzsche, así como Artaud con el "teatro de la crueldad", serían, entre otros, manifestaciones de este (anti)pensar trágico.

trágico se caracteriza por permanecer en la separación y hacer todo lo posible por diferir con el objeto representado sin caer en la trivial celebración de la apariencia (Perinola, 2002). Hacer lo contrario, nos dice Rosset, es caer en la grandilocuencia, esto es, una "técnica de la hinchazón, pues, de lo ampuloso, del exceso […] recae entonces en el estilo antes que en el contenido" (2004: 112-113)[80]. Por tanto, el "esplendor del arte actual consiste precisamente en la manifestación de su carencia para acceder a *lo real* y no en un pretendido exceso de realidad" (Benéitez, 2011: 288). Esto es lo que sucede con el tipo de arte que intenta un abarcamiento total, bajo la trampa de un realismo extremo o psicótico sobre eventos que perturban y repugnan (Perinola, 2002 18-19), terminaría produciendo indigestión y hartazgo.

Sobre este punto, Rosa Benéitez (2011), en su análisis de la ontología estética de Rosset, sugiere que las representaciones artísticas que opten por la narración descarnada de acontecimientos violentos incurrían, de manera fatal, en la ausencia de representación, lo que sería, en palabras de Rosset, rendirse ante otra ilusión. Esta es la trampa de los dobles que se presentan como portadores de una representación pura y natural, pero que, en realidad, caen en un acercamiento excesivo sobre el objeto para terminar, como Icaro y Faetón, quemados. La pretensión de capturar la realidad produce "una supresión pura y simple del brillo que se quería captar, al que sustituye un decorado y una falsa luz" (Rosset, 2004: 161). La descripción meticulosa, directa y literal agota el objeto que se escapa y desvanece, ya que, como afirma Mario Perinola (2002), "quien sólo tiene en cuenta la abyección del arte extremo sin ver su esplendor, queda prisionero de una idea ingenua de lo real" (p. 30). En realidad, el propósito no debe ser por capturar, captar, doblar o duplicar lo real, sino por "evocar la singularidad de lo real" (Benéitez, 2011: 289). Para tal fin, hablamos de un lenguaje artístico, cuyas representaciones se comportan como la realidad misma, esto es, de manera singular, insignificante y cruel.

Se trata de representaciones que no tienen otro interés o necesidad que la existencia propia (p. 285). Esta es, según Rosset, una de las características del cine de Jean-Luc Godard, "un cine que, al no esperar nada a priori de lo real, es susceptible de recoger algunas de sus migas" (Rosset, cit. en Benéitez, 2011: 292). Evocar lo real es aceptar la imposibilidad de su aprehensión y, además, sustraerle las reglas y discursos que lo contaminan al darle sentido y significado. La representación se asume como una

[80] El asunto no es tan sencillo. La grandilocuencia también puede manifestarse en la sobriedad y la brevedad. "No hay nada más grandilocuente, por ejemplo, que un slogan, una tesis publicitaria o política" (Rosset, 2004: 117). En este caso la operación no infla o exagera el lenguaje, pero si amplifica sus sentidos.

aproximación sesgada y fragmentaria que pretende revelar la unicidad del objeto en su casi plena crueldad, que no pretenden, como hemos insistido, ni quedarse en la ilusión, ni capturar lo real. (Benéitez, 2011: 292-293). La evocación de una realidad violenta oscila entre ambos extremos que permanecen presos de la ilusión. Además, la condición de rechazo de lo real que nos caracteriza lleva la disputa representacional al campo ético y político. Tomando como ejemplo las fotografías de cuerpos violentados, Rosa Benéitez pregunta: ¿Quién sería más insensible, el que acepta que haya imágenes de niños mutilados por las guerras o el que aparta la mirada para no verse aceptado por estas? (2011: 293).

En el primer caso, el observador queda cautivo del modelo como sustituto radical de la realidad. Aquí vale el llamado que hace Rosset para ver en la tragedia el camino más sensato –aunque doloroso– para evocar la crueldad. Esta solicitud se entronca con Didi-Huberman y su apuesta por retratar la realidad violenta como forma de acercarnos a ella, con la certeza de que es imposible aprehender toda su crueldad (p. 294). En el segundo caso, el observador activa el mecanismo inmunitario para permanecer en el rechazo. Aquí se ubican los que piensan que las imágenes de familias migrantes, niños enfermos o ciudades destruidas son insuficientes para reflejar el horror y el dolor (p. 294). Si existiese algún propósito edificante coincidiríamos con Didi-Huberman, pues la tragedia, al mostrar la inestabilidad de la realidad, expone las grietas de nuestra existencia. En este sentido, la evocación es un acto que incomoda, pero que tendría que mantenerse hasta hacer insoportable esa realidad. No obstante, si como señalábamos antes, tomar la representación por lo real es una costumbre humana, de lo que se trataría sería de hacer indigeribles dichas representaciones; convertir a la evocación en un tábano que irrita. Se requieren, por tanto, representaciones que no busquen "apaciguar nuestra angustia", sino descubrirla "de manera descarada" (p. 297).

No se trata, únicamente, de saturar la percepción con la sobreexposición de imágenes o de imponer determinados mensajes morales o modos de subjetivación anclados a tal o cual ideología, tal como lo veíamos con el realismo extremo. Sontag (2003) ya mostró el cuidado que se debe tener con ensalzar o desacreditar de manera ligera el poder de las fotografías de guerra o de otras prácticas crueles, aunque nos alerta de no pasar por alto su función como artefactos de interpretación. La fotografía ya lleva consigo el punto de vista de un observador previo: el fotógrafo. No obstante, si buscamos afectar la sensibilidad del otro, es innegable el poder de la imagen fotográfica para conmocionar y torsionar los sentidos. A fin de cuentas, como ya nos dijo Rosset, pareciera

que nos condolemos más con las evocaciones que con los eventos reales. Soportamos la realidad, pero nos impacientamos con sus imágenes. Volteamos la mirada en la calle y cambiamos de tema en el espacio público, pero lloramos con los documentales, las fotografías o las películas. Si, como diría Pascal, el bodegón es vanidoso porque atrae más admiración que la canasta con frutas; Rosset ahora exclama: "¡Qué vanidad la de la representación, que atrae la indignación por su parecido con las cosas, cuyos originales se toleran muy bien!" (Rosset, 2004: 149).

En cuanto a la representación literaria, su lenguaje poético encuentra en el concepto de "extrañamiento"[81], elaborado por Víktor Shklovski y el formalismo ruso, un aliado conveniente para producir este tipo de evocaciones. A diferencia de la finalidad práctica del lenguaje cotidiano, que debe reducir la multiplicidad de imágenes asociadas a lo real para garantizar la automatización de las acciones, el lenguaje poético del arte tiene como propósito "dar una sensación del objeto como visión y no como reconocimiento; los procedimientos del arte son los de la singularización de los objetos, y el que consiste en oscurecer la forma, en aumentar la dificultad y la duración de la percepción" (Shklovski, 2020: 16). Si "una vez que las acciones llegan a ser habituales se transforman en automáticas, el lenguaje poético buscaría 'experimentar la realidad de manera extraña'" (Benéitez, 2011: 299). Pero lo real es inasible y cambiante, por lo que es improcedente sugerir que el arte *imponga* modelos de comportamiento o reproduzca sistemas pedagógicos que promueva acciones de vanguardia. El lenguaje poético del arte al que nos hemos referimos está lejos de anunciar un futuro utópico o de servir de vehículo comunicativo para describir la catástrofe (Cadahia, 2011).

La tarea es observar la potencia del discurso artístico para promover la desautomatización de la percepción de las prácticas violentas asociadas al conflicto armado, esto es, sacarlas de la manera en que son digeridas cotidianamente, desnaturalizar su presencia y descomponer las relaciones que han facilitado su normalización. La única forma de acceder a la realidad es a través de sus representaciones, esto es, de sus dobles, por lo que insistimos en que, al igual que la realidad, el núcleo político de estas se encuentra en su singularidad y en "su carácter esencialmente enigmático" (Perinola, cit. en Benéitez, 2011: 300). Aquí vale la pena traer a Rancière y su comprensión del arte político como una práctica que persigue la redistribución de los espacios y la interrupción de las "coordenadas normales de la experiencia sensorial" (2005: 19). Esta modificación

[81] "Lo Ominoso" (1919), Freud que se entiende como "lo familiar que se vuelve extraño". "Freud: "heimlich/unheimlich", la inquietante extrañeza" (Kristeva, 1996)

espacial opera a nivel corporal y subjetivo al desestabilizar los marcos sensibles de la percepción. El arte político es un mecanismo que torsiona y sacude los cuerpos para desbaratar sus moldes identitarios y "produce un movimiento sísmico de los estratos temporales, lo que genera una fisura en las palabras y las cosas, en las maneras de ver, decir y hacer" (Cadahia, 2011: 179).

Pero aquí no hay totalidades fijas ni proyectos edificantes, pues reiteramos que la realidad es indescifrable y contingente. De hecho, el doble evocaría "un objeto no reflejante por naturaleza" (Rosset, cit. en Benéitez, 2011: 300). En este sentido, el oficio del arte es modesto, pues establece relaciones que se quedan en medio del pasaje y, en su referencia a la realidad, es siempre incompleto. Este tipo de arte solo nos "acerca a mínimas parcelas de la realidad" (p. 301), lo que parece baladí, pero termina siendo más cruel y trágico. No se trata de abarcar la totalidad, sino de enfocar con atención puntos, rupturas, cruces y (dis)continuidades en el tiempo y el espacio. No hay interés por buscar consensos o significados compartidos, sino por acercarnos a la crueldad desde su singularidad. Vale decir que no todas las representaciones artísticas comparten este fin, ya que muchas "funcionan como ilusiones [que huyen] de *lo real*" (p. 302).

Volviendo a nuestro objeto de estudio, tendríamos que ver si las representaciones *est/éticas* se alejan de la simple exposición de fragmentos crueles y crudos de lo real o si, por el contrario, muestran, como hemos explicado, que lo real es en *sí mismo*, cruel y crudo. En este sentido, podemos afirmar preliminarmente que los textos seleccionados (poesía y novelas) representan la violencia (política, en nuestro caso) desde distintas fórmulas estéticas para *admitir* y *digerir*, esto es, representar la crueldad de la realidad. Sus ensamblajes narrativos no cumplen una función de clausura, pues en las tramas discursivas siempre queda un resto, un vacío que, si se quiere, puede ser complementado por el lector. Esta incompletud la podemos explicar por las características tanáticas y melancólicas de las que ya nos ocupamos. En efecto, la estructura de las novelas se quiebra cuando el acontecimiento nodal de violencia (masacre, desplazamiento o desaparición) va menguando las posibilidades de expresión. El lenguaje se ve reducido y el silencio entra a ocupar un lugar protagónico. En cuanto a los otros discursos artísticos, diremos que todos ellos son recursos culturales que tienen especial interés en las temporalidades de la memoria, en el sentido de invocar hechos pasados y de abrir las posibilidades de otros porvenires (Amador, 2022).

De todas formas, y esta es una de nuestras hipótesis, en Colombia las representaciones estéticas de las prácticas de violencia llevan consigo, implícita o

explícitamente, comprensiones sobre de la identidad colectiva de la nación. El cuerpo nacional, si no está presente desde el inicio, es convocado en el proceso representacional de múltiples formas y en diversos momentos de las narraciones. Creemos, como lo plantea María Helena Rueda (2011) que esto sucede porque la representación –estética– de la violencia observa las "estructuras que subyacen a la violencia" (p. 20). Y estas estructuras son las que nos remiten a la (de)formación de la nación, las exclusiones y herencias coloniales que le dieron forma y la hicieron posible. Rueda agrega, además, que aunque las representaciones en general, y las de la violencia en particular, siempre llegan tarde –es decir, después efectuadas las prácticas de violencia–, estudiar sus representaciones equivale a estudiar la violencia misma. Es más, solo podemos estudiar la violencia *a partir* de sus representaciones. Aunque percibamos la violencia como más allá de toda representación, en tanto relación inenarrable y escurridiza a cualquier simbolización, "solo es socialmente perceptible a través de ella" (Rueda, 2005: 11).

Sobre la (im)posibilidad de representar o narrar las prácticas de violencia, el grabador Théodore De Bray, en la novela *Tríptico de la infamia* (2017), se pregunta: "¿Qué significa la muerte violenta y qué la representación de esa muerte? ¿Cómo aproximar los derramamientos de la sangre a nuestro diario vivir y hacer que ellos vulneren nuestra incomodidad? En el fondo de mí hay algo que se niega a aceptar que un grabado logre expresar la cabal dimensión de un acontecimiento. La realidad siempre será más atroz y más sublime que sus diversas formas de mostrarla" (Montoya, 2017: 243). A contrapelo, el escritor Santiago Gamboa refuta la negación de De Bray y propone un sacrificio radical. Para Gamboa (2021), los artistas y, entre ellos el escritor/a, está abocado/a o condenada/o a "sentir la necesidad de transformar, a veces de forma violenta, el mundo en que vive, ese hábitat donde no está cómodo" (Párr. 1). La percepción de la violencia circundante lo ahoga y le produce una imagen deformada e incómoda de sí; una herida en su cuerpo que no puede localizar, cuyo dolor intenta ser conjurado mediante la creación artística, como un "contra ataque". "Como si dijera: aquí les devuelvo el mundo con mis clavos ardiendo en el centro de su corazón, que es el mismo mío, para que compartan ese dolor" (Párr. 1). Mientras que el grabador que asiste al tránsito del Barroco al Renacimiento no puede confrontarse con la crueldad, el escritor del siglo XXI con sus desencantos y fugacidades no puede quedarse con ella.

Hemos aterrizado en el cuerpo como el *lugar* de memoria, trauma, duelo, recuerdo, resistencia o rabia, en síntesis, el lugar de la crueldad. En la guerra el cuerpo se hace objeto. Esta objetualidad del cuerpo la encontramos, por ejemplo, en la experiencia

–corporal– de Marina Abramović en *Ritmo 0* (1974), la performance de la crueldad que dejó el mensaje de que la exposición y des/nudamiento del cuerpo incrementa la posibilidad de que este sea violado, sometido y vulnerado. "Yo soy el objeto", dijo la artista serbia, y permaneció de pie e inmóvil durante seis horas (entre las 20:00 y las 2:00) mientras que los asistentes tenían a su disposición 72 utensilios sobre una mesa con los que podían hacer, literalmente, lo que quisieran. Había desde azúcar, pasando por un lápiz hasta clavos, un hacha y una pistola. Lo que empezó con acercamientos tímidos y curiosos terminó en actos violentos insospechados. El interrogante sobre alguna tendencia natural del ser humano a la violencia, sobre todo cuando existe el poder absoluto sobre otro cuerpo, sigue en suspenso. La misma artista expresó que su mayor aprendizaje fue que "si dejas que el público decida, te pueden matar. Me sentí verdaderamente atacada: me cortaron la ropa, me clavaron las espinas de las rosas en el estómago, una persona me apuntó a la cabeza con la pistola y otra se la quitó". La inmovilidad de la artista pareció incentivar niveles inesperados de crueldad. "Después de exactamente seis horas, según el plan, me levanté y empecé a caminar hacia el público. Todos escaparon, evitando un enfrentamiento real" (Abramović, cit. en Peirano, 2014).

En el caso de las prácticas de violencia asociadas a la guerra colombiana, la persistencia, longevidad y naturalización de la confrontación ha provocado, como en el performance de Abramović, la expansión de las posibilidades –muchas de ellas inimaginables– y los efectos de las prácticas de violencia sobre los cuerpos. El terror, el duelo, la memoria, la reparación, el silencio y el miedo, así como la sevicia, la indiferencia y la insensibilidad, son cualidades presentes en los cuerpos que *son objetos* en una masacre, el desplazamiento forzado o la desaparición forzada. Como afirma Gonzalo Sánchez (2022), la guerra en Colombia también ha multiplicado "los sentidos del cuerpo" (p. 17), al producir ambientes propicios para la crueldad y favorecer la emergencia de atmosferas agresivas que permean y atraviesan las subjetividades y las corporalidades.

2.5. El cuerpo (in)descifrable: materialidad y textualidad

Nuestro punto de partida es que las prácticas de violencia, en cualquiera de sus modalidades o fines, tienen en el cuerpo su condición de posibilidad. Esto queda patente, por ejemplo, en la tipología de Jan Reemtsma (2008) y la violencia localizada (en la que el objetivo no es el cuerpo sino el control de un lugar), raptora o rapaz (cuyo fin en la

apropiación del cuerpo) y la autotélica (dirigida a la supresión del cuerpo). De igual forma, lo que aquí llamamos "herencias coloniales" no es otra cosa sino el conjunto de dispositivos de violencia –colonial– que, agrupados en la categoría de "colonialidad", aluden siempre al cuerpo. La colonialidad del ser, del poder, y del género nos hablan de la jerarquización, el sometimiento y la invisibilización de unos cuerpos por parte de otros. Nelson Maldonado-Torres (2007) al descomponer –y recomponer– la categoría de la "colonialidad del ser" habla de tres operaciones encarnadas que recogen aportes de otros pensadores decoloniales. La primera es el "ego conquiro" para referirse a la violencia que lleva consigo el proceso civilizador. La segunda es el "escepticismo misantrópico maniqueo colonial" que se traduce en la negar el estatus ontológico del Otro. Unos *son* (europeos) y otros *no son* (no europeos). La tercera es el "Damné" (condenado) utilizado por Frantz Fanon para nombrar la existencia del cuerpo colonizado. Sin embargo, antes de profundizar en la relación cuerpo-violencia debemos indagar por la significación del cuerpo.

El cuerpo es, sobre todo, un problema a pensar debido, por ejemplo, a las distinciones, muy a menudo opacas entre, por ejemplo, dolor y placer, gozo y sufrimiento; o entre la asimilación de un acto educativo como estrategia liberadora o como una práctica violenta, acusándola de domesticadora y represora. Para Mabel Moraña, en su libro *Pensar el cuerpo* (2021), el cuerpo como problema hace referencia a su condición "conflictual, a sus paradojas, intrigas, sugerencias y sinsentidos, es decir, el punto en el que se confirman los límites de la racionalidad y la lógica. [En el cuerpo] se intersecan una pluralidad de discursos, perspectivas teóricas, protocolos disciplinarios, metodologías y posicionamientos ideológicos" (p. 8). El cuerpo es una fuente de contradicciones; por un lado se afirma como materialidad infalible, pero también es un misterio saturado de simbología y codificación, dada su permeabilidad y plasticidad; ataduras que se forjan en los avatares de la historia y los entramados culturales. El cuerpo no se agota en su composición biológica, pues existe en él un exceso incomunicable, una "sustancia" diferente que no podemos explicar. Esta conexión, diríamos sublime, con *nuestro* cuerpo es descrita por Moraña apoyada en el paradigma de la realidad como una construcción social. En efecto, para Berguer y Luckmann (1968) la relación óntica y ontológica con el cuerpo se traduce en el equilibrio entre "ser y tener un cuerpo, equilibrio que debe recuperarse una y otra vez" (p. 71).

El cuerpo es familiar y es extraño, permanece con nosotros hasta el final de la vida y no llegamos a conocerlo del todo. Como dijo Borges: "es al otro, a Borges, a quien le

ocurren las cosas" (1974: 808). El cuerpo vive y convive con otros en conflictivas "interacciones, imposiciones y resistencias, regulaciones y trasgresiones" (Moraña, 2021: 10). De tal manera, más que una realidad dada y asilada, es necesario comprender al cuerpo como 'una construcción simbólica' [...] el efecto de una construcción social y cultural" (Le Bretón, 2002: 13-14) que se vive y se siente de acuerdo con la(s) experiencia(s) subjetiva(s), pero que se configura de acuerdo a las objetivaciones dispuestas en el entramado de la cultura. Esto no significa que estemos negando la carnalidad del cuerpo, la "pura" corporalidad con sus afecciones, impulsos, deseos y necesidades biológicas. La percepción y la sensibilidad son experiencias corporales singulares que nos "arrojan" a la mundanidad, a la objetividad del mundo. Por una parte, el lenguaje como un engranaje que moviliza las relaciones de saber/poder, configura la corporalidad, instituye normas y moldea comportamientos, mediante discursos provenientes de distintos ámbitos que se traducen en materialidad y acción (Briones, 2007; Foucault, 2004). De otra parte, el cuerpo mismo es un *lugar* performativo y abierto a la (re)composición de la(s) identidad(es). Los roles y las formas de socialización impuestas a los cuerpos devienen en un teatralización del mundo social, cuyo funcionamiento está condicionado al cumplimiento del "papel actoral" que se le asigna a cada individuo (Berger y Luckmann, 1968). Esta capacidad de agenciamiento permite que las acciones de los cuerpos trasgredan y transformen los arquetipos identitarios, lo que produce, inevitablemente, modificaciones en el lenguaje (Butler, 2004; Saez, 2014).

El cuerpo absorbe la historia y el lenguaje, la razón y la emoción, el hambre y la saciedad, el miedo y el deseo. El cuerpo es una composición íntima inscrita en un entorno cultural normado por dinámicas públicas que lo hacen habitar una espacialidad concreta y responder a expectativas sociales. Sin embargo, no hay discusión al decir que el cuerpo es la garantía de la existencia, que la cualidad de lo que signifique ser humano es inseparable del cuerpo y que la vida, como la muerte, son imágenes irrefutablemente encarnadas. El cuerpo es *objeto* de prácticas y de discursos, de afectos e ideologías, de religiones, utopías y toda suerte de representaciones. Su condición es de apertura y posibilidad, lo que permite reconocerlo como fragilidad permanente, como una realidad contingente y, por lo tanto, es susceptible a sobrellevar prácticas de violencia. Pero ¿a qué nos referimos cuando hablamos de "violencia"? ¿Sobre qué o quién se realiza la *acción* de violentar? El punto de partida propuesto para responder a estas preguntas es que todo análisis de la violencia, indiscutiblemente, se origina en el *cuerpo* en su forma más natural y física, esto es, en su pura desnudez y en una materialidad (corporal).

En *El dispositivo de la persona*, Roberto Esposito (2011b) explica detalladamente que en el mundo moderno de occidente[82] dicha materialidad fue proscrita y puesta en la marginalidad, respecto a entidades fetichizadas y abstractas como el "alma" o la "razón". Se produce, por tanto, el sometimiento de la materialidad y la corporalidad, en favor de un absoluto ideal. La persona del humanismo cartesiano está determinada por la sustancia abstracta y trascendental de la razón (*res cogitans*) en menoscabo del cuerpo (*res extensa*). De hecho, es plenamente persona quien ha sometido su cuerpo a la objetividad trascendental (p. 157). Para que la razón pueda *desplegarse* es necesario *replegar* y reprimir el cuerpo y sus instintos *apegados* a la naturaleza, ya que estos exponen la animalidad que se persigue erradicar (p. 66). Tenemos que la persona humana, en tanto dispositivo, es una corporalidad que ha expulsado su animalidad como prueba irrefutable de su realización. Se *es* humano porque se ha dejado atrás, afuera –o muy dentro– la parte animal.

Una multiplicidad de dispositivos (jurídicos, religiosos, pedagógicos y políticos) han consolidado esta idea de "lo humano" en lo que conocemos como "el sujeto moderno": un ensamblaje de regímenes enunciativos y regímenes de verdad hegemónicos que Europa posicionó como "universales" desde el siglo XVI y que terminaron por consolidarse en el siglo XVIII (Foucault, 1966: 374-375). De tal manera, el individuo que nace con la modernidad se afirmó como propietario de un cuerpo pero no identificado con él. En la tradición moderna (europea, cristiana, colonial, patriarcal y capitalista), la materialidad corporal se percibe como "resto incómodo, fatalidad biológica, materialidad abyecta [y también] espacio donde se *inscribe* la violencia" (Montes, 2016: 3). El ímpetu apropiador de la subjetividad moderna adjudicó su identidad a una interioridad indivisible y trascendental, mientras que el cuerpo fungió como simple "cascarón" y "materia perecedera" (Torras, 2012: 107). Esto no significa que se niegue el envejecimiento y arrugamiento del cuerpo. El cuerpo empalidece y se deteriora, emana olores y padece dolores. El cuerpo, como la vida, es perecedero y efímero. La ancianidad es el "recuerdo de la precariedad y de la fragilidad de la condición humana (Le Bretón, 2002: 142). El

[82] En *La decadencia de Occidente*, Oswald Spengler (1918) se refiere concretamente a Europa Occidental como heredera de la cultura helénica y del mundo romano cristiano. Sin embargo, Samir Amin, en su libro *Eurocentrismo* (1989: 26-34), y Enrique Dussel, en el artículo "Europa, modernidad y eurocentrismo" (2000: 41-47), aclaran que el origen del Occidente europeo debe buscarse en el mundo de Oriente, cuyas influencias llegarían luego a Grecia. Afirman que oponer el pensamiento griego (occidental) al de Mesopotamia, Egipto y Persia (Oriente) es un invento ideológico romántico de fines del siglo XVIII, configurado por el eurocentrismo. Finalmente, Jean Ziegler, en *El odio a Occidente* (2010), comenta que el Occidente europeo "se volvió euroatlántico con el "descubrimiento" de América" (p.37) y que Fernand Braudel en sus conferencias insistía en definir a Occidente como el capitalismo (p. 38).

asunto de reflexión es el desplazamiento de esa realidad "tan carnal" e (im)propia a los extramuros de lo indeseable y descartable. La crítica se dirige sobre los mecanismos metafísicos que, en la historia del pensamiento occidental, constituyeron idealidades mitificadas como único criterio de humanidad. Y esta idealidad, por supuesto, no envejece ni perece.

Lo relevante –y en esto se ha insistido bastante– es que el cuerpo quedó sujetado, enmudecido, amordazado y subordinado (Torras, 2012: 112) a la abstracta razón o a la sagrada alma, artilugios trascendentales fetichizados para explicar los elementos típicamente humanos y cualidades fundamentales del proceso civilizatorio[83]. Desde el siglo XVII, el racionalismo cartesiano posicionó "el carácter racional del sujeto y de la conciencia, y que otorgó al pensamiento un lugar protagónico en la condición humana" (González, 2012, p. 12). No obstante, esta materia deleznable y sobrante, a pesar de estar inevitablemente sometida al poder, no podía ser excluida del todo (Moraña, 2021: 12), pues la lógica oposicional de los dualismos requiere del accidente para afirmar la sustancia. El moldeamiento, normatización y normalización del Sujeto, en tanto entidad trascendental constitutiva de la plenitud humana indica la imposibilidad de suprimir el cuerpo, aunque exija su modificación. La transformación del cuerpo lo convierte, como dice Meri Torras (2012), en una "presencia ausente". Las fronteras entre la exterioridad contingente y desagradable y la interioridad inmutable e ideal se hacen difusas. Las polaridades se escurren y fluyen en la cualidad relacional, múltiple y multifacética de la corporeidad. La insistencia en esta separación tiene hondas raíces en el pensamiento occidental con Parménides, Platón y Plotino, que luego se impondrá como estrategia ideológica del eurocentrismo. Hoy en día es innegable reconocer el emplazamiento de la

[83] El proceso de civilización se caracteriza, entro otras cosas, por configurar procedimientos para someter y aislar el cuerpo. Civilizar el cuerpo es *separarlo* de su condición natural/bárbara/salvaje, es decir, *terrenal* (Arendt, 2005a: 39). En la Europa posmedieval, las actitudes sociales, el vestido y la manera de comer asumirán, entre otras, la función de técnicas civilizatorias para distanciar el cuerpo de la naturaleza, concebida como el hábitat de la animalidad. La limpieza, los hábitos de higiene y los buenos modales serán muestras del cuerpo domesticado/civilizado. La suciedad expresará la cercanía del cuerpo con la naturaleza, a través de prácticas como la expulsión de los vientos corporales o rascarse en público. Para mostrar estás escisiones, Norbert Elías en *El proceso de civilización* (1987) transcribe varios fragmentos de "Las Reglas de Decoro y Civilidad Cristiana de La Salle", texto francés de 1729. El texto afirma que es una "gran falta de educación dar salida a los vientos del cuerpo, ya sea por arriba o por abajo, aunque no se haga ruido alguno, cuando se está en compañía y es una gran vergüenza e indecencia hacerlo de manera que los demás puedan escucharlo". Luego, se hace énfasis en que "debe evitarse [...] tocar con la mano desnuda aquellas partes del cuerpo que no están descubiertas de ordinario; y si resulta obligado a tocarlas, que sean con mucha precaución. Es conveniente acostumbrarse a sufrir las incomodidades pequeñas sin revolverse, frotarse o rascarse" (p. 173). Civilizar también requería utilizar un lenguaje separado de la naturaleza (de los objetos naturales y concretos), en favor de otro abstracto dominado por la racionalidad científico-técnica y expresada por la matematización del mundo (Wallerstein, 1996). Este será uno de los símbolos predilectos para demostrar el nivel de civilización de un cuerpo (Castro-Gómez, 2010: 189-192).

materialidad en, por ejemplo, la centralidad de las luchas políticas y culturales por el reconocimiento de sectores y comunidades históricamente excluidas. Por ahora nos limitaremos a mostrar dos ejemplos que fracturan esta pretendida separación.

En primer lugar, como lo mostró Foucault, la domesticación del cuerpo (individual y social) para promover modos de subjetivación articulados a las necesidades productivas fue el objetivo de la anatomopolítica, la biopolítica y el biopoder. La tesis de que "el poder no es positivo ni negativo, sino productivo" es una frase que se dirige, sobre todo, a poner en funcionamiento una fábrica de cuerpos normales (Morey, 1983: 290). Un caso extremo y catastrófico que, en vez de buscar incrementar la productividad, se especializó en la supresión total de la potencia del cuerpo, es mencionada por Roberto Esposito en el texto referenciado más arriba. Allí propone que "la reducción de la vida humana a su desnudo marco biológico", efectuado por el nazismo, fracturó "el nexo entre razón y cuerpo" (2011: 57) que se había logrado con la categoría de persona. Ahora bien, es claro que aquella ruptura fue posible gracias a una serie de procedimientos altamente racionales sobre cuerpos que fueron asumidos como residuales. Sin embargo, nos parece que no debemos pasar por alto otro asunto que "estaba en juego": el interés que tenía el proyecto nazi por demostrar el *vaciamiento* constitutivo del otro. Se requería la *fabricación* de materialidades corporales que se caracterizaran por el ausentismo de la cualidad inmaterial y, por tanto, desprovistos de humanidad. Esta certeza era necesaria para corroborar su *negatividad* y, por tanto, aplicar el exterminio (pp. 15-16). Este régimen necropolítico se expuso como una forma de poder soberano fundamentado por el "derecho de matar" (Mbembe, 2011: 21).

En todo caso, la Razón, presentada como abstracta y deslocalizada, siempre ha funcionado encarnadamente. Por ejemplo, la *Metafísica* de Aristóteles y *La fenomenología del espíritu* de Hegel explicitan que la percepción a través de los sentidos funge como proto-posibilidad de todo pensamiento filosófico. Y el mismo Descartes se interesaba por dietas que garantizaran la salud del cuerpo como condición para satisfacer "el apetito de la razón" (Torras, 2012: 108). El racionalista no dejaba dudas sobre su interés por un cuerpo sano, cuando afirmaba que "la conservación de la salud ha sido desde siempre el objetivo principal de mis estudios" (Descartes, cit. en García Rodríguez, 2017: 149). Con la llegada de la fenomenología de Merleau-Ponty, el cuerpo deja de ser un receptor o emisor pasivo de "datos" aislado de su experiencia existencial. Ahora, el cuerpo está volcado a "sentir el mundo" y a prestar atención al medio. El cuerpo *es* "interactuante, condición que permite articular aspectos naturales y culturales, integrar en

la experiencia relaciones intersubjetivas y adscripciones espacio-temporales" (Moraña, 2021: 66). Más allá del debate sobre la participación del cuerpo en la actividad epistemológica, esta fenomenología deja en evidencia que la razón puede funcionar gracias a sus "otros", tales como la conciencia y la lógica de nuestros actos, pero también la irracionalidad, los afectos, intuiciones, instintos y deseos (p. 72). Aupada desde la trinchera del feminismo cultural, Linda Alcoff (1999) reclama la necesidad de volver a la fenomenología de Merleau-Ponty, con el fin de reconocer el papel de la experiencia y la percepción en el conocimiento frente al excesivo reduccionismo discursivo del posestructuralismo (p. 123). Tal vez, la cercanía indiscutible entre la razón y el cuerpo encuentre en el tejido ritualizado de la vida cotidiana el mejor ejemplo de su relación (Le Bretón, 2002: 92; Reguillo, 2000).

En segundo lugar, nos encontramos con la mediación del cuerpo para "intervenir sobre la inmaterialidad espiritual, o descifrarla, iluminarla, reconocer su determinismo *natural*, poder enmendarlo si se juzga conveniente" (Torras, 2012: 108). En su pesquisa relacional, Torras subraya que el cuerpo, desde hace tiempo, ha ofrecido señales y signos para ser interpretados y traducidos, por especialistas científicos o seudocientíficos matriculados en el discurso médico del siglo XIX: el dispositivo para producir y mantener cuerpos sanos (Pedraza, 2004) y el saber oficial sobre el cuerpo (Le Bretón, 2002). Este es el caso de la fisiognomía, de la antropología criminal de Lombroso o de los estudios sobre la histeria de Charcot, sin dejar de mencionar, a nivel literario, las lecciones de anatomía moral de Paul Bourget (Zuluaga, 212: 74). En la mayoría de estos discursos subyace un positivismo desbordado que concebía las expresiones faciales y los atributos corporales como medios para conocer el carácter, la personalidad y el temperamento de las personas, así como las *causas* (ubicadas en la inmaterialidad) de la criminalidad, la locura y otros "desordenes" neurológicos.

Este trabajo exegético sobre el cuerpo para diagnosticar las enfermedades inasibles (de la mente, del alma o de ambos) quedó reservado a la psicología, un discurso a medio camino entre la ciencia médica y las ciencias sociales (Wallerstein, 1996: 30-31), del que se desprendió, por ejemplo, la categoría de enfermedad mental. El tratamiento convencional de estas patologías, como se sabe, fue la reclusión y el ostracismo de estos enfermos, no del cuerpo sino de la mente, en centros direccionados por la naciente especialidad médica de la psiquiatría. Estos cuerpos averiados "por dentro" debían ser examinados "desde fuera", siguiendo la premisa de Comte de que "el ojo no puede verse a sí mismo". Ante la presencia de estos cuerpos "incorregibles", el dispositivo escolar se

convirtió en el espacio anatomo y biopolítico ideal para anticiparse a la incorrección o, mejor, para corregir tempranamente la emergencia inesperada de los "impulsos" que corroían la interioridad abstracta y la exterioridad concreta del sujeto (Follari, 2006). El régimen de disciplinamiento y las instituciones de encierro (prisión, sanatorio y escuela) estudiadas por Foucault llevan consigo la preocupación de aquellos cuerpos anormales, anómalos y monstruosos. El problema era, por supuesto, que los cuerpos indeseables eran peligro para el orden social, pero también constataban que dentro del mismo cuerpo podían habitan otros cuerpos que se rebelaban ante el poder de la normalización y revelaban la profundidad de la condición humana.

En un registro análogo Pedro Adrián Zuluaga (2012), en *Literatura, enfermedad y poder en Colombia 1896-1935*, reflexiona, a través de la literatura, sobre la enfermedad y su relación con el poder a la luz del debate modernidad/premodernidad producido entre los siglos XIX y XX en Colombia[84]. En sintonía con Susan Sontag (2003), el autor concibe el discurso de la ciencia moderna como una fábrica de metáforas narrativas que participan en la legitimación de la verdad y otorgan sentido a los presupuestos científicos. El cuerpo enfermo, en el advenimiento del siglo XX, representaba una impugnación a las "victoriosas" ideas de la modernización. A su vez, el progreso, a través de discursos y prácticas como la higiene, la asepsia y la urbanidad, era la representación del "espíritu absoluto", al decir de Hegel, aquella fuerza que debía conducir el destino de la nación hacía la civilización. El cuerpo enfermo, en cambio, representaba la carencia de vitalidad (inmaterial) y una potencial amenaza para el cuerpo nacional. La barbarie (premoderna) es la metáfora de la enfermedad y la salud el síntoma de la civilización (moderna). En esta época, la sífilis, la tuberculosis, la lepra y la homosexualidad mostraban cuerpos indeseable para con-vivir con el resto de la comunidad e indeseados para permanecer en el mismo camino con la colectividad que se dirigía, indefectiblemente, hacia el progreso. Tanto la enfermedad como la salud son edificadas por discursos metaforizados, cuyos significados responden ideológicamente a prácticas políticas.

No obstante, el objetivo de Meri Torras (2007, 2012, 2021) no es simplemente señalar la permeabilidad de las fronteras entre el cuerpo y la mente o el alma. Su propuesta

[84] Las novelas analizadas por Zuluaga son *De sobremesa* (publicada originalmente en 1925), de José Asunción Silva (1865-1896); *Amelia* (1924), de Guillermo Franky; y *El criminal* (1935), de José Antonio Osorio Lizarazo. En la primera, el protagonista adolecía del "mal de siglo" propio de los artistas incomprendidos por una sociedad entusiasmada con la ciencia y el progreso, finales del siglo XIX. Por otra parte, Amelia padece la lepra e Higinio González "el criminal" contrae la sífilis, enfermedad que acompañó al mismo Lizarazo durante casi la mitad de su vida.

gira en torno a lo que posibilitan los signos, códigos y significados inscritos en el cuerpo para establecer sus marcos de legibilidad (2007: 12). Se trata de pensar el cuerpo como un texto y, de esta forma, trasladar su estatuto ontológico subsidiario de un absoluto ideal hacia los terrenos de la contingencia y la indeterminación. En tanto texto inserto en una matriz discursiva anclada en la cultura, los significados del cuerpo son inagotables y polisémicos. El cuerpo como texto toma la forma de un significante vacío, cuya identidad, siempre movediza y transitoria, viene condicionada por la desidentificación permanente o, en otras palabras, sin un cierre ni sutura definitiva (2012: 113). El cuerpo (texto) es una materialidad abierta e inconclusa que se deshace y rehace en el contacto y la imbricación con el mundo. Los defectos, efectos y afectos de los cuerpos, además de configurarse como categorías de análisis literario, plantean una comprensión del cuerpo como el resultado una articulación discursiva en condiciones relacionales de intertextualidad. El cuerpo *es* en tanto se interpreta (Torras, 2021: 46), pues en su incompletud y apertura se encuentra, precisamente, la fuente de significados que lo acompañan. Los significados residen en el texto/cuerpo pero pueden salir fuera de él como ocupantes transitorios de un "no-lugar" que transmuta y se trasmuta a sí mismo en cada contacto (contagio) con otro cuerpo. La propiedad corporal del texto afecta y altera sentidos y percepciones, pero también es alterado y afectado, lo que resulta en una relación de alteridad (Torras, 2021: 50), una dimensión est/ética que trasgrede los marcos kantianos de la belleza para enfocarse en las profundidades de la sensibilidad y el deseo (Valéry, 1990).

Esta distorsión/difuminación de las barreras entre lo material y lo simbólico nos pone en el plano de una forma de representación plagada de opacidades, silencios y contradicciones. La implicación política y ética del cuerpo-texto no es menor. Si el cuerpo no está determinado ni existen posiciones fijas, no hay certidumbres ni verdades que no puedan ser subvertidas. Rasgando en la perspectiva política y filosófica de la que hemos echado mano, diremos que la violencia surge en el momento en que se pretende fijar y determinar el lugar, la función y el fin del cuerpo, esto es, la identidad. La violencia surge cuando el texto-cuerpo se convierte en una morada (del ser), como dijera Heidegger, que protege (su ser) y se repliega en "afectos inmunitarios" (Quintana, 2021). La violencia sería el efecto de rechazo del cuerpo que se des/afecta ante la posibilidad de ser alterado (y afectado) por fuerzas incontrolables. Acaso la lucha por la dignidad humana, como lo enseñó Pico de la Mirandola (2010) en su "discurso sobre la dignidad del hombre", sea, "mantener y defender nuestra "naturaleza indefinida [sin] un lugar determinado, ni un aspecto propio, ni una prerrogativa peculiar" (p. 4). La relación entre crueldad, violencia

y cuerpo nos lleva a la categoría de vulnerabilidad y su doble connotación: como vehículo de amplificación del "horrorismo" o expresión de procesos de vulnerabilización y como manifestación de la experiencia humana.

2.6. Cuerpo y violencia

Nos dice Mabel Moraña que la violencia que *entra y atraviesa* un cuerpo:

> […] destruye al yo, lo abre a la experiencia límite de la abyección […] Las narrativas de la violencia juegan incansablemente con el límite, colocando al sujeto ante el peligro de su disolución: el individuo frente a la potencialidad de su cadáver. Formas extremas del cuerpo (vida/muerte), entre las cuales se sitúan todas las modalidades intermedias (cuerpo herido, sufriente, torturado, mutilado, desmembrado, enajenado, transustanciado), crean un espectro de posibilidades que quiebran la estabilidad del sistema emocional y amenazan la salud afectiva de la comunidad. (2021: 203)

Las prácticas de violencia en sus formas más extrema tienen la capacidad para dilatar los límites de la vida y del cuerpo hasta la posibilidad de su eliminación. De esta forma, sacuden el sentido común, paralizan el lenguaje y plantean el desafío de "pensar lo impensable" (Arendt, 2005b: 14). Lo cierto es que no hay violencia sin cuerpo ni fuera de él, ya que los efectos materiales y simbólicos de las prácticas de violencia atraviesan, alteran y modifican los esquemas de significado y percepción de la realidad. La violencia es una práctica que tiene en la materialidad corporal su condición de posibilidad, siempre situada en el orden de la experiencia (epistémica, simbólica, cultural, etc.), y que, por tanto, modula, dirige y altera las relaciones sociales. En tanto verbo, las prácticas de violencia encuentran sentido, significado y referencia en la experiencia de los cuerpos. Como sustantivo, la violencia, indistintamente de su adjetivación y procedencia, implica y atraviesa la dimensión corporal de la existencia, siendo la conflictividad humana la fuente de contingencia necesaria para desembocar en prácticas violentas. Debido a la conflictividad e inestabilidad inherentes a toda comunidad política, la violencia será una posibilidad latente, por lo que debemos aclarar que al referirnos al cuerpo en su singularidad, no excluimos ni distinguimos sus formas plurales. Su efectividad primaria y más profunda implica acciones desde y sobre los cuerpos, lo que nos lleva a reconocer que, en términos de violencia, "el cuerpo funge a la vez como herramienta y como arma" (Bonilla, 2010: 34). El cuerpo violentado es extraído de la dimensión relacional y puesto

en un lugar de tensión, en el umbral de la vida negada. “Aunque los actos de violencia son puntuales, la temporalidad de la violencia suele ser duradera y, en gran medida, indeterminada” (Moraña, 2021: 201).

La novela *Lo que no tiene nombre* (2017), de Piedad Bonnet, narra esa temporalidad inasible provocada por acciones fulminantes y concretas. La narradora acepta que la muerte causada por el suicidio de su hijo es el efecto radical del acto violento –en este caso contra el propio cuerpo– así como la imposibilidad de la reparación o reversión de la acción: “‘Daniel se mató’” sólo quiere decir eso, sólo señala un suceso irreversible en el tiempo y el espacio, que nadie puede cambiar con una metáfora o con un relato diferente”. El acontecimiento violento es impenetrable pero también es ineludible. El dolor inicial aún no se ha hecho duelo y es inenarrable, por lo que las palabras deberán buscarse en la memoria: “y aunque sé que mi lengua jamás podrá dar testimonio de lo que está más allá del lenguaje, hoy vuelvo tercamente a lidiar con las palabras para tratar de bucear en el fondo de su muerte, de sacudir el agua empozada” (Bonnet, 2017: 18). La acción de violentar o ser violentado altera, en primer lugar, la dimensión sensible de la existencia inscrita en el cuerpo. Alterar, en tanto acción que hace aparecer “otro(s)” al *afectar* al cuerpo violentado –individual–, lo trasmuta y desplaza; pero también altera al cuerpo social. En la relación violencia-literatura, Mabel Moraña (2021) comprende la violencia como una “caja de pandora [que] explora las ilimitadas modalidades de ritualización, sacrificio, mutilación y martirio” (p. 203).

Después de haber estado *expuesto* a una jaula llena de ratas hambrientas, el miedo provocado por la tortura modificó radicalmente a Winston Smith, el protagonista de *1984*. Tras este suceso, él estaba seguro de que “sí podían penetrar en uno”. Era tal el vaciamiento de la voluntad que luego de la experiencia “algo moría en el interior de la persona; algo se abrasaba, se *cauterizaba*” (1949/2011: 208). De otra parte, en la *Novela de ajedrez* (1942), de Stefan Zweig, el Dr. B narra su experiencia como reo nazi. Debido a que podía suministrar información valiosa, en lugar de ser enviado a un campo de concentración, lo confinaron a una habitación de hotel. El objetivo no era proporcionar intimidad y una vida más cómoda, sino *aislarlo* del mundo exterior. “No nos hacían nada, se limitaron a situarnos en el vacío absoluto y nada produce una presión tan grande sobre el alma humana como el vacío” (Zweig, 1942/2019: 54). Y en la novela *Sin novedad en el frente* el joven prusiano convertido en soldado sabe, como todos, que la guerra está perdida, por lo que la orden de continuar en ella produce desolación y dolor.

> Jamás se han soportado más silenciosos dolores cuando llega el momento de partir hacia el frente [...] Jamás la vida del frente ha sido tan amarga ni tan dolorosa como en las horas de fuego, entonces, cuando con los rostros lívidos bajo el barro, las manos se crispan en un solo: «¡No! ¡No! ¡Ahora que está terminando, no! ¡Ahora no!». (Remarque, 1929/1967: 181)

Una de las novelas pioneras de la "novela de la Violencia"[85] en Colombia es *Viento Seco*, de Daniel Caicedo, publicada en 1953. Según el escritor William Ospina (2013), esta novela tiene la capacidad de mostrarle el infierno al lector. "En las primeras ocho páginas uno ya ha visto el infierno. Y faltan todavía sesenta […] Da miedo leer las otras sesenta páginas. Pero debe dar más miedo no leerlas" (Párr. 1). El militante liberal Antonio Gallardo, protagonista de la novela, perdió a toda su familia por la violencia de las bandas conservadoras. Sus padres fueron incinerados, su hija de cinco años murió luego de ser violada, y su esposa, Marcela, fue asesinada de un tiro en la cabeza. La familia Gallardo es puesta como ejemplo de la violencia ejercida por el gobierno conservador contra el pueblo liberal en el Valle del Cauca durante los años cincuenta del siglo XX; pero también como una justificación de la violencia política que tuvo lugar en el nudo del siglo XX. ¿Qué le quedaba a Antonio? Sin tiempo para guardar duelo y agobiado por su desorientación no encuentra más opción que el "fuego interior de la venganza y del odio, con esa energía que templa los nervios como cordajes e hincha las velas de la voluntad" (Caicedo, 1953: 48). A su vez, Laura Restrepo en *Delirio* (2004) expone diáfanamente el recorrido traumático de Agustina al descubrir que toda su vida ha sido una farsa y que los valores y las riquezas familiares estaban sostenidas sobre la mentira, la falsedad y el crimen. Se trata de una narración que, aunque esconda la sangre producida por las violencias, muestra también cuerpos vulnerables y vulnerados. La novela se ocupa de los efectos corporales de las verdades/mentiras familiares.

> Supe que había sucedido algo irreparable en el momento en que un hombre me abrió la puerta de esa habitación de hotel y vi a mi mujer sentada al fondo, mirando por la ventana de muy extraña manera [...] me fui de la ciudad un miércoles, la dejé pintando de verde las paredes del apartamento y el domingo siguiente, a mi regreso, la encontré en un hotel,

[85] Se refiere a las novelas escritas entre los años cuarenta y sesenta del siglo XX, que abordan el fenómeno de la violencia política en Colombia (época de la "La Violencia"). En un primer momento, estas novelas se van a caracterizar por la falta de distancia frente al hecho histórico, su carácter testimonial y su interés de denuncia, lo que pondrá en duda su valor estético (García Márquez, 2014). Aquí encontramos novelas como *Viento seco* (1953), de Daniel Caicedo, o *El monstruo* (1955), de Carlos Pareja. En un segundo momento, las novelas reelaborarán el fenómeno social e histórico con mayor profundidad poética (Escobar, 2000; Osorio, 2006; Restrepo, 2015). En este segundo grupo se encuentran novelas como *El coronel no tiene quien le escriba* (1958) y *La mala hora* (1960), de Gabriel García Márquez.

> al norte de la ciudad, transformada en un ser aterrado y aterrador al que apenas reconozco. (Restrepo, 2004: 11)

La torcedura que produce la violencia en la subjetividad y el cuerpo afecta tanto a la víctima como al victimario. En *Crimen y Castigo* (1866/1985), Rodión Raskólnikov enfermó en cuerpo y mente luego de asesinar a la vieja usurera. Y en *La virgen de los sicarios* y *Rosario Tijeras*, los jóvenes sicarios deben insensibilizarse y desvalorizar la vida frente a la muerte, como mecanismos inmunitarios para poder continuar con su trabajo de asesinar por encargo. Campo Elías Delgado, el perpetrador de la masacre de Pozzeto en 1986 y protagonista de la novela *Satanás*. Cuando asesina a su primera víctima, una joven de 15 años, expresa "la sensación de felicidad" (Mendoza, cit. en Jaramillo, 2005: 94). De otra parte, las relaciones violentas en situaciones extremas están atravesadas por la incertidumbre y la tensión, lo que nos lleva a trascender la mirada binaria de víctima/victimario para comprender que este último también suprime para sí las prácticas de libertad. Se trata de aceptar que ambos pisan fronteras movedizas. Lo anterior nos lleva a descubrir de la mano de Todorov (2010) que, a fin de cuentas, "los grandes criminales de la historia son humanos como nosotros [y este] es uno de los mecanismos que permite acercarnos a ellos" (p. 283). Con una mirada similar, Primo Levi en *Los hundidos y los salvados* (1989) se refiere a "la zona gris" como una metáfora cartográfica de aquellos eventos en el Holocausto en los que el "nosotros" y el "ellos" se difuminaba y emergían las medias tintas, las zonas grises[86] (p. 32-33). La complejidad de las situaciones violentas hace perceptible que algunas víctimas devengan victimarios y que algunos victimarios se pongan al lado de las víctimas. En los *Lager* (campos de prisioneros), nos dice Levi, la confianza y el compañerismo desaparecían, pues el "enemigo" podía estar "entre nosotros". Esto sucedía cuando algunos judíos, llevados por el límite de las circunstancias y el miedo a perder la vida, se aliaban con las SS para

[86] En Colombia, un ejemplo de estas *zonas grises* lo podemos encontrar en la figura del sicario, aquellos jóvenes pobres y sin oportunidades que se convirtieron en asesinos a sueldo para alimentar la guerra y la violencia promovida por sectores tan criminales, como poderosos. Escribir desde la subjetividad del sicario y modificar los lugares comunes de buenos y malos en el conflicto colombiano son algunos de los objetivos de Alonso Salazar en *No nacimos pa´ semilla* (2012). Este es un libro a medio camino entre la literatura testimonial y narrativa. En la Presentación del texto, el autor hace las siguientes precisiones: "La violencia es una parte de la realidad de Medellín. Vivimos en una ciudad en guerra. Una guerra donde intervienen muchos poderes y donde los protagonistas son los jóvenes. Ellos son los que matan y mueren [...] Este trabajo presenta la voz propia de algunos de los protagonistas de la violencia que hoy padecemos. Los relatos fueron elaborados teniendo como base una serie de entrevistas realizadas en el año 1989 e inicios de 1990". Al igual que el sicario, el combatiente (joven guerrero enviado al frente por el ejército, paramilitares y la insurgencia) es otra figura que visibiliza la complejidad del conflicto armado colombiano.

transformarse en “prisioneros privilegiados” (p. 36) útiles para ejercer el control en los guetos y en los campos de exterminio.

Lo que muestran estos ejemplos arbitrarios y azarosos, provenientes de la literatura y de otros linderos discursivos, es la mutabilidad de la subjetividad y la alteración de los cuerpos que *ejercen y sufren* la(s) prácticas de violencia(s). Al igual que las prácticas de cuidado, las de violencia delinean, sedimentan y trazan, pero también subvierten y dislocan modos de subjetividad. Los sujetos se moldean a través de prácticas de “afecto, cuidado y dependencia” (Quintana, 2020: 47), pero también de despojo, desposesión y sometimiento, esto es, de violencia. Los discursos y prácticas de la violencia operan como *poiesis* de corporalidades y subjetividades; es decir, funciona como *modo de subjetivación*. Sin embargo, emerge la paradoja evidente: el cuerpo que es violentado se subjetiva a partir de la negación de las prácticas de libertad. La crueldad de la violencia produce un tipo de sujeto separado “del lenguaje, transformándolo de un hablante en un viviente” (Rivera Garza, 2013: 22), o si se quiere, subjetivados y disciplinados, para “transmutar lo vivo y su vitalidad en cosas” (Segato, 2018: 11). Estas prácticas son puestas en evidencia a partir de los acontecimientos y las experiencias que siempre se inscriben en la corporalidad. Las imágenes de los cuerpos aterrorizados y atormentados nos llevan a reconocer que el terror como el horror, además de ser características propias de las prácticas violentas más crueles, se manifiestan, en primer lugar, a nivel corporal, sea como miedo, deseo de huida, colapso o parálisis (Cavarero, 2014: 19-25).

“No puedo respirar” fueron las palabras que George Floyd pronunció en reiteradas ocasiones antes de morir asfixiado por el policía Derek Chauvin, el 25 de mayo del 2020 en Minneapolis. Y el 8 de septiembre del mismo año Javier Ordoñez repitió en múltiples ocasiones “Por favor, no más, me ahogo”, mientras los policías Damián Rodríguez y Juan Lloreda lo agredían y torturaban con pistolas táser (artefacto emisor de pulsos eléctricos que inmovilizan el cuerpo). Javier falleció horas después. La violencia, en tanto práctica de inscripción, deja huellas y marcas corporales que rebasan las cicatrices o las mutilaciones visibles del daño físico para perforar la potencia de la memoria, la voluntad, el lenguaje y el deseo. “Lo que ‘recuerda’ el cuerpo es bien recordado” (Scarry en Moraña, 2021: 201), aunque ese recuerdo fijado por el dolor se resista “a la lengua y a la comunicación” (Scarry en Ahmed, 2015: 50). Los impactos de la violencia trascienden la singularidad de los cuerpos violentados para producir efectos en su entorno social. Al

asesinato de Floyd le sucedió la exigencia de justicia del "Black Lives Matter"[87] y el Centro de Atención Inmediata (CAI) de la policía al que fue llevado Javier Ordoñez fue incendiado y saqueado por la comunidad. Esa misma noche en Bogotá y el municipio aledaño de Soacha 80 centros policiales fueron atacados por la ciudadanía. La policía intervino asesinando a 13 personas e hiriendo a otras 305. En ambos casos, el grito de rabia contra la brutalidad policial se transformó en acción política por la dignidad y contra el racismo (Quintana, 2021: 309-316).

La violencia es performativa cuando se introduce en el dominio público, cuya "expresividad ampulosa e hiperbólica […] escenifica la tormenta interior y la perturbación del entorno" (Moraña, 2021: 201). La performatividad de la violencia se produce con la relacionalidad de los cuerpos, lo que produce un desplazamiento hacía la excentricidad y la mediación. El principio material de la violencia implica contacto, percepción, afectos y efectos sobre algo o alguien que está más allá del cuerpo. "En el lado exterior de la piel hay un mundo: otros cuerpos, objetos, naturaleza, espacios [...] hay un tiempo que flota y en el que flotamos" (p. 13). Las prácticas de la violencia engendran prácticas de defensa e insubordinación, pero no en el sentido hobbesiano de la guerra entre todos, sino como afirmación de la voluntad y la indeterminación (Nietzsche, 2000). Frente al intento por otorgarle un lugar al cuerpo e inmovilizarlo, disminuir su potencia mediante el encadenamiento, el dolor o el miedo y, atendiendo al *conatus* de Spinoza, el cuerpo *persevera* en su ser. Mientras que el sujeto es producto de la ley (está sujeto a la ley), como señalaba Benjamin (2001), el cuerpo se reclama como ingobernable; es interioridad que se hace y rehace en el afuera; es una materialidad que cobra sentido como construcción social y proyecto político. El cuerpo deviene frontera y transita por ella, pero también es lugar de apuntalamiento de identidades y agenciamientos. Ya nos lo dijo Machado: "El ojo que ves no es/ ojo porque tú lo veas;/ es ojo porque te ve/ Mas busca en tu espejo al otro,/ al otro que va contigo".

La violencia es un ensamblaje de prácticas y discursos corporales/corporeizadas que, fundamentadas en relaciones de producción[88] y prácticas culturales antagónicas, resultan

[87] El 13 de julio de 2013, la activista y escritora Alicia Garza publicó en su perfil de redes sociales la frase "black people. I love you. I love us. Our lives matter", tras la absolución de George Zimmerman por la muerte del jóven afroamericano Trayvon Martin, en Florida. La activista y artista, Patrisse Marie Cullors-Brignac, lo convirtió acto seguido en un *hashtag* que pronto ganó popularidad. El movimiento saltó de las redes sociales a las calles un año después con el asesinato de Michael Brown a manos de un policía blanco.
[88] Utilizamos el concepto de relaciones sociales de producción (Engels, 1877/1974; Marx, 1967/1990), para indicar la producción, circulación y distribución no de mercancías, sino de los *significados y las identidades* que emergen de las prácticas culturales (Rojas, 2001; Rueda, 2005, 2011; Castro-Gómez, 2004).

en múltiples formas de sometimiento y dominación de unos cuerpos sobre otros. Esto resulta interesante cuando lo relacionamos con la estela dejada por Walter Benjamin y el llamado a no reducir la violencia –y sus prácticas– a la relación (victima/victimario) o a los actos empíricos de crueldad. Precisamente en la relación tripartita de cuerpo/violencia/ley nos encontramos ante el funcionamiento de un "sistema" legal que se inscribe e interviene en la corporalidad "interceptando, interviniendo sus propósitos inconscientes y generando un solo propósito: el sometimiento a la regla, a la ley" (De la Escalera, 2019: 20). Como Arendt, Benjamin presta especial atención a la violencia ejercida por el Estado, lo que nos permite visibilizar la relación de la violencia con la propiedad (capitalismo) y el patriarcado (Federici, 2010). Desde la deconstrucción de Derrida, la violencia es un ejercicio de la ley pero, a su vez, la ley es un ejercicio de violencia. La constitución del sujeto (individual) jurídico es, por tanto, una expresión de la violencia menos escatológica y voraz para acercarse más a un dispositivo de subjetivación. En este punto, la violencia es "configuradora más que destructiva, modela los cuerpos además de dar unidad y afirmación a la figura del sujeto del derecho, en la práctica jurídica, pero sobre todo en los discursos jurídicos que se dirigen, produciéndolo, a un sujeto individual, excluyendo lo colectivo" (De la Escalera, 2019: 23).

Asimismo, las prácticas de violencia y su impacto sobre el cuerpo deben ser comprendidas atendiendo a la matriz de saber/poder de la época que las engendra, lo que nos lleva a concebirlas como prácticas históricas heterogéneas. Las formas de percepción y la interpretación de las experiencias corporales van "inscribiéndose en la historia en relación directa con los cambios que se registran en las convenciones sociales, las costumbres o las formas de vida" (Moraña, 2021: 17). Sea por el filtro turbulento de la episteme en un registro posestructuralista o citando la rigidez del modo de producción en clave marxista, ambos conceptos nos enseñan lo que se puede o no hacer y decir en un momento concreto, pero además muestran las maneras establecidas y proyectadas de habitar e imaginar el cuerpo. El cuerpo como articulación discursiva para Foucault, o el ser genérico para Marx, llevan consigo las cambiantes historicidades gramaticales de los cuerpos. El esclavismo de Roma no buscaba los mismos efectos que el practicado durante la colonización de América; las formas de miedo y tortura que defendía Torquemada no obedecían a los mismos patrones morales que movilizaban a Adolf Eichmann para enviar población judía a Auschwitz; y el genocidio actual del Estado de Israel contra el pueblo palestino no puede ser pensado con las mismas categorías utilizadas para comprender los genocidios de los imperios europeos sobre África, durante el siglo XIX. En todo caso, le

debemos a la poderosa herencia aristotélica y tomista –producto de la hegemonía de la racionalidad oposicional– la comprensión, tan comúnmente aceptada, de la violencia como una acción contra la voluntad con intensa connotación negativa[89].

Nuestro contexto está trazado por la violencia política en Colombia, a la que queremos acercarnos desde representaciones estéticas provenientes de la poesía y la novela. Dicho contexto se compone, en primer lugar, de los cuerpos violentados en medio de una atmosfera bélica inclemente y a la vez tolerable. Aunque el repertorio de las prácticas violentas y la magnitud de sus impactos tenga, en muchos casos, efectos inmovilizadores causados por el dolor, el miedo y el horror, no ha paralizado la representación literaria ni se ha detenido en la acción mimética. Aunque la fuerza de la guerra persista en saquear y allanar, junto con territorios y cuerpos, la vitalidad del lenguaje (Donato, 2022), nos encontramos con un campo literario que se resiste al silencio. Dice Walter Benjamin en "El narrador" (2001) que la guerra tiene como uno de sus tantos efectos corporales el de enmudecer los cuerpos y empobrecer el intercambio de experiencias (p. 111), extinguiendo la capacidad narrativa de los grupos sociales. Sin embargo, a contrapelo de la tesis benjaminiana, en el caso colombiano la ficción literaria reciente que tematiza la(s) violencia(s) se presenta como un elemento prolífico, polifónico y multivocal del campo cultural (Cárdenas, 2018; Saldarriaga, 2022; Suarez, 2019). Ahora bien, esta circunstancialidad bélica, que a primera vista pudiera parecer única gracias a las dinámicas contextualizadas del conflicto armado colombiano, empuja las fronteras nacionales y nos lleva a realidades compartidas con otros países de América Latina.

En este sentido, en América Latina las violencias, como la precariedad y el extractivismo, se comparten. Esta dinámica ha sido objeto de análisis en la literatura y las

[89] En la *Física*, Aristóteles define la violencia como las acciones "antinaturales" infringidas a los cuerpos. "Todo movimiento es o por violencia o por naturaleza [...] el movimiento violento es contrario a la naturaleza" (1995: 139). La violencia como problema ético-político será expuesta en *Ética a Nicómaco* (2001) y posteriormente por Santo Tomás en *Summa Theológica* (1993), donde se traslada el asunto de la violencia a las acciones contra la voluntad. Mientras que "naturaleza" y "voluntad" denotan instancias interiores, esencialistas e intrínsecas, la violencia "procede de uno extrínseco" (p. 108) En *La Divina comedia* se muestran los cuerpos de pecadores atormentados por ejercer la violencia. Dante, acompañado de Virgilio, entra en el séptimo círculo del infierno "donde gimen los violentos". Sus cuerpos han sido clasificados, según el tipo de violencia que ejercieron en vida. En el primer recinto se encuentran los que "han cometido violencia contra la vida y los bienes del prójimo"; en el segundo "son atormentados los violentos contra sí mismos" y, en el tercer recinto "gimen los violentos contra Dios, contra la naturaleza y la sociedad" (Aligheri, 1958: 63-78). En todos los casos, la violencia es una acción contra un Otro, sea un cuerpo, una entidad trascendental divina o, en el caso del suicidio, contra el (im)propio cuerpo. En consecuencia, la violencia ha sido asociada a paradigmas morales (bueno/malo), o jurídicos (legal/ilegal) (Audi, 2004: 1015).

artes visuales latinoamericanas, abocadas a intervenir estéticamente sobre la precarización de la existencia. Alicia Montes y María Cristina Ares, en *Cuerpo y violencia. De la inermidad a la heterotopía* (2020), son claras en afirmar que la violencia del mundo imperial sobre el mundo colonial produce cuerpos prescindibles que son expuestos a "la crueldad y la colonización [son] necropolíticas ejercen sobre la vida escribiendo su lenguaje violento en la carne". La materialidad corporal cumple, de esta forma, una doble connotación: se expone como motivo central de la experiencia artística y como lugar de crítica de las "formas de vida que hoy parecen no merecer ser protegidas" (Ares y Montes, 2020: iii). En *Literatura y violencia en la narrativa latinoamericana reciente* (2015), Teresa Basile (2015) nos dice que en las formas de violencia extrema, la narración, en su intento por impugnar lo indecible, suspende toda referencialidad para convertirse en "pura corporalidad y energía […] desde esa lengua que balbucea" (p. 9). Este es el caso, por ejemplo, de Colombia y México, cuyos "cuerpos nacionales" enfrentan cotidianamente insondables niveles de crueldad.

De otra parte, la característica cruda/cruel de la realidad se amplifica cuando las narraciones se vuelcan a representar prácticas violentas que contienen la posibilidad latente de la muerte. Por ejemplo, Cristina Rivera Garza (2013) encuentra en *Pedro Paramo* una de las relaciones más diáfanas entre la escritura y la muerte. "Cómala [es] la gran necrópolis poblada de exmuertos" (p. 17), que prefigura, además, las vicisitudes de la realidad social mexicana actual marcada por la existencia de nuevas necrópolis (p. 18). Otra evidencia de esta condición *necroescritural* usada para delinear metafórica, simbólica y cifradamente los contextos de las violencias "nacionales" la podemos encontrar también en *Cien años de soledad.* Macondo es "la ciudad de los espejos (o espejismos) [...] era ya un pavoroso remolino de polvo y escombros centrifugado por la cólera del huracán bíblico" (2007: 288). Cuando el último Aureliano descubre que él es el último de los Buendía, Macondo está llegando a su final. Macondo y Cómala prefiguran topologías poéticas de lo imaginado que *dan cuenta* de las realidades violentas que viven las sociedades latinoamericanas. Cristina Rivera Garza habla desde una mexicanidad despedazada en donde el Estado ha perdido sus "entrañas". En su libro *Dolerse* (2015) nos dice que el lenguaje del dolor y la crueldad es un lenguaje *sobre* el cuerpo:

> El 14 de septiembre del 2011, despertamos de nueva cuenta con la imagen de dos cuerpos colgando de un puente. Un hombre; una mujer. Él, atado de las manos. Ella, de muñecas y tobillos. Justo como en otras tantas ocasiones, y como también lo notaron con cierto pudor en las notas del periódico, los cuerpos mostraban huellas de tortura. Del abdomen

de la mujer, abierto en tres puntos distintos, brotaban las entrañas. (Rivera Garza, 2015: 9)

Este relato nos deja frente a la desnudez del cuerpo y del lenguaje. La violencia tortura y fractura los cuerpos, pero también tuerce la escritura para exponerla al letargo de la claridad y lo explícito. Los cuerpos colgados no ofrecen referencialidad alguna, ni dejan decir nada. El relato está contenido en el espacio de la denotación directa, lo que cierra las vías de fuga, de desacomodo y de ambigüedad. Es una "escritura del desastre" (Blanchot, 1990) que desecha lo indescifrable, clausura la búsqueda de relaciones y desgarra el silencio (Blanchot, 1990: 15). Para Rivera, la imagen de los cuerpos colgados guarda consigo un –posible– despertar colectivo, como una potencial alarma que pudiera sacar los cuerpos de la pasividad del sueño –o de la realidad–. Sin embargo, el balanceo de los cuerpos amarrados, que podemos comparar con el movimiento pendular del reloj, anuncia que no sucederá nada más, pues cuerpos como estos se han visto "en otras tantas ocasiones". Esta repetición de las violencias, además de excluir la pluralidad humana, cierra la emergencia de lo aleatorio y contingente y suprime el acontecimiento político, esto es, la posibilidad del desacuerdo y el disenso.

Sin entrar en la complejidad de la repetición y en su relación con la diferencia –ya que, en realidad, cada repetición se deshace cuando aparece una nueva presentación, diferente de la anterior, para producir la emergencia de lo nuevo (Deleuze, 2002) –, me interesa hacer énfasis en la vulnerabilidad de los cuerpos precarios (o precarizados). Son vulnerables y precarios tanto los que han sido torturados y asesinados (los que cuelgan del puente) como los que observan, paralizados y distantes, la escena de *horror* (los que (no) despertaron). Vulnerabilidad, precariedad y horrorismo son categorías ineludibles a la hora de hablar de cuerpo y violencia.

2.7. Cuerpo y vulnerabilidad

Según la significación de cuerpo y realidad que hemos dispuesto en este trabajo, la condición de posibilidad de la realidad es su crueldad. A su vez, la condición de posibilidad de las prácticas de violencia yace en la exposición de la crueldad inscrita en la corporalidad. Por tanto, tenemos que lo cruel, además de constituir lo real, es el marcador semántico más significativo para referirnos a los cuerpos violentados. Entre mayor crueldad sobre el cuerpo, mayor será el nivel de violencia infringido sobre él. De

la cualidad cruel de la realidad no hay mucho que agregar, pues la red de relaciones que la conforman es –como hemos insistido desde la óptica de Rosset y la filosofía de la contingencia– azarosa, inestable y abierta, es decir, ontológicamente cruel. Sobre la crueldad de la violencia, en cambio, tenemos que la representación nos muestra cuerpos agredidos, adoloridos y ensangrentados que irrumpen y torsionan la realidad. La violencia como inscripción corporal nos lleva a la herida cuyo significado más directo indica que la piel ha sido perforada o cortada.

De igual forma, tomando en cuenta la performatividad del lenguaje y del cuerpo, la herida se relaciona con acciones o palabras –hirientes– o con ofensas y agravios –que hieren–. La herida como marca innegable de la violencia nos conduce a percibir cuerpos vulnerables. Etimológicamente, la vulnerabilidad es la posibilidad de que un cuerpo sea herido, lo que nos lleva a la posibilidad de que un cuerpo puede ser fácilmente herido y violentado. El cuerpo humano no se caracteriza por su capacidad de autodefensa, por lo que precisamos de extensiones del cuerpo como, el abrigo, los zapatos y demás prótesis que dan cuenta de nuestra humanidad frágil. Hablamos de dispositivos artificiales que configuran una anatomopolítica dirigida al mejoramiento de la existencia (Agamben, 2011a; Castro-Gómez, 2012; Foucault, 1990; Sloterdijk, 2012).

Pensar la violencia desde la vulnerabilidad nos permite acercarnos a debates de filosofía política que reinterpretan las posibilidades de una ética basada en la aceptación de la precariedad y la fragilidad como elementos constitutivos de la condición humana. Si la filosofía política de la contingencia se sostiene sobre la dimensión ontológica del antagonismo y el vacío constitutivo de la democracia, la vulnerabilidad es asumida como la condición ontológica de la existencia humana (Arendt, 2005a; Butler, 2009, 2010; Cavarero, 2014, 2019b; Quintana, 2020a). Estamos expuestos radicalmente a la posibilidad de la violencia y del daño porque coexistimos con otros, porque dependemos unos de otros. Esta manera de entender la ética no comprende la vulnerabilidad como una negatividad que es necesaria erradicar del sujeto, tal como lo sugiere una vertiente importante del sentido común, sino como la condición de posibilidad de toda relación política[90]. Desde esta perspectiva, la vulnerabilidad es la condición ontológica del sujeto

[90] Partir de la vulnerabilidad para pensar la política y la ética nos lleva a poner la vista sobre los cuerpos más expuestos a la vulnerabilidad. Ese es el objetivo de Adriana Cavarero con la categoría de *horrorismo*, como representación del mundo desde el cuerpo inerme. En el mismo sentido, Judith Butler alude a la *precariedad*. Sin embargo, debemos diferenciar esta "mirada desde los cuerpos vulnerables" de perspectivas como la de la Filosofía de la liberación de Enrique Dussel, cuyo punto de partida es "la negatividad de las víctimas". Sin pretender hacer un ejercicio comparativo exhaustivo entre estas propuestas, diremos, por ahora, que aunque todas son deudoras de Levinas, Cavarero y Butler entienden la

y la posibilidad del acontecimiento político. En resumidas cuentas, hay política porque somos vulnerables y porque el mundo en común está ensamblado sobre múltiples y desiguales niveles de precariedad de los que debemos hacernos cargo si queremos mitigar sus efectos más destructivos. El objetivo no puede ser otro que un enunciado paradójico, pues la tarea política emancipatoria no es la de suprimir, sino la de crear las condiciones que garanticen la permanencia del conflicto y de la vulnerabilidad.

Así vista, la vulnerabilidad es una potencia material y simbólica que moviliza la dimensión afectiva de la responsabilidad con el otro vulnerable –que también es uno mismo–, pero que rechaza la búsqueda de un paraíso sin contradicciones, exclusiones ni desacuerdos. El paradigma de la vulnerabilidad toma distancia a la hora de asumir la violencia como parte de un pasado deplorable o salvaje, pues esto es ontológicamente imposible. Ahora bien, esto no apunta a un estado de resignación o de inmovilización, sino, y aquí está el quid del tema, hace un llamado por ensanchar el molde consensual, deliberativo y armónico impuesto por la perspectiva (neo)liberal que se ha hecho hegemónico, tanto en la política como en la ética (Quintana, 2020: 159-178). Esto se traduce en la propuesta de una ontología política relacional como rebasamiento del solipsismo metafísico de la ontología occidental, la cual, desde Parménides a Heidegger, se ha mantenido encerrada dando vueltas sobre la interioridad del Ser o lo "mismo" (Levinas, 2000, 2002, 2015). A contrapelo, dicha relacionalidad tiene como punto de partida un sujeto que se des/prende de sí, se arroja hacía lo "otro" y reconoce que la subjetividad (en tanto producciones sociales, históricas y culturales) no preexiste a sus relaciones ni lo hace de manera autónoma y soberana. Una subjetividad hermética y clausurada no es posible, pues –y debemos insistir en esto– la condición vulnerable es la cualidad ontológica que se expresa en un cuerpo exhibido y dependiente. En otras palabras, nuestra precariedad y la vulnerabilidad constitutivas desmienten cualquier posibilidad autopoiética, autónoma o soberana del sujeto.

Este giro ético a nivel ontológico da lugar a la singularidad, esto es, a formas de identidad contingentes que despliegan la potencia de los cuerpos y que actúan en espacios de visibilidad que surgen de las tensiones relacionales, es decir, en la pluralidad de la vida política (Kristeva, 2000; Quintana, 2012)[91]. Ahora bien, con la presencia central de las

vulnerabilidad como una cualidad insalvable o imposible de erradicar, mientras que la ética de Dussel proyecta una mundo comunitario basado en el consenso, esto es, un nuevo orden alternativo fundamentado en la bondad (Dussel, 2016).

[91] El papel de la contingencia en la ontología relacional es deudora de la influencia de Hanna Arendt. En la entrevista "Hannah Arendt: Política y singularidad", Julia Kristeva (2000) lo enuncia de la siguiente forma:

filosofas Judith Butler y Adriana Cavarero –figuras representativas de la política, la ética y el feminismo contemporáneo–, vamos a entender la vulnerabilidad como una práctica corpo-política que opera en dos sentidos[92]. De una parte, es un marcador de acción política que permite identificar las técnicas de distribución de los procesos de vulnerabilización sobre los cuerpos. Con esto queremos decir que la vulnerabilidad deviene en un proceso de configuración del otro, resultado de las violencias contemporáneas y que aquí llamamos "vulnerabilización". Ese sería un significado restringido de la vulnerabilidad. Por otra parte, la vulnerabilidad es una experiencia sensible que los cuerpos reclaman como elemento fundador de la acción política para configurar procesos emancipatorios (Butler, 2006). Reclamar nuestra vulnerabilidad es abrirnos a la contingencia e imprevisibilidad que acompaña la condición humana. En un primer momento, la vulnerabilidad nos pone de frente con el horror y la inermidad de los cuerpos (Cavarero, 2009b). En un segundo momento, delinea nuevas formas de repartición de lo sensible mediante la proyección del acontecimiento político (Quintana, 2012, 2016; Rancière, 2014).

2.7.1. La violencia y los procesos de vulnerabilización

El concepto de vulnerabilidad proviene del latín *vulnus* que significa herida (Cavarero, 2014, 2019b; Falconí, 2011: 286). Representa un cuerpo vulnerado aquel que muestra su piel (carne) abierta, cortada, rota y/o sangrante (cruda). Pasamos del sustantivo a la acción de "vulnerar" la singularidad de un cuerpo, esto es, la trasgresión de las fronteras naturales de la piel. La relación de esta acción requiere un cuerpo vulnerado y una fuerza que lo vulnere, que puede ser otro cuerpo, pero también un "sistema" o una infraestructura normativa –legal o ilegal– que lo permita (Benjamin, 2001). En el sentido de la vulnerabilidad como acción deberíamos hablar, más bien, de procesos de vulnerabilización de los cuerpos. Estamos sobre una comprensión restringida de la

"Para Arendt, se trata de afirmar, al lado del metalenguaje de los políticos –con el cual se ajusta el de las ciencias políticas–, la experiencia de la opinión que se forja en la fragilidad de los asuntos humanos, y en la cual se perfilan, revelándose agonística y libremente, las mutaciones del campo político, su *vida* entendida como una *acción* y una diferencia (*étrangeté*) de 'quien(es)' que recomienzan" (p. 51).

[92] Las siguientes reflexiones se basan en el libro *Cuerpo, memoria y representación* (2014), resultado de un diálogo entre las dos filósofas en julio del 2011. La convocatoria estuvo a cargo del Grupo de Investigación Cos i Textualitat y del Departamento de Filosofía de la Universitat Autónoma de Barcelona. Además de los textos de Butler y Cavarero, para nuestro fin son ilustrativos los análisis de Begonya Saez Tajafuerce y Rosa Rodríguez.

vulnerabilidad que la asume como un proceso contingente, que es provocado y ejercido sobre alguien. Su efecto más visible es el debilitamiento y extracción de la potencia de los cuerpos. Hablamos de técnicas que reducen y disminuyen la capacidad de acción del cuerpo, aprisionando y aislando la corporalidad de la relación ética de la interpelación (Levinas, 2000; Mèlich, 2014). Los procesos de vulnerabilización no hablan únicamente de un cuerpo expuesto y dejado a la intemperie, sino también de la restricción para exponerse y salir fuera de sí; de inclinarse ante el otro, de ser reconocido. En este sentido, la vulnerabilización es análoga a la categoría de horrorismo planteada por Cavarero (2009).

Aquí aludimos a la violencia directa que se manifiesta en prácticas como, por ejemplo, el homicidio o el genocidio, las que se exponen de forma simbólica, a través de la performatividad del lenguaje (Butler, 2004) y las que acarrean estructuras institucionales que fomentan la desigualdad social. De otra parte, la vulnerabilización se efectúa sobre experiencias corporales concretas cuya singularidad –esto es, la unicidad de la indeterminación y la asimetría de límites del reconocimiento– ha sido reemplazada por la definición, la fijación y la estereotipación. El cuerpo vulnerado es el "otro" indeseable que ha pasado previamente por la criba de la clasificación y que puede ser cuerpo migrante, empobrecido, desplazado, colonizado, racializado o generizado. En el contexto latinoamericano, no sería equivocado decir que hay cierta familiaridad entre la vulnerabilización y la violencia producida por las herencias coloniales o, lo que es lo mismo, por las dimensiones de la colonialidad (poder, saber, género y naturaleza). No obstante, en esta parte preferimos enfocarnos en la vulnerabilidad y dejaremos este diálogo para el momento del análisis de los textos literarios seleccionados.

Encontramos al menos tres figuras que exponen los procesos de vulnerabilización. La primera la llamamos "la política de la vida sacrificial". El cuerpo en cautiverio y vulnerabilizado –al que nos referimos más arriba– está determinado por una sujeción identitaria adjudicada, lo que lo hace depositario de una "nuda vida", es decir, una vida que habita el pasaje entre la existencia y su negación y cuya suerte es decidida por el poder soberano (Agamben, 1998). La "nuda vida" es la politización de la *zoé* (vida biológica, natural y/o animal) pero que no alcanza a ubicarse en la *bios* (vida cualificada propia de la comunidad política). Es una vida que se incluye por exclusión en las relaciones políticas, pues ella es objeto pero no sujeto de la ley. Su inclusión obedece a la necesidad de su erradicación, ya que "es una vida que se encuentra en el umbral entre lo humano y lo no humano, incluida sólo por exclusión, es decir, exceptuada de la existencia

política" (Quintana, 2006: 46). En estas condiciones, la "nuda vida" nos mostraría un *homo sacer*, esto es, una vida expuesta a la muerte, susceptible de ser suprimible pero que, sin embargo, no puede sacrificada por prohibición de la ley. Es la vida a la que "cualquiera puede dar muerte pero que es a la vez insacrificable, [su] vida humana se incluye en el orden jurídico únicamente bajo la forma de su exclusión (es decir de la posibilidad absoluta de que cualquiera le mate) (Agamben, 1998: 18). Según nos dice el filósofo italiano, esta relación (entre vida y política) es la cualidad fundamental de la biopolítica de occidente, más allá de la modernidad, tal como lo había expuesto Foucault.

Sin embargo, en el caso latinoamericano y, particularmente, el colombiano, la inconmensurabilidad entre poder soberano y politización de la vida produce formas de violencia que no pueden ser explicadas únicamente por la lógica normativa del biopoder. La condición colonial ha tenido, entre sus múltiples consecuencias, la instauración y permanencia de poderes soberanos no estatales o para-poderes, donde el ejercicio del poder, en bastos lugares y no pocos momentos, ha estado al margen de la ley. Más que una biopolítica, el mundo colonial ha estado signado por una necropolítica, pues como nos dice Achile Mbembe, "el derecho soberano de matar no [ha] está[do] sometido a ninguna regla en las colonias" (2011: 40). De otra parte, la excepción (el cuerpo exceptuado) del *homo sacer* sobre la que se funda el sistema jurídico del mundo imperial desde el que habla Agamben es, en el mundo colonial, un estado de normalidad. Por esta razón Mbembe afirma que en los territorios colonizados el análisis del biopoder se queda corto, pues no alcanza a percibir la "otra" esencia de la política: una que no se ocupa de "hacer vivir", sino que se "define con el derecho a matar" (p. 21). Sin embargo, la categoría de *homo sacer* tiene gran utilidad analítica y cobra aquí especial vigencia, puesto que la definición de Agamben también considera que, a pesar de ser insacrificable, esta es una vida a "la que cualquiera puede dar muerte impunemente" (Agamben, 1998: 243). Asesinar un *sacer* está prohibido por la ley (escenario formal) pero si alguien lo hiciera, incluyendo el mismo Estado, esto no constituiría ningún delito (escenario fáctico), ya que, como dijimos, es un cuerpo que está fuera de la *bios.*

La segunda figura de la vulnerabilización la nombramos como la "política de la piel desgarrada" y se enmarca en lo que Adriana Cavarero (2014) llama "el teorema de la violencia". Se describe como la "transitividad […] entre vulnerabilidad, mortalidad y matabilidad" (p. 27). Directamente se refiere a la vulneración física del cuerpo, cuya vida es puesta en vilo. La herida no es metafórica ni posible, sino una operación categórica, ya que el cuerpo está expuesto directamente ante la muerte (p. 29). En el lenguaje ético de

Emmanuel Levinas, diríamos que en esta situación la vulnerabilidad del rostro del otro no proyecta al infinito ni convoca a la hospitalidad, sino a la finitud que desoye el llamado del sufrimiento. La *exterioridad* de aquel otro inasible es suprimida y *totalizada* por la ontología del olvido –del otro– (Bonilla, 2010: 20). Cavarero encuentra en la solicitud ética de Levinas del "no matarás" una paradoja que es, por lo menos, sugestiva. Aunque la exigencia ética que prohíbe matar es clara cuando "enuncia la exterioridad inviolable" del otro (Levinas, 2002: 229), en la misma pronunciación del enunciado se establece la "tentación del homicidio" (Cavarero, 2014: 30). Si el rostro del otro me interpela diciéndome que "no [lo] mate" es porque cabe la posibilidad de hacerlo. Sobre esta situación, el mismo Levinas (2015) comenta que "el rostro [del otro] está expuesto, amenazado, como invitándonos a un acto de violencia. Al mismo tiempo, el rostro es lo que nos prohíbe matar" […]. Es posible matar al otro, lo que nos muestra el dilema inexpugnable, a saber: que "la exigencia ética no es una necesidad ontológica" (p. 72). La disyuntiva se "resuelve" cuando ponemos la vulnerabilidad en el lugar primario de la relación ética: la vulnerabilidad no es la posibilidad para ejercer el daño, sino la condición primaria que me interpela a la responsabilidad. En la propia vulnerabilidad se encuentra, inexcusablemente, la causa de su prohibición. Como dice Cavarero, "la vulnerabilidad precede la ofensa" (2014: 30).

Otro punto del teorema de la violencia señalado por Cavarero está influenciado por lo que denomina la "geometría postural", a partir del pensamiento de Elías Canetti. Esta geometría está inspirada en la teoría del *animus belli* hobbesiano, es decir, la hostilidad como horizonte definido para dirimir los conflictos (Uribe de Hincapié, 2023: 310). Con la figura central del guerrero, Canetti identifica al sobreviviente como "un hombre vivo, en pie, que continúa erguido enfrente, a un hombre muerto" (Cavarero, 2014: 23-24). El guerrero en posición *vertical* observa al muerto en posición *horizontal* y se muestra satisfecho por haber sobrevivido. Las implicaciones éticas y políticas de estas posturas no son menores, pues, por ejemplo, el Leviatán –paradigma de la política moderna– se erige como un poder jerárquico, vertical y paternal asentado en el temor[93].

[93] Para Hobbes, el temor hacía el soberano o entre los individuos, es la fuerza fundadora del Estado como detentador absoluto del poder. El Estado es un padre (autoritario y temeroso) que ejerce un poder vertical. "Un Estado por adquisición es aquel en que el poder soberano se adquiere por la fuerza, […] cuando los hombres, singularmente o unidos por la pluralidad de votos, por temor a la muerte o a la servidumbre, autorizan todas las acciones de aquel hombre o asamblea que tiene en su poder sus vidas y su libertad. Este género de dominio o soberanía difiere de la soberanía por institución solamente en que los hombres que escogen su soberano lo hacen por temor mutuo, y no por temor a aquel a quien instituyen. Pero en este caso, se sujetan a aquel a quien temen" (1992: 162).

De manera análoga, Agamben, en el artículo "¿Qué es un dispositivo?" (2011b), explica que en la trinidad cristiana (Padre, Hijo y Espíritu) es la fórmula legitima del gobierno y la administración –masculina– sobre *su* casa. La *oikonomia* (administración del *Oikos*, de la casa) muestra "la manera en que Él organiza Su casa, Su vida y al mundo que Él creó" (p. 255). Estos orígenes de la dominación masculina, que nos remiten al mundo helénico, encuentran en la mujer y el esclavo, por ejemplo, los cuerpos de quienes deben adoptar la horizontalidad –podemos hablar de agachar la cabeza, guardar silencio y obedecer órdenes– para que les sea permitido (sobre)vivir (Lerner, 1990). En tiempos más recientes, la verticalidad falocéntrica como ideal devino en la modernidad en una egopolítica (el "yo" que es "I" en inglés) que, además de someter el cuerpo femenino, se impuso como poder dominador que autorizaba el dominio de la naturaleza en el capitalismo (Federici, 2010; Rodríguez, 2014: 40). El sujeto ilustrado –yo autónomo– de Kant, el cuerpo que se imagina invulnerable –yo violento– de Hobbes y el sujeto racional –yo pensante– de Descartes son todos cuerpos verticales, masculinos, soberanos de sí y autorreferentes sin escisión, movilizados con una relacionalidad restringida que desecha el cuidado y la mirada del Otro.

En realidad Cavarero quiere trascender las posiciones de Levinas y Canetti, que continúan presos de una concepción de la vulnerabilidad únicamente como violencia y, además, reproducen la separación de sujetos esencializados: uno como víctima y otro como victimario. Sin embargo, y de nuevo con el foco en Colombia y América Latina, no sería un equívoco decir que el contexto bélico con sus ruidos, agotamientos y silencios nos mantiene atrapados en dicho teorema. Podemos afirmar que en este mundo colonial, el rostro que nos prohíbe matar ha sido borrado. El cuerpo que ha sido despojado de su rostro ya no puede hacer uso de la demanda ética. La vulnerabilidad, que debería ser la raíz de la prohibición, es en nuestro caso el motivo para el daño. La guerra en Colombia nos muestra grupos armados de distinta procedencia que se han especializado en desgarrar las pieles de comunidades y territorios[94]. Producir dolor en su más cruda significación es el resultado del teorema de la violencia. Las marcas teoréticas expuestas por Cavarero aquí las llevamos al plano narrativo a través de los textos seleccionados, cuyos discursos

[94] Para el siglo XXI ya era incuestionable que el conflicto armado afectaba, antes que nada, a las comunidades y a los territorios. Los desplazamientos o las masacres, por ejemplo, son protagonizados por comunidades que nada tienen que ver en la confrontación armada. De ahí que ocho de cada diez víctimas del conflicto sean, precisamente, cuerpos desarmados. De otra parte, los daños a los ecosistemas y al medio natural han provocado, por ejemplo, que ríos y bosques hayan sido declarados víctimas del conflicto (Sánchez *et al.,* 2023).

son una compilación de técnicas de vulnerabilización que no es posible evitar. Las masacres, los desplazamientos y las desapariciones llevadas al plano literario son, en tanto experiencia corporal, "ficciones que duelen" (Borst *et al.*, 2018).

La tercera figura de la vulnerabilización la llamamos "la política de la desposesión" y podemos observarla en dos registros. En primer lugar, se apoya en la comprensión de la precariedad de la existencia como una condición dependiente de las condiciones materiales para garantizar la conservación de la vida (Butler y Athanasiou, 2017). Este significado (restringido) de lo precario denota carencias que imposibilitan mantener la vida, por lo que va aunado a "la organización de relaciones sociales y económicas y de la presencia o ausencia de infraestructuras sostenidas por instituciones sociales y políticas" (Butler, 2014: 73). Esta forma de precariedad tiene relación con la "esfera privada" descrita por Hanna Arendt en *La condición humana* (2005a), en lo referente a la satisfacción de las necesidades básicas y el reconocimiento de la transitoriedad y finitud de la vida. La precarización de la vida, en tanto figura dependiente de aspectos ubicados en el nivel que podemos llamar "estructural", configura políticas de desposesión cuando su racionalidad está dirigida por la idea no de movilizar la singularidad, sino de individualizar la existencia y atomizar el mundo común. Esta manera de concebir la desposesión se traduce en formas de marginalidad social, pues es en los márgenes donde tienen lugar las más feroces formas de desposesión (Quintana, 2020: 39). Esta comprensión de la desposesión "es precisamente lo que sucede cuando las poblaciones pierden su tierra, su ciudadanía, sus medios de supervivencia y se transforman en sujetos de la violencia militar y legal" (Butler, 2017: 17).

En un segundo registro, la desposesión aísla y encierra los cuerpos en la soberanía de sí, lo que produce el despliegue de prácticas inmunitarias dirigidas a clausurar toda relación posible (Esposito, 2005). Estas prácticas se fundamentan en la defensa de la propia identidad frente a las amenazas y los peligros externos que la exceden, convocan o interpelan. La percepción de amenaza está encarnada en el otro que es visto como un cuerpo siempre sospechoso, por lo que "contribuye a la formación de identidades cerradas que dan lugar a relaciones inmunitarias entre unos y otros, en las que los unos se vuelven una amenaza para los otros" (Quintana, 2019: 176-178). La política de la desposesión en el mundo actual es movilizada por la narrativa del neoliberalismo[95] (Harvey, 2005, 2020)

[95] La polisemia del neoliberalismo no permite ofrecer un significado unívoco. Este se ha definido como ideología, modelo, proyecto y forma de gobierno, entre otras, dependiendo del interés y el enfoque desde donde se mire (Quintana, 2020: 166-167). Una definición que cruza todas ellas es la de David Harvey en

y en una práctica concreta: la "desposesión de los cuerpos" que produce (Quintana, 2020: 160)[96]. Siguiendo a Laura Quintana, esta "desposesión" no significa que retornemos a la idea de un sujeto impermeable que ha sido despojado de su centralidad. Al contrario, lo que indicamos es que los mecanismos de desposesión fijan, determinan es instauran formas de sujeción desde una forma de normalización corporal sostenida sobre los discursos del emprendimiento, el empresario de sí mismo, la automotivación permanente y el individualismo como criterio de progreso. Así vista, esta política de desposesión precariza los cuerpos puesto que los cierra, aplana y despolitiza. Se produce la clausura de la "potencia común [que] podría pensarse como inhibición de la vulnerabilidad radical que atraviesa la vida" (pp. 162-165). Si la precariedad es aceptar la dependencia, la desposesión anula las posibilidad de *afección* de los cuerpos que, en la lógica neoliberal, se rehacen como cuerpos *desafectados* y sin proximidad para registrar la vulnerabilidad del otro (Butler, 2014), puesto que la propia ha sido suspendida.

2.7.2. La vulnerabilidad y la singularidad de la experiencia

Adriana Cavarero y Judith Butler toman como punto de partida la ética de Emmanuel Levinas para articular formas alternativas de pensar la política y la ética, con el fin de ofrecer elementos teóricos con incidencia práctica para contrarrestar la emergencia y los efectos más destructivos de las violencias en el mundo contemporáneo. Levinas había abierto la veta de la crítica a las profundidades de la cultura occidental al cuestionar la preeminencia de la ontología que redujo el Ser a la totalidad de "lo mismo". Pero ¿qué hay más allá del ser? La respuesta reveladora de Levinas se encontró con el Otro. En los extramuros de la totalidad hallamos la exterioridad de "lo otro". Por eso, la preocupación de Heidegger debe ser por lo menos replanteada, ya que el interés de Levinas no es por el olvido del ser, sino por el olvido del otro. Ahí yace el origen de la(s) violencia(s) de

Breve historia del neoliberalismo (2007). Para el geógrafo marxista, "el neoliberalismo es, ante todo, una teoría de prácticas político-económicas que afirma que la mejor manera de promover el bienestar del ser humano consiste en no restringir el libre desarrollo de las capacidades y de las libertades empresariales del individuo dentro de un marco institucional caracterizado por derechos de propiedad privada fuertes, mercados libres y libertad de comercio" (p. 6).

[96] Para David Harvey (2007), la acumulación por desposesión es "el logro más sustantivo de la neoliberalización, [que ha] ha consistido en redistribuir, no en generar, la riqueza y la renta" (p. 175). La desposesión, entendida como una redistribución profundamente desigual y violenta efectuada por el capitalismo sobre la tierra, el trabajo, la movilidad humana y los derechos sociales, también se manifiesta como forma de desposesión de los cuerpos, de su capacidad de agenciamiento y de su potencia para vincularse a su entorno (Quintana, 2020: 38).

occidente, desde Parménides, pasando por Aristóteles, Descartes y Kant, hasta llegar, de manera fatídica, al holocausto. Levinas proyecta la necesidad de un movimiento con una connotación política innegable: trascender de la ontología a la ética para volver a pensar el Ser. La relación ética tendrá, por tanto, el rostro vulnerable, violentado y negado del Otro como su momento fundante e irreductible.

Sin embargo, romper con el lastre metafísico de la ética mediante la condición inviolable del rostro del otro no era suficiente para formular horizontes de acción política que trascendieran las marcaciones identitarias. A pesar del llamado ético desde la hospitalidad y la dependencia, la exterioridad levinasiana persiste en denotar un espacio metafísico en tensión con la totalidad fundante. Se hacía necesario pasar al campo político desde categorías que le tendieran la mano a la conflictividad y la precariedad de lo humano, así como a la contingencia de la realidad, lo que le abre la puerta al pensamiento de Hanna Arendt. La pluralidad y el lenguaje como cualidades del mundo en común, la singularidad y el carácter postmetafísico de la identidad, la distinción entre poder y violencia –que, a fin de cuentas, era la diferencia entre acontecimiento democrático y exterminio de la pluralidad–, y la subversión de la categoría política del nacimiento sobre el paradigma metafísico (y patriarcal) de la muerte son, entre otras, los ejes analíticos que el pensamiento de Arendt ofrece para comprender la vulnerabilidad desde la ética y la política. Al menos estas dos influencias –sin pretender desconocer otras– serán clave para nuestras filosofas y su ampliación de la vulnerabilidad, ya no como anomalía o debilidad, sino como la condición de ontológica para una filosofía política que atienda a las violencias contemporáneas de manera más eficaz.

El punto de encuentro político, ético y epistemológico entre Butler y Cavarero es la lucha feminista. Era perentorio ir de frente y ponerle nombre a las violencias y contradicciones producidas por el capitalismo, el patriarcado, el racismo y, en general, el proyecto civilizatorio de occidente. La dominación masculina y patriarcal sobre los cuerpos había impuesto esencialismos sobre lo que debían hacer, decir y pensar los cuerpos. Butler puso sobre la mesa que la identidad –de género– y las prácticas de deseo previamente dadas desde el nacimiento por un determinismo biológico y dispositivos de normalización (normativización) hacen parte de regímenes de representación patriarcales configurados por ficciones metafísicas, cuyo origen podía ser rastreado y deconstruido histórica y discursivamente. Los dispositivos de saber/poder que sostenían las identidades previas se escurrían de las manos para dar paso al género como una construcción social, un elemento performativo que asumía la imagen de un significante en disputa y en un

continuo devenir. Cavarero lleva a cabo esta desnaturalización de la identidad tomando como referencia el lenguaje, la voz y la narración. A través de los recursos narrativos se reinscriben, inscriben y textualizan continuamente las identidades, y se generan nuevos ordenes simbólicos que alimentan y complejizan las tensiones relacionales. Tanto Butler como Cavarero observan en la vulnerabilidad una manera de hacer frente a las violencias globales, por lo que precisan de una connotación que restituya la potencia política del concepto, esto es, hacer de la vulnerabilidad una experiencia.

Como lo mencionábamos antes, Adriana Cavarero quiere superar el teorema de la violencia, lo que, en términos prácticos, significa ampliar la significación de la vulnerabilidad. En efecto, si la condición de vulnerable se reduce al desgarro de la piel abierta y en el daño de la herida, solo nos quedaría indagar por los procesos de vulnerabilización. Al poner el foco en los mecanismos que producen el desgarro y las consecuencias que se derivan de este, quedaríamos presos de la perspectiva del guerrero descrito por Canetti. De otra parte, Judith Butler llama la atención sobre la necesidad de "ir más allá" de la conmoción o la inquietud ante las prácticas de vulnerabilización sobre otros, pues la parálisis o la condolencia, a secas, terminan por favorecer la aniquilación de toda acción política. En ambos casos, se llama a reconocer la vulnerabilidad como "la posibilidad de una comunidad" (Cavarero, 2014: 21) y como una condición inmodificable y no contingente (Butler, 2014: 47), lo que se traduce en un significado de la vulnerabilidad, en tanto experiencia inherente a la condición humana. De nuevo, la filósofa italiana toma la etimología de la palabra para iniciar la reflexión filosófica, pero para subrayar el hallazgo de un segundo significado de la vulnerabilidad. Ya no se trata de la piel ultrajada o abierta, sino a la piel des/nuda (sin atadura, apoyo, ni ligamento), lisa, expuesta y sin protección (Cavarero, 2014: 25-26)[97]. Estas características se distancian de la narrativa del guerrero y permiten un acercamiento con la sutileza de la caricia y la fenomenología poética del contacto. La imagen que se nos muestra es la de un cuerpo *inerme*, es decir, indefenso y desarmado. Como lo hiciéramos con los procesos de vulnerabilización, la experiencia de la vulnerabilidad también puede representarse a través de dos figuras que obedecen a líneas argumentativas descritas por las dos filósofas. El resultado es la textualización ética y política de la corporalidad.

[97] "Sobre la relación esencial entre piel y «vulnus» existe una conjetura etimológica secundaria pero muy prometedora para nuestro tentativo de repensar lo vulnerable. Según esta etimología, el significado de «vulnus», a través de la raíz «vel», aludiría sobre todo a la piel depilada, lisa, desnuda y, por ello, expuesta en grado máximo" (Cavarero, 2014: p. 26).

La primera figura es la "geometría de la inclinación". Específicamente desarrollada por Cavarero, es la vuelta de tuerca a la dicotomía horizontalidad/verticalidad en la crítica del guerrero de Canetti. La inclinación –*ir* hacía otro cuerpo– es un movimiento corporal y un gesto ético que permite la relación con el otro[98]. El cuerpo inclinado ejerce un desplazamiento radical y una ruptura definitiva que se presenta como una decisión, en el sentido de Badiou, esto es, como una señal de apertura –azarosa e inadvertida– frente a lo que acontece. Nos dice Cavarero que, desde la tradición filosófica europea, la inclinación ha sido asociada al "estado de naturaleza" de la humanidad, al *zoé* que no alcanza a ser plenamente humano. El cuerpo inclinado es la representación del sujeto inferior en la escala evolutiva. Para la ilustración y el racionalismo moderno, el cuerpo que se inclina ante otro está en la minoría de edad por su propia culpabilidad –algo que molestaba a Kant–, ya que el sujeto ilustrado *debe ser* un sujeto autónomo, soberano y, por supuesto, erguido. El sujeto verticalizado debe tener "decisión y valor para servirse por sí mismo [a través del entendimiento] sin la guía de otro. *Sapere aude!* ¡Ten valor de servirte de tu propio entendimiento!, he aquí el lema de la Ilustración" (Kant, 1784/1999: 17).

El hombre ilustrado es un hombre recto, como alegoría corporal de la buena moral, las buenas costumbres y la vida aceptada. Si debe haber alguna inclinación del cuerpo es ante la razón. De hecho, todo el cuerpo debe estar al servicio de la actividad racional, aclaración que en su momento hizo Rodin para dejar claro que su "pensador" puede pensar porque lo hace con todo su cuerpo (Rodin, cit. en Nuñez, 2014: 112). El ejemplo que Cavarero toma para desarrollar su idea es la inclinación materna desde la referencia a los cuadros de Leonardo Da Vinci "Santa Ana, la Virgen y el Niño" (1503-1519) y "Virgen de las rocas" (1483)[99]. Más allá de reivindicar un altruismo maternal o una ética del cuidado, el propósito es visibilizar una geometría profundamente política. La madre toma el lugar de un "arquetipo postural de una subjetividad ética ya predispuesta, mejor dicho, dispuesta a responder de la dependencia y de la exposición de la criatura desnuda e inerme" (Cavarero, 2019b: 11). Por eso no es de extrañar, nos dice Cavarero, que tanto

[98] El despliegue analítico de Cavarero se funda en la siguiente frase de Hanna Arendt: "Toda inclinación tiende hacia el exterior, se asoma fuera del yo en dirección a cualquier cosa que pueda afectarnos desde el mundo externo. Es precisamente a través de la inclinación, mediante ese asomarse fuera de mí mismo igual que me asomo por la ventana para mirar la calle, como establezco contacto con el mundo" (Arendt, 2007: 100).

[99] El análisis de las obras se encuentra en el artículo "Leonardo y la inclinación maternal" (2021), publicado en *Contranarrativas,* 2, pp. 32-40.

Hegel como Kant vean a las madres y a los niños como corporalidades que están a medio camino entre el hombre y el animal, son figuras *border-line* (p. 2).

El cuerpo que se inclina ejerce una postura descendente sobre y hacía otro cuerpo, por lo que hablamos de un sujeto caracterizado por la desposesión, pero no en el sentido de disminución de su potencia al que nos referimos anteriormente, sino como un cuerpo que sale de sí, que va más allá del "yo soy" para preguntar "¿quién eres?". Es un sujeto des/prendido, pues solo en la desposesión se puede dar (Saez Tajafuerce, 2014: 10). Para que haya inclinación, el cuerpo debe tener acceso a la flexibilidad, una condición corporal que es su posibilidad ontológica y expresión de carácter político (p. 14). La flexibilidad, en tanto acción de desujeción y desligamiento, se convierte en una práctica emancipatoria. Así vista, la geometría de la inclinación nos muestra la curvatura de una subjetividad abierta a la crítica y a la alteridad (Perelló, 2022). Si concebimos la inclinación como una práctica emancipatoria primordialmente corporal, nos encontramos con que los desplazamientos y movimientos de los cuerpos alteran y subvierten la organización y clasificación de los espacios, cuestionan las identidades establecidas y permiten delinear horizontes de imaginación política por fuera del molde dominante. No sería un equívoco relacionar la postura trasgresora que nos propone Cavarero con el ámbito de la emancipación social como un asunto estético (Quintana, 2020; Rancière, 1996, 2005, 2014).

La segunda figura es "el estatuto constitutivo de la dependencia", la cual se desprende de una idea que hemos venido reiterando: la dimensión ontológica de la vulnerabilidad en la condición humana. Judith Butler es insistente en decirnos que la condición no contingente e inmodificable de la vulnerabilidad encuentra su momento de verdad en el entramado relacional dinamizado por la dependencia entre los cuerpos (2014: 47). Dependemos unos de otros debido a nuestra inermidad fundacional y a la exposición de la fragilidad y precariedad que nos configura. La imagen más lucida para comprender esto sería un bebé o un recién nacido, pero lo cierto es que es una cualidad de toda la humanidad. Nos necesitamos y nos requerimos a través de una demanda ética que antecede a la voluntad (Butler, 2006: 165). "Esta relación precede a la individuación. Cuando actúo éticamente estoy inacabado debido a mi condición de ser dependiente. Me escindo. Encuentro que yo *soy* mi relación con el 'tú'" (Butler, 2014: 61). La dependencia es, además de la muestra irrefutable de la vulnerabilidad, previa a ella misma, por lo que negarla (a la dependencia) solo puede resultar en una violencia desbocada. De hecho, con un tono más político que filosófico, afirma que las violencias y los conflictos globales

profundizan los niveles de inermidad y vulnerabilidad para determinados grupos sociales. Asistimos, entonces, a una distribución geolocalizada (social, política, económica y cultural) de la vulnerabilidad (p. 14). Los palestinos masacrados en Gaza, así como los millones de refugiados y desplazados producidos por los múltiples conflictos armados que tienen lugar en la actualidad, se entrecruzan con las violencias más estructurales y longevas propias del capitalismo, el patriarcado y el racismo en la era neoliberal.

Al igual que la inclinación, la dependencia también implica un movimiento corporal que se dirige hacia otros para garantizar la coexistencia. Este movimiento es la interpelación, entendida como la acción ética de atender la llamada del otro (Butler, 2014: 61). Sin embargo, esta interpelación es asimétrica y desigual, ya que nunca hay un reconocimiento pleno del otro, pues si lo hubiese estaríamos negando su singularidad y recluyéndolo, a causa de señalizarlo, en los marcos de la identidad definida. "Fijar al Otro y a la relación en el reconocimiento comporta desposeer al sujeto de su flexibilidad" (Saez Tajafuerce, 2014: 14). Si se produjera un reconocimiento total del otro, negaríamos su vulnerabilidad, es decir, su carácter incompleto y precario. Somos cuerpos expuestos y dependientes entre sí en una pluralidad frágil, inestable y conflictiva a causa de nuestra misma precariedad. Entonces si hablamos de un "reconocimiento" deberá ser bajo el registro de la cualidad dependiente de todo sujeto. La asimetría es, precisamente, la marca de la acción política y la posibilidad de que la flexibilidad produzca relaciones éticas en las que el otro no sea una realidad dada, sino una posibilidad abierta, inasible y desconocida.

> La pregunta principal para el reconocimiento carece de rodeos y se dirige al otro: '¿Quién eres?'. Y supone que tenemos frente a nosotros a otro a quien no conocemos y no podemos aprehender del todo, un otro cuyo carácter único y no sustituible impone un límite al modelo de reconocimiento reciproco propuesto en el esquema hegeliano y, en términos más generales, a la posibilidad de conocer a otro. (Butler, 2009: 48-49)

Sin embargo, Butler (2014) nos dice que la flexibilidad de la relación ética se basa en la proximidad, esto es la solicitud del otro desde su cercanía corporal que, por su condición vulnerable y dependiente, nos muestra un rostro[100] que nos afecta, interpela y

[100] Butler nos alerta reiterativamente para no concebir el "rostro" de Lévinas como una rostro real, una cara humana. El "rostro" se ubica en una dimensión ética que denota "[el] sufrimiento humano, como el llanto del hombre que sufre, que no puede representarse directamente. Aquí el 'rostro' es siempre una figura para algo que no es literalmente un rostro. Sin embargo, hay otra expresión humana que parece tener la figura de un 'rostro' aunque no se trate de rostros, sino de sonidos o emisiones de otro orden" (2006: 180).

altera (p. 57). Esta proximidad marcadamente levinasiana debe ser reinterpretada políticamente si se quiere actuar para y desde la vulnerabilidad, trasgrediendo las fronteras y las comunidades, muchas veces, impuestas, como el caso de la nación. Se trata de un tipo de proximidad que no solo se ajuste con lo cercano y conocido, sino que atienda a dinámicas violentas y conflictivas en ubicaciones aparentemente distantes. Si solo me intereso por los que están próximos, mi ética es excluyente y comunitaria; pero si mi atención se enfoca únicamente en los que están lejos, solo podré *ver* de manera abstracta, por lo que me desentiendo de mi propia situación. Es necesario practicar, en palabras de Butler, una reversibilidad de la proximidad. "Si las relaciones éticas están mediadas –y uso esta palabra deliberadamente– confundiendo cuestiones respecto a la ubicación, lo que está pasando 'allí' de cierto modo también sucede 'aquí' y lo que está pasando 'allí' depende de un evento que está siendo registrado en varios 'otros lugares'" (2014: 55).

2.8. La experiencia poética de la guerra en Colombia. Un trayecto desde la poesía escrita por mujeres

Al igual que la novela, la poesía en Colombia ha estado permeada por los avatares de la violencia política del conflicto armado. Tanto la novela como la poesía han representado estéticamente las prácticas violentas.[101] Sin embargo, a diferencia de la novela, la poesía no ha sido penetrada, de forma tan directa e insistente, por imposiciones de géneros y tipologías identitarias asociadas a la violencia. Es decir, en Colombia no hay una poesía *de* y *sobre* la violencia, como sí ocurre con el discurso novelesco. Esta "independencia" no significa, como veremos, que la poesía haya estado aislada del conflicto. Al respecto, el poeta Juan Gustavo Cobo Borda (1997), en *Poesía y novela en Colombia en la década del 80* ofrecía a finales del siglo XX un diagnóstico tan elocuente como problemático. Por un lado, afirmaba que "la poesía en Colombia padece los desajustes que han afectado al país", juicio con el que estamos de acuerdo, a pesar de la connotación funcionalista de la palabra "desajustes". Sin embargo, lo que rechina es que Cobo Borda le endosa a la poesía una labor edificante, utilitaria y subsidiaria con el mundo social, al agregar que

[101] Algunos de los textos compilatorios que abordan la relación entre poesía y violencia en Colombia en las últimas décadas, los podemos encontrar en: *Polen y escopetas* (1997), un estudio de Juan Carlos Galeano; *La casa sin sosiego. La violencia y los poetas colombianos del siglo XX* (2007), a cargo de Juan Manuel Roca; la tesis doctoral *Poesías y violencias en Colombia, 1920-1990* (2018), de Juan Esteban Villegas; y *Si después de la guerra no hay un día* (2020), compilación de los poetas Henry Gómez y Héctor Cañón.

"ella [la poesía] ha buscado "dar razón de ser a procesos vertiginosos que la sobrepasan y anulan […] ella como tantos otros elementos de la vida nacional, ha perdido su rumbo y busca con angustia nuevos horizontes" (p. 244).

¿La poesía debe "dar" razón de los procesos sociales? ¿El discurso poético *tiene* trazado algún rumbo histórico o metafísico? Parece que Cobo Borda se adhiere a una lógica causal para entender el realismo, según la cual las imágenes y las palabras, por un lado, y los pensamientos y acciones del espectador, por el otro, configuran una continuidad sensible. Si bien la poesía emerge de las profundidades de la condición humana y, como el lenguaje, le pertenece al mundo en común, las promesas emancipatorias o la designación de caminos orientadores de las acciones humanas son tareas que exceden el discurso poético y, en general, a las representaciones estéticas (Rancière, 2005). A contrapelo, creemos más procedente partir de una mirada inmanente y subrayar que no hay poesía fuera del universo *relacional* en el que estamos inmersos. El poema, como lo observó Rilke, surge de la relación entre la experiencia sensible, la percepción y los afectos (en el sentido de afectar y ser afectados) con el cuerpo, las palabras y los objetos:

> Pues los versos no son, como creen algunos, sentimientos (se tienen siempre demasiado pronto), son experiencias. Para escribir un solo verso, es necesario haber visto muchas ciudades, hombres y cosas; hace falta conocer a los animales, hay que sentir cómo vuelan los pájaros y saber qué movimiento hacen las florecitas al abrirse por la mañana. (Rilke, 1968: 29)

La experiencia (poética) de la que nos habla Rilke es una experiencia estética, es decir, sensible[102], encarnada y expuesta a la historia. En Colombia, la experiencia compartida se ha tejido al compás de la violencia del conflicto bélico. "Nuestra historia está signada por la violencia", dice escuetamente el poeta Omar Ortiz (2015: 85), para luego describir las estrategias líricas utilizadas por una parte significativa del discurso poético interesado en representar la mácula que, desde la conquista hasta la actualidad, se ha expresado en múltiples contextos bélicos repartidos en el tiempo. En una clave

[102] Desde la monumentalidad paternal y patriarcal, Octavio Paz, en *El arco y la lira* (1972), afirma que el poema es una creación "erguida", esto es, un estado de completud que ofrece "el" poeta. A pesar de la violencia que subyace a este enunciado de la verticalidad, Paz ofrece una definición del poema como una singularidad irreductible a cualquier catalogación (pp. 14-15) y la experiencia poética como posibilidad de apertura al tiempo y a la historia (p. 25). A su vez, Piedad Bonnet (2007: 254) entiende la experiencia de ser mujer y poeta desde la potencia vital atravesada por deseos, pasiones y dolores. La experiencia poética es, según Bonnet, movimiento y corporalidad. En este sentido, Margarita Gueorguieva nos dice que la experiencia poética es "acción, un proceso y una experiencia arquetípica" (2016: 91).

representacional, podemos decir que la poesía permite el *acceso* a la experiencia. A diferencia de Cobo Borda, pensamos que si la poesía tiene un compromiso, no es con definir alguna orientación para una sociedad perdida, sino con la penetración profunda y profusa, en la experiencia. Pero ¿a qué tipo de experiencia aludimos? A partir de la relación entre cuerpo y violencia en la que hemos venido trabajando, apuntaríamos, sin duda alguna, a la experiencia de la *vulnerabilidad* que, como ya hemos visto, es el elemento constitutivo de la condición humana. En el contexto colombiano, y desde los textos que aquí abordamos, la poesía se presenta como una potencia que delinea con trazos precisos o garabatos multiformes[103] las posibles vías de acceso a la experiencia de ser vulnerable. De otra parte, como hemos señalado en apartados previos, el acercamiento directo a la realidad, sin atajos ni desviaciones, se concibe como una de las características de la estética de la crueldad, de la que, por supuesto, la poesía hace parte. Se trata de un lenguaje poético despojado de sus "almibarados velos, de sus rutinarias solemnidades y zalemas cortesanas" (Ortiz, 2015: 94).

Además de la apertura sensible, vale decir que el viaje poético al interior de la experiencia no sugiere un lenguaje estático, unívoco ni lineal. Es un trayecto que aboga por desplegar la elasticidad y movilidad del lenguaje, pues como dijera Ricœur (2003), "el poema permite que se refuercen mutuamente todos los valores semánticos; más de una interpretación estará justificada por […] un discurso que autoriza la realización simultánea de las múltiples dimensiones del sentido. En síntesis: el lenguaje está de fiesta" (p. 89). La cualidad festiva del poema la podemos comprender como "un aumento en la potencia significativa del mismo" (Suárez, 2015: 154) para dar cuenta de realidades que se muestran opacas, conflictivas e inestables[104]. Para acercarnos a la experiencia poética de la vulnerabilidad, hemos optado por representaciones que provienen de lugares enunciativos subalternizados y cuerpos invisibilizados en la conformación del cuerpo nacional. En conflicto armado no se ha desarrollado en todo el territorio nacional de la misma forma, ni ha afectado por igual a todos los cuerpos. La colonialidad y la

[103] De la fenomenología de Bachelard en *La poética de la ensoñación* (1997) destacamos el significado que da a la imagen poética, en tanto impulso poliforme y polifónico que no tiene un lugar ni una palabra fija. Esta imagen está abierta al futuro del lenguaje. Es movimiento y desobediencia que rechaza la quietud de la seguridad y los significados unívocos. "La imaginación [poética] intenta un futuro. Es en primer lugar un factor de imprudencia que nos aleja de las pesadas estabilidades" (p. 20).

[104] En el caso colombiano, la fiesta como cualidad de la experiencia poética podría ser suplantada por la intranquilidad (Ovejero, 2012), la inquietud (Nelson, 2020) o el extrañamiento (Kristeva, 1996). Estas categorías se adecúan, mucho mejor, a la estética de la crueldad, ya que pueden permitirnos un acercamiento más productivo a la vulnerabilidad y al horrorismo, en tanto elementos constitutivos de la experiencia bélica del cuerpo nacional colombiano, desde el texto poético.

vulnerabilidad nos muestran, entre otras cosas, que el sometimiento y la distribución de la precariedad varían dependiendo de los cuerpos a quienes afecta. En la misma línea, la manera de percibir, experimentar y representar el conflicto armado no es homogénea para todos los ciudadanos.

Acudimos a continuación a la poesía escrita por mujeres por dos motivos. En primer lugar, la elección nos dirige a la herencia colonial de la "generización"[105] como uno de los dispositivos constitutivos del proyecto nacional. En segundo lugar, el cuerpo de la mujer ha sufrido formas concretas de violencia inscrita en el cuerpo. Si la mayoría de los muertos en conflicto armado han sido hombres, el abuso sexual, así como el desplazamiento forzado ha sido sufrido, principalmente, por mujeres. Las poetas convocadas han testificado poéticamente la experiencia colombiana de la violencia, es decir, la repartición de la vulnerabilidad de los cuerpos: tanto los singulares encarnados como el metafísico nacional. Los poemas seleccionados fueron escritos en las últimas décadas del siglo XX y van hasta la actualidad. Estos poemas nos presentan un panorama general de las prácticas de violencia política que sirve de introducción para, posteriormente, profundizar en la representación estética de las tres prácticas escogidas: las masacres, las desapariciones y el desplazamiento forzado.

Emilia Ayarza (1919-1966) fue una poeta bogotana que se desempeñó como profesora y periodista. En 1987 se publica el poemario póstumo *Testamento,* en el que se encuentra un poema extenso de igual nombre. En el año 2020, la Universidad Externado de Colombia reúne algunos de sus poemas bajo el título de *El universo es la patria.* Con un escenario intimista y un tono maternal, nos encontramos con "Testamento", cuyo verso inicial nos muestra a una madre que se despide de su hijo:

> Hijo mío:
> Alguien te dirá: "tu madre ha muerto"
> y mi muerte vendrá
> y nadie pensará en la muerte.
> Una tibieza de mano se alzará en tu frente

[105] Debo hacer una aclaración que deviene en exclusión. Las poetas seleccionadas provienen de clases sociales acomodadas, por lo que tienen un robusto capital social y simbólico. La exclusión es evidente hacía la poesía de mujeres negras o indígenas en un territorio rico en diversidad cultural. Esta exclusión se extiende a cuerpos disidentes que se trascienden el binarismo de género. En cuanto a la poesía de mujeres afrocolombianas, en las últimas décadas se han publicado dos antologías: *¡Negras somos!* (2008), publicada por la Universidad del Valle y *Antología de mujeres poetas afrocolombianas* (2010), a cargo del Ministerio de Cultura. Sobre la poesía de mujeres indígenas tenemos la ontología *Collar de historias y lunas* (2011), que reúne mujeres indígenas de América Latina y fue editada por el Ministerio Coordinador del Patrimonio de Ecuador. En tiempos más recientes, la Biblioteca Nacional de Colombia publicó *Así es mi palabra* (2020), una selección de poesía indígena colombiana.

y por tus ojos de agua y muy adentro
se alzarán mis palabras como estatuas.

La despedida se queda sin aliento y va, poco a poco, abriendo el paso a un tono que teje versos lucidos y descarnados; obsesivos y dolorosos. El testamento es una cesión de la violencia del país. El hijo a quien va dirigido el testamento está condenado a recibir un país desmembrado, mutilado y desgarrado. Es un cuerpo que se rompe a pedazos:

Hijo mío:
Colombia es tu patria.
Te la entrego
cabizbaja en las playas del Atlántico
y abierta y descarnada en la orilla del Pacífico.
Su garganta en el Canal de Panamá;
Sus senos en el pico de Los Andes.
Sus ocrosos flancos del Chocó.
Su cintura en el río Magdalena
y su desesperado ombligo de café.

El territorio de la nación descuartizada tiene su correlato en los cuerpos individuales. En medio de una descripción bizarra y visceral se narra la destrucción de los cuerpos, para dar paso a la invocación de subjetividades que alimentan un sistema que, como la selva de *La Vorágine*, también devora a los cuerpos. La violencia llevada a la poesía pone patas arriba el sentido común que sostiene los valores de las sociedades modernas. El futuro, el trabajo y la labranza (literal y simbólica) son utopías realizables para el mito del progreso y la democracia liberal. Pero Ayarza toma toma uno por uno dichos valores y los transfigura, horroriza, monstrifica y deforma.

El microbio y la carroña
invaden su piel de orquídea taciturna
y los niños colgados de los árboles
son el fruto tangible de sus bosques.

Cada hombre es un monstruo asalariado.
Un descompuesto aborto de la naturaleza
por cuyo cuerpo corre
la negación en pus de sus arterias

Te dejo a tu patria sin honor.
Sin apellido.
Llena de campesinos doblados como sauces
al borde de oscuros manantiales.

Con el idioma mutilado
en la redondez de su mejor palabra.

Los niños que morirán antes de tiempo exponen una burla al enunciado edificante que relaciona la infancia con el futuro de una sociedad. En Colombia, los niños "no" son el futuro de la nación. El hombre "asalariado" descrito como monstruo aberrante y cuerpo descompuesto "por cuyo cuerpo corre/ la negación en pus" voltea el axioma, tan apreciado del cristianismo protestante y el "espíritu" del capitalismo descrito por Weber (1904/2001) en *La ética protestante*, sobre el papel dignificador del trabajo (p. 200). Y el "campesino" se presenta como un cuerpo deformado. El cuerpo doblado puede entenderse, por cuanto trabajar la tierra implica una constante inclinación a ella –lo que nos recuerda el cuidado ético de Cavarero–. Lo que nos resulta más sugerente es lo referente al "idioma mutilado". Si mutilar es cortar una parte del cuerpo, el verso se estaría dirigiendo a la lengua cortada que imposibilita el habla. El léxico asociado a la relación entre lenguaje y cultura o entre violencia y realidad produjo, a mediados del siglo XX, un conjunto de categorías gramaticales para nombrar las prácticas de violencia entre campesinos durante la violencia bipartidista. Así, el discurso literario de la época sirvió de vehículo semántico para dar a conocer, entre otras prácticas, los "cortes" o mutilaciones en diferentes partes del cuerpo, entre ellos, la lengua, lo que conlleva, como nos dice la poeta, a la mutilación del lenguaje. Veamos dos ejemplos (Espejo y Rozo, 2015)

> *corte de corbata expr. pop.* Consiste en hacer una incisión por debajo del maxilar inferior por donde se hace pasar la lengua de la víctima, quedando sobre el cuello.
>
> *corte de franela expr. pop.* Consiste en una profunda herida sobre la garganta, muy cerca del tronco; este procedimiento lo hacen corriendo con fuerza un machete afilado sobre la parte anterior del cuello; casi siempre se encargaba a otra persona que levantara la cabeza de la víctima o se la colocara sobre un pedazo de madera, para que el verdugo ejerciera su cometido; se practicó especialmente en el Departamento del Tolima (Espejo y Rozo, 2015: 10)[106].

[106] En el 2015 se publicó el artículo "El léxico de la Violencia en Colombia en algunas obras de la literatura de violencia" como resultado de un proyecto de investigación del Instituto Caro y Cuervo de Bogotá. La investigación seleccionó "80 obras de la literatura de violencia y a partir de la lectura y selección de términos de la Violencia, se analizó el vocabulario a la luz de los fundamentos teóricos de la Lexicografía. Los resultados muestran que ese período denominado época de la Violencia generó una serie de términos específicos que narran el conflicto social y político vivido en Colombia en dicho período" (Espejo y Rozo, 2015: 1).

El tercer poemario de Piedad Bonnet se titula *El hilo de los días* (1995), publicación con la que fue galardonada con el Premio Nacional de Poesía otorgado por Colcultura. La poeta antioqueña es, además, una reconocida novelista y académica. En el libro mencionado se encuentra el poema "Cuestión de estadísticas". Es un poema de un solo verso que expone la banalización de la guerra, a partir de la reiteración numérica bajo el filtro del lenguaje periodístico de la crónica. En términos formales, "el primer verso pone de manifiesto lo que podría llamarse el núcleo temático del poema: una cifra mediada por el acto de recepción de la crónica que la comunica" (Suárez, 2015: 159).

> Fueron veintidós, dice la crónica.
> Diecisiete varones, tres mujeres,
> dos niños de miradas aleladas,
> setenta y tres disparos, cuatro credos,
> tres maldiciones hondas, apagadas,
> cuarenta y cuatro pies con sus zapatos,
> cuarenta y cuatro manos desarmadas,
> un solo miedo, un odio que crepita,
> y un millar de silencios extendiendo
> sus vendas sobre el alma mutilada.

La pregunta que brota del poema es evidente: ¿son los muertos de la violencia política en Colombia una mera 'cuestión de estadísticas'? Lo cierto es que la cifra y el dato como modelo de verdad han impuesto una narrativa que normaliza y tolera la violencia (Giraldo, 1994). Para suprimir el cuerpo vulnerado basta con volverlo un número. Entre más alto el número, más borrosos se harán los cuerpos. Las violencias de la representación como la de género, raza, o clase se invisibilizan en las estadísticas totalizantes. Bonnet sabe que sin cuerpo no hay experiencia posible, por lo que luego del primer verso le pone carne a las cifras al incorporar la mirada, los pies, las manos, el odio y el silencio. Finalmente, el poema "desemboca en la unidad, su efecto lesivo convoca y congrega en 'el alma mutilada'" (Suárez, 2015: 161). El mismo rechazo a las verdades ofrecidas por las estadísticas es uno de los ejes de *Los muertos no se cuentan así*, una novela de Mary Daza Orozco publicada en 1991. Allí se narra la historia de una mujer que busca a su compañero de vida, en medio de la ola de masacres que ocurrieron en la zona del Urabá Antioqueño entre los años ochenta y noventa del siglo XX. Daza y Bonnet impugnan el lenguaje oficial con el desmenuzamiento del dolor y de la crueldad, ejercicio que les fue posible realizar a partir de su encuentro con el testimonio. Y es aquí, en el

testimonio, donde creemos que se ubica la unidad poética de Bonnet. El viaje por la experiencia culmina con un gesto político testimonial para hacer de la crónica, un poema.

En el 2003, la poeta santandereana Andrea Cote publica *Puerto calcinado*, su primer poemario que le valió el Premio Nacional de Poesía Joven. En este puerto devorado por el fuego, "que era más bien una hoguera encallada" (p. 13), la voz del testimonio muestra su atadura a lugares que están marcados por el horrorismo. Este es el caso del poema "Atado a la orilla", cuyo fragmento dice así:

> Si supieras que afuera de la casa,
> atado a la orilla del puerto quebrado,
> hay un río quemante
> como las aceras.
>
> Si supieras
> que el río no es de agua
> y no trae barcos
> ni maderos,
> sólo pequeñas algas
> crecidas en el pecho
> de hombres dormidos.

Mientras que en la experiencia testimonial en Piedad Bonnet el lugar está suspendido y la atención se pone en el detalle de los cuerpos vulnerados, Andrea Cote le entrega la palabra al lugar donde yacen los cuerpos violentados. El lugar es, para la poeta, también un cuerpo vulnerado. El poema prefigura una atmosfera narrativa fragosa, asfixiante y acalorada, como si "algo" –una explosión o un incendio– lo hubiera provocado. "A la orilla del puerto quebrado/ hay un río quemante" son versos cargados de extrañamiento e intranquilidad. Lo cotidiano (el puerto entero o el río fresco) se rompe para dar paso al oxímoron que nos habla de un río sin agua, como el río "anhidro" –que literalmente significa sin agua– descrito por Tomás Moro en *Utopía;* o por lo menos se trata de un río cuyas aguas no se pueden beber. En "Siembra triste", otro poema del libro, nos dice que "No bebas el agua de los ríos" (p. 40). Finalmente, las imágenes del puerto y del río se completan para dar a entender que el río no es de agua sino de sangre y que no trae barcos ni maderos sino cuerpos hinchados. Los ríos en el conflicto armado en Colombia han devenido en cementerios que transportan cadáveres (Quevedo y Walteros, 2019). La experiencia de Andrea Cote, aunque ponga atención en el lugar, vuelve sobre sí, para terminar llevándonos a los cuerpos.

La poeta Maruja Vieira (1922-2023) nos presenta una imagen poética simétrica entre el lugar y el cuerpo. Se trata del poema inédito titulado "Hospital Militar", que no fue publicado hasta el 2008 por la Universidad Externado de Colombia. En el hospital militar un joven está sentado en una silla de ruedas. Se trata de un soldado que ha sido herido. El primer verso es una exclamación por "sentir" una mano fría. Pero en el último verso la exclamación se transforma en pregunta o, en ¿plegaria? Las manos, o cualquier parte del cuerpo, se ponen frías cuando la sangre deja de correr. En este caso la mano es inexistente; ha sido amputada "porque allí no había mano". El soldado "sería un árbol joven/ con las ramas cortadas". El lugar y el cuerpo encajan en un cuerpo mutilado.

> ¡Dios, qué mano tan fría!
> dijo el soldado herido.
>
> En la silla de ruedas su figura
> sería un árbol joven
> con las ramas cortadas.
>
> Porque allí no había mano,
> sólo unos ojos hondos,
> muy hondos, que parecían
> preguntarle algo a Dios.

Los análisis de niños, niñas y jóvenes en la guerra colombiana ya hacen parte del acervo investigativo sobre el conflicto (CNMH, 2017a; Pachón, 2009). De hecho, ni es un tema nuevo ni es exclusivo de la realidad política colombiana (Jaramillo, 2007). En estos cuerpos sacrificiales se encuentra un sentido de la brutalidad a la que se refería Ernest Renan (1882) para lograr la unidad. El deber patrio puede imponerse o ejercerse por voluntad propia. Este aspecto que lleva a entregar la vida por la nación (o la patria) fue un aspecto que inquietó a Benedict Anderson (1993), puesto que el ensamblaje de las comunidades imaginadas implica, mucho más de lo que creemos, "un amor profundamente abnegado" (p. 200). Posiblemente, el joven mutilado fue condecorado y convertido en un héroe, no sea que este tipo de precedentes disminuyan los deseos de otros jóvenes por servir a la patria. Al respecto, la banda de punk bogotana *La pestilencia*, canta en "Soldado mutilado": "Por las medallas de tu país, soldado mutilado/ Has sido condecorado/ Sin un brazo estas deformado/ Bendición te da la nación".

De otra parte, de todos los poemas comentados hasta ahora, consideramos que este último permite observar la relación entre texto y cuerpo de una manera particular. La

experiencia poética de la vulnerabilidad a partir de la mutilación nos remite al "juego dinámico de presencias ausentes y ausencias presentes" (Torras, 2012: 118) por medio de un cuerpo que aún no asimila la amputación. El cuerpo deberá (re)leerse a sí mismo y elaborar las claves hermenéuticas que implican su cercenamiento. En el poema se deja claro que su nueva condición es todavía extraña y que el cerebro está preso del síndrome del miembro fantasma. Los ojos enmudecidos y absortos están descifrando la realidad de sentir una parte del cuerpo que ya no está. Por ahora, su cuerpo es un significante vacío, otro irreductible a la mirada de sus propios ojos.

Finalmente, la poeta, editora y académica bogotana Camila Charry publica en el 2017 su poemario *Arde Babel*, en el que se encuentra el poema "Chengue". Al igual que *Puerto calcinado, Arde Babel* nos habla de geografías abrasadoras y febriles. Y como sucede en *El canto de las moscas,* de María Mercedes Carranza, Charry escoge el nombre del lugar donde ocurrieron los hechos violentos para nombrar sus poemas más trémulos. Allí radica un gesto poético que también es una práctica política. Asimismo, puede darse el caso en que el lugar de la acción resulte ser un lugar cualquiera. La muerte le llega a cualquiera y en cualquier lugar. En estos contextos de violencia y horrorismo, como afirma Adriana Cavarero, "compartimos un estatus de indiferenciación que nos convierte, a cualquiera de nosotros, en un blanco perfecto" (2009: 10). Como se afirma en el siguiente fragmento del poema "Chengue", basta con haber sido incorporado a la "Patria":

> El niño recoge espigas de sol.
> Vuelve sereno y cantando por el campo.
> Revienta sobre su cuerpo el fusil del asesino;
> lo embiste la noche.
> Vuelan por el aire sus ropas como banderas
> de una patria con cualquier nombre.

"Chengue" narra la destrucción de un pueblo[107] a partir de una voz que comenta una transmisión radial, de manera que el testimonio de la experiencia en este poema se apoya, difusamente, en el mensaje del medio de comunicación. A diferencia de "Hospital Militar", poema que se fija directamente en el cuerpo del joven y nos habla de su figura incompleta, las imágenes de "Chengue" son vagas y nebulosas, como lo son la mayoría

[107] En el municipio de Chengue (Departamento de Sucre) se perpetró una masacre en la madrugada del 17 de enero del 2001. Tres camiones cargados de paramilitares asesinaron a 29 personas con cuchillos, machetes y golpes de mortero, lo que produjo que esta masacre fuera llamada la "masacre silenciosa" o la "masacre sin ruido" (Martínez, 2008). Otro poema sobre este hecho es "La masacre de Chengue", de José Ramón Mercado.

de las veces las verdades emitidas por los medios de comunicación que informan sobre el conflicto armado. Y a diferencia de "Cuestión de estadísticas", que exhibe una reescritura poética de la crónica para dar cuerpo y emociones a los números, pareciera que "Chengue" resalta la versión oficial de los acontecimientos:

> En la radio anuncian que se han tomado el pueblo.
> Que hubo explosiones
> restos de carne que se estrellaron contra otros cuerpos.
> Que todo fue muy rápido.
> Que las gallinas dejaron en el aire
> sus plumas como un ala de neblina
> que no permitió ver con claridad
> después de arder bajo el estallido
> cuántos muertos fueron.
> Que fue un horror no haberlos visto bien.
> Que deberán regresar en la madrugada para contar los cuerpos
> adivinar las formas entre los fragmentos
> en pleno domingo,
> sin día de descanso,
> sin recibir un pago adicional.
> Dijeron, en la radio, que la vida nunca es justa.

Los versos muestran que el pueblo ha sido destruido sin mencionar perpetrador alguno. Los hechos están recientes, lo que nos da la idea de que es una "noticia en desarrollo" que puede leerse como la sensación de incertidumbre frente a un conflicto bélico que continúa desarrollándose. El aturdimiento no ha terminado y la visibilidad es precaria, ya "que no permitió ver con claridad/ cuántos muertos fueron". Los cuerpos volaron y se despedazaron, por lo que será necesario que los contadores de cuerpos tengan que "adivinar las formas entre los fragmentos". En este poema podemos observar una distancia que suprime la relación ética entre el texto y el lector. La mediación de la radio y el registro semántico de la voz narradora obstaculizan la capacidad de respuesta del receptor. Asistimos a un exceso de experiencia que no logra articular la flexibilidad necesaria para actuar; para inclinarse. El poema conmueve pero, en vez de movilizar, paraliza, lo que se hace explícito al final del mensaje radial, pues "la vida nunca es justa". Esta sentencia tiene dos lecturas de carácter político. Por una parte, ejemplifica el significado mítico de la violencia como una sombra que ha acompañado a los colombianos desde siempre y que se traduce en una actitud de resignación. Esta mitificación, como hemos visto, es útil para mantener el orden de las cosas (Pécaut, 1997).

De otra parte, niega, o al menos retrasa, la "reversibilidad" de la que nos habla Judith Butler, como un movimiento ético estratégico necesario para atender el llamado a la indignación y a la acción colectiva. La reversibilidad confunde la ubicación de los hechos para alterar al espectador, al sugerir que los hechos que suceden allí pueden pasar o están pasando también aquí (Butler, 2014).

En todo caso, la potencia crítica del poema es innegable. La experiencia nos presenta un testimonio, diríamos, de segundo grado, puesto que la voz que locuta es reinterpretada por la voz que narra el poema y que, por lo mismo, funge como una bisagra configuradora de imaginarios, transposiciones y reescrituras de experiencias traumáticas. Los espacios "en vilo" sobre los cadáveres, como, por ejemplo, la neblina que no "permitió ver con claridad", la indeterminación de la cantidad de muertos, el horror asociado a no "haberlos visto bien" y la necesidad de "adivinar las formas entre los fragmentos" nos muestran la cualidad inaprensible de lo real. El poema nos pone de frente con la "inquietante extrañeza" (Kristeva, 1996: 359) que, en tanto problema estético, disimula o evade la angustia y el miedo presente en el inconsciente colectivo. Para cerrar estos comentarios preliminares sobre los cinco poemas expuestos y entrar a dialogar con el poemario de María Mercedes Carranza, queremos detenernos un momento en la poesía testimonial, al tratarse de una poesía que diluye las fronteras entre la imaginación y la realidad. La estética de la crueldad que nos ofrece esta práctica literaria se mueve en el pasaje entre las situaciones concretas y la imposibilidad de captar su indecibilidad.

La poesía testimonial –que hace parte de la literatura testimonial– está cargada de afecciones vitales, de recuerdos que, aunque filtrados por el cedazo de la imaginación y la ficción, intrigan e inquietan. En la mayoría de los casos son memorias convertidas en imagen poética que significan dolor y trauma (López, 2012). Esta poesía agrieta la separación entre el pasado y el presente mediante la sujeción de la realidad y la historia al lenguaje (Falconí, 2022; Jait, 2008). Esta sujeción nos confronta con el asunto del testigo. Afirma Agamben (2005) que existen dos tipos de testigo: el *testis* o tercero que ha observado la situación sin involucrase y el *testis* o persona que ha vivido la situación, es decir, que lleva inscrita en la experiencia corporal las marcas del acontecimiento. Este último es un sobreviviente (p. 15). En un contexto bélico como el colombiano, la categoría de víctima (en el sentido jurídico, ético y político), a partir de los efectos amplificados, indirectos y retardados, lograría agrupar en los dos grupos casi a la totalidad del cuerpo

nacional[108]. De otra parte, Agamben ve en Primo Levi la imagen del testigo ideal, al ser sobreviviente –directo– del acontecimiento. No obstante, pensadores como Derrida refutan la figura del sobreviviente como testigo ideal afirmando que este no vivenció la plenitud de la experiencia, puesto que sobrevivió a ella (Jait, 2008: 3). Sobrevivir al holocausto significa una vivencia incompleta y parcial. Y lleva el asunto más allá pues, inspirado en el verso de Celan "Nadie/ testimonia por el/ testigo" (2002: 235), comenta que "nadie puede testimoniar en lugar de otro, así como nadie puede morir en lugar de otro", y agrega: "el poema testimonia pero no sabe sobre qué y para qué, sobre quién y para quién testimonia" (Derrida, 1996: 19). En este sentido, ninguna de nuestras poetas, incluida Carranza, sería una *testiga*[109] de los acontecimientos.

Sin embargo, Emilia Perassi (2016) escarba en las raíces etimológicas de la palabra para ofrecer un significado más abarcador del testigo que no implica la experiencia directa, sino que actúa como un efecto de resonancia posterior, una voz articulada sobre otras voces. Este testigo narra la experiencia "en la cita, o en la cita de la cita, de modelos textuales procedentes de testimonios autorizados y anteriores" (p. 227). Se trataría de un significado del testimonio que se aparta de la narración para devenir un acto, en este caso, poético, a través de un sujeto póstumo o diferido (p. 228). Este sería el caso de las poetas aquí mencionadas, quienes son *testigas* pues, aunque no sean víctimas directas del hecho violento –en el sentido más literal del término–, experimentan la guerra, precisamente, a través del poema (Jait, 2008). El testimonio del sujeto diferido (la poeta) adquiere una autoría múltiple y desapropiada, dirigida a la pluralidad de la comunidad política para producir una política de la sobrevivencia (Hoyos, 2018: 10). En la poesía testimonial, el rostro y la voz del otro se difuminan para abarcarlo en una experiencia poética compartida. La poeta, así vista, se convierte en portadora de un cuerpo

[108] Para poder decir que el Conflicto Armado Interno ha afectado a casi la totalidad del cuerpo nacional es necesario trascender de las víctimas directas hacía cuerpos que, aunque no hayan vivido la experiencia violenta, se han visto afectados. En esta línea, la CEV (2022d), en su Tomo *Sufrir la guerra y rehacer la paz*, afirma que "los daños e impactos producidos sobre las víctimas directas han afectado, irremediablemente, a la sociedad colombiana en su conjunto" (p. 25).

[109] Adoptamos la transgresión a la generización de la palabra "poeta" que hace Angélica Hoyos. El argumento es que la palabra "solo se usa en versión masculina" (2018: 8), lo que llevaría implícita una forma de exclusión. La dominación política, a partir de la escritura de las palabras, fue criticada por María Mercedes Carranza al referirse a la llamada "poesía femenina". Esta era la opinión de la poeta, a mediados de los noventa del siglo XX: "¿Se habla acaso de poesía masculina, se hacen antologías de poesía masculina o análisis de poesía escrita por hombres?, demostrando que existe una clara discriminación, ya que la poesía a secas vendría a ser la que escriben los hombres y la otra constituiría un apéndice, nacido de un generoso paternalismo" (Alvarado, 2008: 15).

(multi)vocal, que expondrá las texturas de las variadas y profundas violencias de contextos como el colombiano (Cavarero, 2019a).

2.9. La representación de las masacres en *El canto de las moscas* (1998)

Un ejemplo emblemático de la poesía testimonial es el poemario *El canto de las moscas* (1998), de María Mercedes Carranza (1945-2003). Esta periodista, poeta y activista cultural y política es, hasta hoy, una de las figuras más influyentes de la palabra poética que le habla a la nación desde sus lugares más oscuros. Para la poeta la nación no es la patria. La primera está dotada de un significado cargado de dolor, porque es la palabra utilizada para hablar de quienes sufren y padecen la violencia. La nación es, sobre todo, la tierra y la gente, en su significado más literal, una realidad concreta compuesta por una multitud y a quienes debía llegar la poesía[110]. La patria, en cambio, es una ficción con rasgos violentos. En su poema "La Patria", se refiera a ella mediante la alegoría de una casa en ruinas. "En esta casa todos estamos enterrados vivos". Y en el poema "Patas arriba con la vida" escribe: "y hasta algún día pronuncié/ la palabra Patria;/ acepté el engaño". Esta es una operación profanadora y parricida similar a la que hace la artista Débora Arango, quien enfila toda su iconoclastia hacía sintagmas heroicos como *La República*[111]. Los versos de Carranza sobre la experiencia de la violencia cuestionan la clase política que gobierna, cuerpos (masculinos) visibles del poder político que viven como si nada pasara y de los que ella, dado su apellido y clase social, era cercana (Alvarado, 2008).

El presente apartado tiene como propósito comprender la representación *est/ética* de la guerra en Colombia a través del poemario *El canto de las moscas*. El objetivo específico es acercarnos a la experiencia de la vulnerabilidad desde una práctica de violencia concreta: las masacres. Como veremos, el poemario de Carranza es un ejemplo

[110] Para Carranza, la poesía debía ser un asunto público. Ese fue su propósito desde que inauguró la Casa de Poesía Silva en Bogotá, de la cual fue directora desde 1986 hasta su fallecimiento en 2003. La búsqueda de la paz a través de la poesía quedó manifiesta en la organización de los eventos abiertos al público, como "La poesía tiene la palabra", "Descanse en paz la guerra" y "Alzados en almas". Sobre este último evento, la poeta vinculaba el sentido político de la poesía en el conflicto armado de la siguiente manera: "Quisimos señalar que, frente a los 15.000 o 20.000 colombianos alzados en armas, somos treinta y pico de millones de alzados en almas, o sea: que queremos la justicia social y la revolución en las costumbres políticas y en la administración del gobierno por vías que no sean violencia, la muerte y el delito" (Carranza, 1998: párr. 11)

[111] Su pintura "La República" (1957-1958) es descrita sin ornamentos por el novelista Juan Cárdenas de la siguiente manera: "dos chulos devoran un cuerpo femenino despanzurrado en el límite de la animalidad sobre una bandera nacional; alrededor, los congresistas hacen el saludo nazi y, dominando la escena, una especie de roedor con alas sostiene a un hombrecito disfrazado de paloma de la paz" (2014: 24).

paradigmático ideal para tal fin, dada sus condiciones de escritura, diseño gramatical y perspectiva política. Un primer elemento que quisiera resaltar de la obra de la poeta bogotana es la centralidad de la tierra en su pura y radical materialidad como espacio de vida y de muerte. Este es un aspecto que, a nuestro juicio, invita a pensar la relación entre poesía y violencia de manera orgánica e indisoluble. Por ejemplo, el poema "Oración" es contundente:

> Solo tierra, tierra en los ojos,
> entre la boca y los oídos;
> tierra sobre los pechos aplastados;
> tierra entre el vientre seco;
> tierra apretada a la espalda;
> a lo largo de las piernas entreabiertas, tierra;
> tierra entre las manos ahí dejadas.
> Tierra y olvido.

En este sentido, Carranza fue expositora de una "antipoesía", una poeta de la negación, tanto de la tradición y las formas establecidas abocadas a la búsqueda de lo bello y lo sublime, como del lugar otorgado a la poesía escrita por mujeres, cuya voz debía caracterizarse por el recato y el sentimentalismo (Alvarado, 2008; Valenzuela, 1998).

Esta poesía que aterriza sobre lo concreto se manifiesta también como una trasgresión a las formas canónicas legadas de la "gerontocracia" erudita (Valenzuela, 1998: 5) de la poesía colombiana que afectaba directamente a Carranza, debido a su condición de hija de uno de los patriarcas de la poesía en Colombia, Eduardo Carranza. Asistimos a un parricidio en el que la patria, el progreso y la sociedad establecida, entre otros referentes monumentales, son cuestionados a través de la poesía. Bajo este filtro, su activismo cultural contra la guerra puede ser interpretado como una lucha contra la estructura patriarcal desde los mismos instrumentos de acción política y cultural provenientes del sistema (Segato, 2016)[112]. Y es precisamente la guerra, sus efectos, sus dolores, pero sobre todo las posibles formas de conjurarla, la que a finales del siglo XX ocupaba su labor como directora de la Casa de Poesía Silva y su escritura poética. En la

[112] "A la pregunta sobre cómo se detiene la guerra […] que se expande en América Latina, he respondido: desmontando, con la colaboración de los hombres, el mandato de masculinidad, es decir, desmontando el patriarcado, pues es la pedagogía de la masculinidad lo que hace posible la guerra y sin una paz de género no podrá haber ninguna paz verdadera" (Segato, 2016: 23)

edición número 12 de la *Revista Casa Silva*, hablaba sobre la relación entre violencia y poesía de la siguiente manera:

> Colombia es un país muy desdichado, al que castigan toda suerte de tragedias sociales, materiales y espirituales. Que el terrorismo, que la guerrilla, que el paramilitarismo, que el sismo, que los narcos, que los gringos, que el invierno, que el verano [...] El colombiano que no ha entrado todavía en el torbellino de la destrucción, vive cotidianamente entre el miedo, la inseguridad, la incertidumbre y esa ira que acaba por convertirse en una malsana y destructiva indiferencia […] Parece simplista y hasta produce cierto pudor decir que en medio de ese panorama, una de las pocas cosas que ayudan a vivir a los colombianos es la poesía. Y la música. Y el teatro. Y el arte. (Carranza, 1998: párr. 1-4)

Ese mismo año publicó el poemario *El canto de las moscas*, con el subtítulo: *Versión de los acontecimientos*. El texto se presenta como una traslación poética de sucesos violentos, principalmente masacres, ocurridos en distintas partes del país durante los años ochenta y noventa del siglo XX, décadas que hicieron de las masacres una reiteración cotidiana de las acciones bélicas[113]. Se denomina masacre al asesinato o matanza de cuatro o más personas en un mismo tiempo y lugar, cuyas víctimas, generalmente, se encuentran en estado de indefensión y vulnerabilidad, es decir, que no son combatientes ni tienen la capacidad de responder la agresión (CNMH, 2013: 36; Uribe, 1990: 162; 1995: 37). Las masacres[114] son una tecnología de horror que no tiene como fin principal el acto de matar personas, sino, precisamente, horrorizar el sujeto. Es, en este sentido, una "práctica aleccionante" que involucra los registros social/local y el subjetivo. Su finalidad, sin importar la motivación ideológica, es la eliminación genérica del enemigo y no del cuerpo individual. Estamos frente a estructuras miméticas de funcionamientos en la que los diferentes actores armados pretenden suprimir la identidad del otro, en tanto taxonomía reconocida socialmente (Uribe y Vásquez, 1995: 38). En este sentido, la masacre implica la representación del otro como un sujeto indeseable que debe ser eliminado. Pero este acto representacional es genérico, por lo que su éxito se basa en

[113] María Mercedes Carranza (d)escribe lo que *ve*, da su "versión de los acontecimientos" que azotan la cotidianidad colombiana. El informe del Centro Nacional de Memoria Histórica *¡Basta ya!* documentó 1.982 masacres entre 1980 y el 2012 que produjeron 11.751 muertos. Entre 1996 y el 2002 hubo "1.089 masacres con 6.569 víctimas, lo que equivale a un 55% de las masacres de todo el periodo examinado (CNMH, 2013: 50). Con un rango temporal más extenso, el Observatorio de Memoria y Conflicto (OMC) ha documentado 4.308 masacres entre 1958 y 2022 que han dejado 24.973 víctimas.

[114] Una de las investigadoras que más ha trabajado este tema es María Victoria Uribe, a través de los libros *Matar, rematar y contramatar. Las masacres de La Violencia en el Tolima (1948-1964)* (1990), *Enterrar y callar. Las masacres en Colombia 1980 – 1993* (1995) y *Antropología de la inhumanidad. Un ensayo interpretativo sobre el terror en Colombia* (2004/2018). Un texto más reciente sobre el tema es el Andrés Suárez, titulado *El silencio del horror. Guerra y masacres en Colombia* (2022).

marginalizar, silenciar o excluir a una comunidad (p. 39). Lo anterior se traduce en la producción de miedo y terror que provoca, entre otras cosas, el despoblamiento y el consecuente desplazamiento como acciones de preservación que, generalmente, siguen a la perpetración de la masacre.

Las masacres tienen un ritual sacrificial que espectacularíza su ejecución y amplifica su "enorme capacidad de irradiación comunicativa" (Sánchez, 2022: 16). Entre las técnicas rituales se encuentra la utilización de tipos de vestimenta que buscan mostrar una imagen imponente del autor o autores del hecho; el uso de "operaciones semánticas dirigidas a convertir al *Otro* en algo menos que humano" y las prácticas de "carnicería física y simbólica que no tiene precedentes en el continente americano" (Uribe, 2018: 21). Las mutilaciones, decapitaciones y descuartizamientos han sido, hasta la actualidad, procedimientos que acompañan a las masacres. Debido a su grandilocuencia, esta práctica de violencia impone una "ruptura real y simbólica del cuerpo" (Uribe, 2018: 87) que se ha resistido a ser simbolizado dentro de los marcos de la gestión política, lo que ha dado lugar a la imposibilidad de su representación en el lenguaje (p. 81). La alteración del tiempo y el espacio que se produce configura una brecha de "lo indecible, lo indescifrable y lo incierto de lo ocurrido en ese periodo [...] aquello que se expande como un rumor y agrava la zozobra y el miedo entre los sobrevivientes" (Suárez, 2022: 85). Lo indecible se profundiza cuando percibimos que las masacres atraen y llevan consigo otras prácticas no menos crueles como "la tortura, la violencia sexual, el despojo, el desplazamiento y la desaparición forzada" (Sánchez, 2022: 11).

Por otra parte, las masacres exponen con fuerza la verticalidad del guerrero (Cavarero, 2014), ya que los hombres son sus perpetradores y, en su mayoría, también las víctimas. De tal manera, los que lograron salvar sus vidas son "hombres y mujeres que sobrevivieron a los hechos simplemente porque su condición de género o su edad al momento de los sucesos los descalificó como potenciales víctimas en un mundo patriarcal, machista y despiadado" (Uribe, 2018: 21). En los poemas de la obra *El Canto de las moscas,* estos elementos conceptuales son llevados a niveles de la alegoría y la metáfora como estrategias para exponer la vulnerabilidad y el horrorismo. La implicación política se ubica del lado de la memoria, o lo que es lo mismo, en el rechazo del olvido y el silencio. En efecto, estos poemas pueden ser interpretados como regularidades enunciativas sobre hechos dolorosos e inenarrables. Finalmente, la relación entre la experiencia poética y las tribulaciones de la violencia política nos permite visibilizar los efectos de un sistema económico y social que se alimenta de la colonización de cuerpos

y territorios. En consecuencia, el arraigo terrenal que caracteriza el contenido poético permite reconocer la naturaleza como un cuerpo que, vulnerado, es también objeto de la violencia colonial.

Cada uno de los poemas lleva por título el nombre del territorio donde tuvo lugar el acontecimiento violento. De tal manera, todos los poemas están dirigidos o dedicados a los "lugares arrasados por la violencia", como se dice en el prólogo, escrito por el poeta Mario Rivero. Poner en la misma frase las palabras "lugar" (que llamaremos territorio)[115] y "arrasado" puede mostrarnos dos aspectos. Por una parte, enfatiza la centralidad de los entornos naturales (ríos, bosques, paramos, llanuras, etc.) en el conflicto armado, lo que nos recuerda al menos tres aspectos que relacionan territorio y guerra, a saber: la disputa por el control económico de sus recursos, la confrontación por su control militar –en tanto posición estratégica para la confrontación–, y el dominio poblacional para imponer el ejercicio del poder soberano. Las territorialidades bélicas son lugares en litigio y su importancia en uno o varios de los aspectos mencionados es directamente proporcional a la perpetración de prácticas violentas[116]. De otra parte, son espacios localizables que, al ser arrasados, dejarán de *ser* lo que eran y se verán transformados abruptamente. Algunas consecuencias de este "arrasamiento" serían, por ejemplo, el despoblamiento, la contaminación, la sobreexplotación y la extinción de especies animales o vegetales, entre otras. Nos parece que este es un movimiento ético y político de la poeta, que quiere insistir en la necesidad de observar el lugar arrasado por la violencia como un "otro" *cuerpo desaparecido* y vulnerado. De esta manera, el poemario nos permite ampliar el significado del horrorismo y los procesos de vulnerabilización a cuerpos no humanos.

El canto de las moscas está compuesto por veinticuatro poemas o *cantos* sobre el mismo número de eventos que, en distintas zonas geográficas del país, destruyeron, asesinaron y desplazaron comunidades, cuerpos y lenguajes. Aunque los cantos puedan centrarse en masacres, lo cierto es que son eventos que se entroncan con otros, como los asesinatos selectivos, la exposición pública de cadáveres, los cuerpos lanzados a los ríos,

[115] Preferimos utilizar el concepto de *territorio* sobre el de *lugar* o *espacio* dada su naturaleza geográfica de carácter eminentemente relacional (Ramírez y López, 2015). Además, nos permite observar las formas de constitución de identidades desde la contingencia y el devenir, esto es, mediante los procesos siempre en movimiento y tensión de territorialización y desterritorialización (Deleuze, 1996).

[116] La poesía de lo concreto y su aprecio por la "tierra" como motivo poético se verá incrementado con su preocupación por la guerra en Colombia y, particularmente, por el evento que cambiaría su vida: el secuestro de su hermano a manos de las FARC. En la editorial de la *Revista Casa Silva* del año 2001, Carranza comenta que: "El nuestro es un territorio geográfico que carece de la presencia de un Estado y que se encuentra escindido en feudos que se disputan la delincuencia común y los distintos grupos armados ilegales: «guerrillas», paramilitarismo, carteles de la droga y ninguno con un norte ideológico o con propósitos diferentes a lucrarse por medio del crimen y el narcotráfico".

los desplazamientos forzados, entre otras prácticas explícitas y extremas de violencia. La estructura geométrica de los poemas se asemeja al *haikú*, un tipo de poema corto de origen japonés que inicia con un enunciado y termina con un fogonazo, un final intempestivo o, por lo menos, alegórico. Para Barthes (1990), el *haikú* posee una "brevedad [que] garantizaría la perfección, cuya simplicidad demostraría la profundidad" (p. 92). Y Octavio Paz (1983) reconocía esta técnica poética como una invitación a simbolizar profundamente con lo mínimo. En el prólogo de Mario Rivero para la obra de Carranza, se dice que el texto es un "parte de guerra", cuando menos, ensordecedor. En la brevedad del *haikú* nos topamos con la cualidad ideal de la estética de la crueldad: la de representar lo real sin que este pueda ser plenamente representable; la de exponer sin adornos los acontecimientos a sabiendas de que el resultado será la inquietud, la incertidumbre y la extrañeza. Los poemas dibujan acontecimientos imborrables que han dejado heridas permanentes (Rivero, 1998: 4). Son perforaciones o incisiones sobre la piel del cuerpo social que no indagan por el (sin)sentido del desangramiento o las casusas de su perpetración, sino que fijan la mirada en la desnudez del momento.

Encontramos tres características generales que atraviesan todos los poemas y que nos permiten hacer una lectura de conjunto. En primer lugar, estos poemas, dada su brevedad, funcionan como fotografías que penetran en la escurridiza materialidad de lo que no se puede narrar[117]. Ante este dilema, la solución que ofrecen los versos es poner toda su atención en el territorio, en el paisaje, en el cuerpo de la naturaleza que, como los cuerpos humanos, también fue vulnerado. Montañas, ríos, cañaverales y páramos son los cuerpos protagónicos de los poemas con el propósito de insistir en que –además de la víctima humana– las técnicas de extractivismo, explotación, control y desapropiación/apropiación operan sobre los cuerpos singulares y comunitarios, pero también sobre los territorios del cuerpo nacional. En este caso, hablamos de una experiencia poética que afecta la conciencia del lector en los estratos nacional, humanitario y ecológico (Yepes, 2012). En segundo lugar, los cantos o poemas se caracterizan por la ausencia del cuerpo humano vulnerado, o mejor, por incluirlo indirecta y soterradamente. Su presencia espectral incrementa la inquietud para poner al lector en el filo de la interpretación, con el fin de alterar su percepción, pues como dice Piedad

[117] Acudimos a la sencilla definición de la fotografía que hace Barthes (1990) en *La cámara lucida*: "Lo que la Fotografía reproduce al infinito únicamente ha tenido lugar una sola vez: la Fotografía repite mecánicamente lo que nunca más podrá repetirse existencialmente. En ella el acontecimiento no se sobrepasa" (p. 31).

Bonnet, "lo terrible es el borde, no el abismo" (2017). Junto con el cuerpo, la acción violenta, aunque existe, se expone de manera cifrada y simbólica.

> [...] página a página, Carranza siluetea un panorama de arrasada belleza: parajes sin arcos iris, donde sólo florecerá el olvido, signados apenas por la ráfaga oscura y el bordoneo de las 'cumplidas moscas', las convocadas bajo el embate del terror, a todo lo ancho y lo largo de nuestras comarcas de nuestros días. (Rivero, 1998: Prólogo)

En tercer lugar, el cierre de todos los poemas, tal como lo decreta la estructura del *haikú*, expone un vacío profundo y un silencio ensordecedor que, posiblemente, responde al compromiso y honestidad de la poeta con los límites y alcances del testimonio (Bernal, 2020: 37). Por ejemplo, en el "Canto 1 Necoclí"[118], no hay cuerpos caídos, ni llanto, ni dolor narrado. Pero la escena violenta dibujada en un territorio definido tiene una densidad desbordada al mostrar como imagen final el canto de las moscas. Son ellas las que atestiguan con su zumbido circular las escenas de vulnerabilidad ocurridas:

> Quizás
> el próximo instante
> de noche tarde o mañana
> en Necoclí
> se oirá nada más
> el canto de las moscas

Así sea de forma evasiva, en cada lugar de los acontecimientos la presencia de los cuerpos humanos es inevitable. Estos aparecen como fantasmas o imágenes borrosas de cuerpos que yacen subterráneamente, pues han sido enterrados y ocultados, lo que nos lleva a tener en cuenta que las masacres, además de aniquilar, sirven como forma de desaparición. Las moscas rondan los cuerpos irreconocibles, cuerpos arrojados a los ríos, cuerpos desmembrados y desfigurados, cuerpos sin una sepultura que posibilite el duelo. Son cuerpos desparramados y arrumados en fosas comunes que se encuentran por todo el

[118] El municipio costero de Necoclí se ubica en el Departamento de Antioquía. "El 22 de marzo de 1990, un grupo de paramilitares bajo el mando de los hermanos Castaño llegó a la vía que conduce del municipio Necoclí, Antioquia, a Arboletes, un pueblo cercano, y mataron a cuatro campesinos. Las víctimas eran militantes del Frente Popular, un movimiento político del Partido Comunista colombiano". Uno años después, "el 12 de diciembre de 1994, paramilitares de las Autodefensas Campesinas de Córdoba y Urabá, ACCU, llegaron al casco urbano de Necoclí, Antioquia, y asesinaron a cuatro personas en diferentes puntos del municipio" (Rutas del Conflicto, 13 de octubre de 2019; https://rutasdelconflicto.com/masacres/necocli). Para obtener una aproximación de los acontecimientos bélicos recurrimos, en gran parte, a los datos publicados por el proyecto de comunicación independiente "Rutas del Conflicto". El proyecto puede consultarse en: https://rutasdelconflicto.com/masacres.

país[119]. Esta alusión a los cuerpos enterrados, mientras en la superficie la vida se resiste y se abre paso, lo vemos en el "Canto 3 Tamorales":

> Bajo
> el siseo sedoso
> del platanal
> alguien
> sueña que vivió.

Otros poemas exponen el cuerpo en una doble condición: como un cuerpo que ahora está cubierto por tierra pero al que, simultáneamente, se le restituye su vitalidad. Aunque el cuerpo vivo habite en el pasado, la permanencia de la imagen como cuerpo vivo es un ejemplo del significado político de la memoria poética. Este es un mensaje para aquellos que tienen dolientes, los que se resisten a olvidar. Pero también es un homenaje de la poeta hacia los cuerpos que no alcanzaron a despedirse, que no llegaron al lugar que los estaba esperando. En el 2020, los artistas Hendrix Hinestroza, Cristhian Salgado, Alexis Play, Junior Jein[120] y Nidia Góngora nos presentaron la canción *¿Quién los mató?*, que hace referencia a un joven que se despide de su madre, aunque su mensaje no podrá ser escuchado por ella: "Madre/ No llegaré a la hora de la cena/ Aparecí en un lugar/ Que no era mi hogar/ Me duele estar tan lejos/ Oigo me están llamando". El videoclip no deja duda alguna. El joven está muerto y se lamenta porque no será encontrado. El contexto en el que fue escrito el tema fue la masacre que acabó con la vida de cinco niños entre 14 y 16 años el 11 de agosto del 2020, en el Cañaduzal de Llano Verde, en el oriente de Cali. La letra de la canción, al igual que los *haikús*, finaliza con un mensaje fulminante. En este caso se abraza la memoria como una forma de conjurar la impunidad: "Cantemos sus nombres, recordemos sus rostros: Sangre/ Hay sangre en unas manos ajenas/ Si me convierto en canción/ Solo recuérdame feliz/ Aquí no pasa el tiempo/ No hay pena o sufrimiento". La simultaneidad del cuerpo vital, que besaba, y el cuerpo inerte, cuya boca está cubierta de tierra, es el motivo el "Canto 7 Tierralta"[121]:

---

[119] Hasta el 30 de julio del 2021, "en el marco de Justicia y Paz se han encontrado 6.460 fosas en las que fueron hallados 7.794 cuerpos" (CEV, 2022e: 494).

[120] La guerra en Colombia es una sombra incansable. Junior Jein, uno de los artistas que participó en la canción, fue asesinado en Cali el 14 de junio del 2021 a manos de dos sicarios que le dispararon.

[121] "El 14 de junio de 1999 miembros del Bloque Bananero de las AUC llegaron al caserío de Saiza, en el municipio de Tierralta Córdoba, quemaron casi la totalidad de las casas, encerraron a las mujeres y los niños en la iglesia del pueblo y con disparos de fusil asesinaron a 11 personas, en su mayoría comerciantes de la zona" (Rutas del Conflicto, 15 de octubre de 2019; https://rutasdelconflicto.com/masacres/saiza).

Esta es la boca que hubo,
esto los besos.
Ahora solo tierra: tierra
entre la boca quieta.

En otros poemas, el cuerpo, aunque yace enterrado, es transfigurado para tomar el papel de un protagonista a medio camino entre la vida y la muerte, como si fuera un cuento de terror al mejor estilo de Alan Poe o Mónica Ojeda. Nos referimos a un cuerpo que, aunque muerto, tiene características de un cuerpo vivo. Un cuerpo que, extraviado del mundo de los vivos, se hace presente de manera carnavalesca e imponente. El "Canto 20 Ituango" dice que "El viento/ ríe en las mandíbulas/ de los muertos". Y en el "Canto 5 Encimadas" pareciera que el cuerpo enterrado estuviera llorando, riendo o mirando fijamente un punto, situaciones que pueden producir que sus ojos resplandezcan: "Bajo la tierra de Encimadas/ el terror fulgura aún/ en los ojos florecidos". En medio de esta poetización terrorífica de los cuerpos espectrales, es donde Carranza le abre campo a los victimarios, a los repartidores de la vulnerabilidad y el horrorismo. Dice el "Canto 23 Cumbal": En bluyines/ y con la cara pintada/ llegó la muerte/ a Cumbal/ Guerra Florida/ a filo de machete. En el "Canto 8 El Doncello"[122] el cuerpo que mata y el cuerpo muerto se repelen a través del ritual (o danza) que acompaña las masacres:

El asesino danza
la Danza de la Muerte.
A cada paso suyo
alguien cae
sobre su propia sombra.

Además de la tierra y los cuerpos humanos –en sus distintas versiones– nos encontramos con otro de los elementos centrales del poemario, como lo es la imagen del río, en tanto cuerpo y testigo en movimiento. En la guerra colombiana el río lleva vida, pero también muerte. Hablar de *ríos de sangre*, *ríos de muerte*, o de *ríos tumba* hace parte de otro de los dramas más estremecedores de la guerra en Colombia: la desaparición forzada (CNMH, 2016; 2018). El río ha sido un instrumento para desaparecer y "enterrar" los cuerpos de las víctimas. Además, la relación entre el río y los muertos remite a la

[122] "El 1 de agosto de 1997, paramilitares del Frente Caquetá llegaron al bar El Medallo, ubicado en el municipio de El Doncello, Caquetá, y dispararon contra las personas que estaban allí, dejando a cinco muertos y un herido" (Rutas del Conflicto, 13 de octubre de 2019; https://rutasdelconflicto.com/masacres/el-doncello-1997).

putrefacción y la descomposición, ya que el cuerpo que es arrojado termina luego flotando para quedar expuesto a las aves de carroña durante días. En la pintura *Río Cauca* (2002), Fernando Botero representa esta situación, mostrando varios cadáveres que flotan en un río, mientras que un grupo de aves acechan a su alrededor.

Imagen 6. Pintura *Río Cauca* (2002), de Fernando Botero.

Es una imagen desagradable y repulsiva. "[A través] de un gris mortecino [y] un café turbio que domina el cielo y que se confunde con las aguas del río, replica una sensación de hastío, de llenura, de descomposición visceral que coopera con la escena representada" (Pérez, 2011: 196). Al respecto, el "Canto 4 Dabeiba"[123] es esclarecedor:

> El río es dulce aquí
> en Dabeiba
> y lleva rosas rojas
> esparcidas en las aguas.
> No son rosas,
> es la sangre
> que toma otros caminos

[123] "Del 23 al 27 de noviembre de 1997, paramilitares de las Autodefensas Campesinas de Córdoba y Urabá (ACCU) llegaron a Dabeiba donde asesinaron a 14 campesinos y desaparecieron a tres más, entre los cuales había dos menores de edad" (Rutas del Conflicto, 15 de octubre de 2019; https://rutasdelconflicto.com/masacres/dabeiba).

Los ríos de Colombia tienen la voz y la memoria de la desolación y la ausencia. Uno de sus papeles en la guerra ha sido el de contener la voz de miles de cuerpos que, hasta hoy, habitan en sus profundidades. Así nos lo muestra la película *Tantas Almas* (2021) con la historia de José y su esperanza por encontrar los cuerpos muertos de sus hijos flotando en el río, luego de que hombres armados se los llevarán. Como Dante en *La divina comedia*, José sabe que cada remada lo acercará un poco más a la fatalidad. El padre ha perdido a sus hijos y, por alguna razón, sabe que debe buscarlos en el río. Aunque sabe que los hallará sin aliento, necesita ver sus cuerpos. Pero en nuestro contexto bélico, no todos los cuerpos arrojados a río quieren flotar ni pueden ser encontrados.

Quisiéramos detenernos por último en dos cantos y sus relaciones con los hechos que les dieron origen. El "Canto 13 Uribia", tiene un significado telúrico para el conflicto colombiano, en lo que se refiere a la utilización de la violencia de género y la violencia racial o étnica. Este poema nos traslada al municipio de Uribia, en el Departamento de la Guajira, considerada la capital indígena de Colombia; además, su historia, desde hace más de cincuenta años, ha estado marcada por el contrabando, la producción de marihuana, la explotación del carbón, la pobreza y, por supuesto, la presencia infatigable de grupos armados. El 18 de abril de 2004 se produjo en Uribia la masacre de Bahía Portete, que dejó seis víctimas, cuatro de ellas mujeres, que fueron objeto de persecución y tortura, para finalmente, ser asesinadas con brutalidad por los paramilitares (GMH, 2010). El miedo de la guerra atraída por el narcotráfico provocó también el desplazamiento de más de 300 personas[124]. El poema proyecta la imagen de un abatimiento continuo:

> Cae un cuerpo
> Y otro cuerpo
> Toda la tierra
> Sobre ellos pesa.

Para el equipo investigador del Grupo de Memoria Histórica (GMH) esta masacre fue una muestra de repertorios de violencia utilizados para someter a la comunidad wayuu

[124] Esta masacre marcó una inflexión en la degradación del conflicto armado y la producción indiscriminada de víctimas, sin importar su género o su edad. La barrera de la edad, es decir, de respetar la vida de menores de edad se cruzó, por ejemplo, en la masacre de Samaniego Nariño. El 15 de agosto del 2020, donde ocho jóvenes, entre 17 y 25 años, fueron asesinados por un grupo de hombres que llevaban chalecos negros y fusiles de asalto.

de esta zona. Asistimos a la puesta en escena de "la violencia y la tortura sexual [...] contra las mujeres wayuu, tanto por su condición de género como por su carácter de voceras comunitarias" (2010:16). Esta masacre se enmarca dentro de las manifestaciones de la violencia colonial por razón de género y raza/etnia en uno de los territorios más empobrecidos del país. La mujer indígena, lideresa y configurada por prácticas culturales al margen de la nación mestiza se convierte en un cuerpo representado como inferior e indeseable. La colonialidad de la naturaleza y la colonialidad del poder confluyen en un contexto necropolítico que requería de dos condiciones: garantizar el dominio territorial para controlar el tráfico de drogas –la bahía como puerto–, y el exterminio cultural y segregación étnica "en una comunidad matrilineal" (p. 79).

El segundo caso es el "Canto 2 Mapiripán", que nos habla de una de las masacres más sangrientas en la historia del conflicto armado. Entre el 15 al 20 de julio de 1997, un comando paramilitar de casi 200 hombres apoyados por el ejército llegó al municipio ubicado en el Departamento del Meta y, lista en mano, fueron sacando de sus casas durante cinco días a cada una de sus víctimas para torturarlas. Reunidas en el matadero del pueblo, 49 personas fueron asesinadas, descuartizadas y lanzadas al río (CNMH, 2013: 52). Las prácticas singulares de las masacres hacen parte del repertorio de la guerra en Colombia, una composición necropolítica que, en no pocos territorios, se repite una y otra vez. Un tiempo detenido y una fecha tan profunda como el silencio componen el poema:

> Quieto el viento,
> el tiempo.
> Mapiripán es ya
> una fecha.

Esta poética de la violencia sugiere que los *cantos de las moscas* podrían seguir y extenderse por muchos otros lugares, a fin de cuentas el mapa de Colombia está infestado de moscas que vuelan sobre los cuerpos muertos. Aun con la crudeza de los veinticuatro poemas o acontecimientos que narra Carranza, advertimos que estos son sólo una mínima muestra de tantos años de violencia y de una sociedad subjetivada bajo la égida de un conflicto violento como realidad normalizada de la vida política. En la canción *Untados,* la banda bogotana de rock Aterciopelados afirma que es imposible sustraernos de la infestación "Todos estamos untados/ Todos quedamos involucrados/ Todos andamos armados". Por otra parte, Juan Manuel Roca sugiere que la guerra, con el poder sutil del

silencio y la indiferencia cotidiana, nos acompaña sin que podamos advertir su presencia. En su poema *Arenga de uno que no fue a la guerra* nos dice que cuando alguien – –léase aquí, una persona colombiana– pregunta ¿cómo ir a la guerra", "una enfermera que corría por largos pasillos/ Gritó con graznido de ave sin mirarme:/ Ya estás en ella, muchacho, estás en ella" (Roca, 2004: 16). María Mercedes Carranza no alcanzó a poetizar las masacres que se vendrían, cuya ignominia todavía resuena en la memoria reciente. La poeta se quitó la vida en julio del 2003, luego del abatimiento insostenible que le provocó el secuestro y asesinato de uno de sus hermanos a manos de la guerrilla de las FARC.

2.10. Corpografías del desarraigo en *Desterrados* (2001)

Si me voy
tengo miedo de no poder volver
Tiemblo antes de hacer una maleta
–cuánto pesa lo imprescindible–
A veces preferiría marcharme
El espacio me angustia como a los gatos
Partir
es siempre partirse en dos
"El viaje" (fragmento)
Cristina Peri Rossi

En el año 2001, el investigador social Alfredo Molano Bravo publicó *Desterrados. Crónicas del desarraigo*. Se trata de un libro de testimonios reescritos y convertidos en ocho crónicas que, en su conjunto, trazan un mapa narrativo para representar el desplazamiento forzado; una cartografía que muestra la espacialización de las múltiples prácticas de violencia que componen la guerra en Colombia. Al desplazamiento forzado le preceden otras prácticas violentas como, por ejemplo, las amenazas, las desapariciones, los asesinatos selectivos y las masacres, para convertirlo en la práctica "más generalizada del conflicto armado" (CEV, 2022c: 401)[125] La inminente realidad de saberse tácitamente objetivo militar por algún grupo armado y de vivir con el acecho de la incertidumbre

[125] "Entre 1985 y 2019 se registraron 7.752.964 personas desplazadas, es como si la totalidad de habitantes de Bogotá, la capital de Colombia y la ciudad más poblada del país, se desplazaran forzosamente. Esto ha llevado a reconocer a Colombia como uno de los países con más desplazados forzados del mundo" (CEV, 2022c: 402).

como parte de la cotidianidad, obligan a las personas a tomar la decisión de partir/se. El sujeto desplazado/a forzado y/o exiliado es, sobre todo, un cuerpo expulsado y vulnerado que se ve obligado a dejar su *lugar* para conservar su vida. Como ocurre en la gran mayoría de las masacres, los desplazados forzados en la guerra colombiana han sido y continúan siendo los cuerpos inermes no combatientes; las familias y comunidades desarmadas que son amenazadas. Sobre este fenómeno, el CNMH (2015) ha conformado un archivo de la crueldad con la exposición de cifras telúricas:

> [...] un poco más del 50 por ciento de la población desplazada son mujeres (3.301.848); 2.279.576 son personas menores de edad (de las cuales 1.480.983 tienen menos de 12 años); según los datos demográficos de 2005, se estima que cerca del 15 por ciento del total de la población afrocolombiana y el 10 por ciento de la población total indígena han sido desplazadas. El 87 por ciento de la población expulsada de sus regiones vivía en el campo; algunos afro e indígenas, en territorios colectivos reconocidos por el Estado. En un país que tiene un problema agrario persistente, con una historia signada por el difícil acceso a la tierra, se calcula que 8,3 millones de hectáreas han sido despojadas o abandonadas por la fuerza. El 99 por ciento de los municipios colombianos han sido expulsores. A la luz de las cifras precedentes, no es excesivo caracterizar a Colombia como una *nación desplazada*. (p. 16)

El desplazamiento que produce la guerra no tiene nada que ver con las posibilidades emancipatorias que significa el *desplazarse* como práctica de libertad (Foucault, 1999), ya sea a través de una ética nómada (Braidotti, 2006), de estrategias de movilidad política que favorezcan la desidentificación y el desacuerdo (Quintana, 2015), mediante la producción de arraigos provisionales anclados al trayecto y la inestabilidad permanente (Bourriaud, 2009) o en la dislocación referencial que se produce en el aprendizaje del viajero (Ocampo, 2010). Ahora bien, si en su etapa inicial el desplazamiento forzado implica un alto grado de vulnerabilidad y fragilidad ontológica, las experiencias acumuladas pueden configurar modos de subjetivación que funcionen como (im)posturas políticas de (des)sujeción.

Esta condición convierte al cuerpo del desplazado en un montaje viviente estético-político, como lo muestran procesos artísticos como, por ejemplo, *Signos cardinales* (2008) realizado por Libia Posada. La propuesta de Posada consta de una serie de instantáneas que evidencian el recorrido realizado por las personas fotografiadas; es el propio cuerpo (sus piernas y pies) el que recoge o refleja el trayecto realizado. La artista afirma que "viajar por la fuerza implica, sin embargo, inaugurar caminos o describir rutas urgentes, difíciles de localizar, reconocer, comprender y ver, no solo en la memoria de

los que huyen, sino en esa representación del territorio" (Posada, 2014: 218). Para la exposición fotográfica se entrevistó con personas que habían sido desplazadas, en su mayoría mujeres. Después limpió y lavó sus pies prefigurando los caminos por-venir. Los pies son dispositivos biológicos que hacen posible el desplazamiento y que "constituyen la parte del cuerpo que posibilita el desplazamiento y al mismo tiempo detenerse, plantarse, asentarse, llegar" (p. 218). Luego, en la piel de sus piernas dibujó las trayectorias de sus desplazamientos, en un proceso de co-creación:

> A partir de la reconstrucción oral, y con la ayuda de mapas oficiales, físicos y políticos de Colombia, se levantan los mapas del recorrido trazado de cada persona y luego se dibujan sobre sus propias piernas. Posteriormente se hace una fotografía en estudio. Un mapa de convenciones no convencional acompaña las fotografías que se instalan en dos líneas, dentro de un espacio aséptico, en cuyas paredes se traza una retícula cercana al baldosín, propio de la morgue hospitalaria. (p. 218)

Imagen 7. Fotografías que forman parte del proyecto "Signos cardinales" (2008), de Libia Posada

Estas corpografías, además de testimoniar los itinerarios del desarraigo, permiten gestionar el dolor y el duelo a través de la resignificación de sus cuerpos como territorios de memoria y resistencia. *Signos cardinales* configura un mapa vivo del desplazamiento forzado que, a pesar de no poner rostro, muestra las huellas de los caminos que han recorrido los millones de desplazados forzados en Colombia. Estas historias a menudo

son traducidas en meras cifras que son publicadas en informes oficiales. En la misma línea, *Desterrados* está ensamblado con el lenguaje que ofrece la reflexión del sociólogo con las voces y las memorias de los testigos directos de los acontecimientos. Nos referimos a las víctimas encarnadas del desplazamiento, a los sobrevivientes del destierro.

El texto de Molano es una representación de la crueldad en dos niveles: en la narración (cruda) de los acontecimientos y en las formas de inscripción corporal (crueles) de los efectos del destierro. La actitud de abrir campo al relato de la víctima como criterio de verdad, en confrontación a la mirada fría y "objetiva" del científico social, siempre caracterizó la escritura de Molano. Por lo tanto, no es de extrañar que en los trabajos que lo caracterizaron y le dieron reconocimiento mostrara su interés por contar las historias de la gente y su desinterés por la información considerada científica[126] (Molano, 2015: 492). Entre dejarse llevar por la mano de quienes contaban sus vivencias o llevar a las víctimas de la mano a través del lenguaje formal académico, Alfredo Molano optó por lo primero (2015: 494). A medio camino entre la sociología y la literatura, su método de trabajo adquirió una fuerza política de gran profundidad, ya que sus historias de vida eran posibles gracias a la práctica de ensamblar cuerpos ficcionales compuestos por historias de sujetos reales. Los personajes de sus relatos son cuerpos desnudos que se visten y alimentan con las memorias que dejan entrever sus testimonios. Esto convierte a sus personajes en manifestaciones ficcionales que representan las experiencias de múltiples individuos.

Para Molano, narrar la guerra significa la emergencia de cuerpos metafóricos que encarnan las experiencias de muchos cuerpos reales. Esta es su práctica política ¿hay algo más político que el mismo cuerpo? Su propósito era narrar la violencia paramilitar o el funcionamiento del poder necrofílico de la economía narco *desde* la experiencia corporal de la subjetividad y, de esta forma, rebasar el alcance y el sentido de la disertación conceptual (p. 497). Su punto de partida era el reconocimiento de que la guerra había forjado una nación desplazada. Así, el desplazamiento forzado asume el papel de cualidad fundamental para la pervivencia y reproducción del conflicto violento. Y el destierro, como la palabra lo indica, tiene como propósito expulsar los cuerpos de un (su) territorio vital. Como vemos, cuando Molano usa el nombre desterrado le otorga una connotación

[126] Entre los libros más influyentes de Alfredo Molano para comprender la historia testimonial de la guerra colombiana se encuentran *Los años del tropel. Relatos de la violencia* (1985); *Trochas y fusiles* (1994), *Del llano en llamas: relatos y testimonios* (1995), *Ahí les dejo esos fierros* (2009) y *A lomo de mula: viajes al corazón de las Farc* (2016). Todos ellos –y los que faltaron– tienen una misma arquitectura: testimonios hechos crónicas; conversaciones que devienen relatos.

política que se articula con el litigio irresuelto por la tierra que, desde su perspectiva, es la causa primigenia de la guerra en Colombia. En el desplazamiento forzado por el control de la tierra, las ideas políticas se han movilizado subrepticiamente desde sectores poderosos para satisfacer objetivos económicos:

> La gente me contó mil cuentos. En todos había –y hay– un elemento común: el desalojo por razones políticas, pero con fines económicos. A los campesinos los acusaban los ricos de ser liberales, o conservadores, o comunistas, para expulsarlos de sus tierras y quedarse con ellas. Siempre las guerras se han pagado en Colombia con tierras. Nuestra historia es la historia de un desplazamiento incesante, sólo a ratos interrumpido. (Molano, 2001: 14)

Develar la relación entre la violencia del lenguaje y la de la pólvora y el machete como mecanismos de apropiación de la tierra fue el objetivo del trabajo investigativo de Molano[127]. Y por eso mismo fue obligado a exiliarse. Sus *crónicas del desarraigo* se originaron precisamente cuando tuvo que desterrarse para conservar su vida. A finales de los años noventa del siglo XX, Alfredo Molano comenzó a ser incómodo para sectores poderosos y oscuros del país. A través de sus columnas de opinión –resultado de sus viajes por los territorios en guerra– se había dedicado a denunciar abiertamente el concubinato entre miembros de las fuerzas militares y altos funcionarios del Estado con el paramilitarismo y el narcotráfico. Las amenazas iban y venían a medida que gamonales, narcotraficantes, militares, multinacionales y políticos aparecían escritos con nombre propio en periódico *El Espectador*.

La amenaza que lo llevó a decidirse a dejar el país era explícita: "A usted se le debe dar sepultura, lo más pronto. Si es comunista, es bandolero, y eso es sinónimo de terrorista, hijo de puta. Donde estés mal parado, las autodefensas te damos chicharrón" (Molano, 2001: 21). La partición o duplicación que vive el exiliado (desplazado forzado transfronterizo) afecta las tramas de su sociabilidad, pero también de su intimidad, de lo que significa *estar* en dos lugares simultáneamente, pues como decía Molano "Vivía cuarenta y ocho horas diarias: veinticuatro en el país y veinticuatro aquí" (p. 22)[128]. Sin

[127] La posesión territorial como práctica política con fines económicos se ubica en un lugar privilegiado para comprender el fenómeno del desplazamiento. "Los grupos armados llevan muchos años desplazando a los campesinos, indígenas y afrodescendientes, bien sea para usar sus tierras como corredores de movilidad de sus tropas, para consolidar rutas de narcotráfico, porque están interesados en controlar la riqueza minera o natural de esos territorios o para hacerse a la tierra en favor de proyectos e inversiones de sus aliados" (CNMH *¡Basta Ya!* Resumen, 2013: 26)

[128] El Centro Nacional de Memoria Histórica reconoce en un informe de 2018 que en Colombia, después del desplazamiento forzado interno, el exilio es la segunda consecuencia directa con mayor número de personas afectadas (CNMH, 2018d). Sin embargo, llama la atención que en la actualidad el exilio o el desplazamiento forzado transfronterizo siguen sin ser reconocidos como hecho victimizante. Al respecto,

embargo, las historias de los *Desterrados* se refieren al desplazamiento interno, ese que se da a pie por las trochas y en silencio y que ha convertido a Colombia, con más de ocho millones de personas, en el segundo país con más desplazados internos, después de Siria. En el despojo de tierras y el desplazamiento de población campesina, negra e indígena de sus territorios, las "razones políticas" han operado como artificios lingüísticos que pretenden justificar las prácticas violentas (Melo, 2021).

Todas las crónicas tienen un componente material/natural que se convierte en objeto de disputa. En primer lugar está, por supuesto, el narcotráfico, cuya pujanza asume distintos rostros, por ejemplo, como una planta que deviene fuente de subsistencia: "¿Y para qué voy a decir mentiras, si la coca nos alimentó desde que nos bajamos del bus? No había nada más que hacer, ella nos salvó. No puede ser uno desagradecido" (Molano, 2001: 169). Pero el ropaje amable de la planta es transformado por su mutación en mercancía y, con ella, el arribo de los guerreros: "La coca es un negocio que tiene la fuerza del agua cuando la atajan. [...] hubo gente que vio por ahí un hueco para salir adelante. [...] Lo cierto es que un día los compradores llegaron armados y hablando duro" (p. 77). La búsqueda de una mejor vida a veces combina varios productos/recursos naturales, como cuando los "paisas que llegaron a montar aserríos para llevarse la madera y después dedicarse al narcotráfico" (p. 73). Hay crónicas que se tejen sobre violencias vinculadas a recursos naturales de carácter *legal* que se entroncan con grandes empresas y abren el camino a otras formas de explotación que llevan a conflictos sociales:

> En la propia finca de mi padre, que para ese tiempo ya no era nadie, levantó la gente su encapullado con talegos de plástico y ramas de *Ceiba Tolúa*, el árbol que fue la cuna de nuestra desgracia [...]. Ha sido muy perseguido por las compañías madereras porque es un palo fino y resistente que no se tuerce con el agua. Hoy los aserríos de Pinillos lo tienen acabado. Con su corte empezó el fin de la selva, y el fin de la selva comenzó con la ganadería. Para sacarlo había que meter mulas y sembrar pasto para mantenerlas, y en esos abiertos hicieron los potreros que con el tiempo se volvieron tierra de reses. El corte de madera fue financiando la apertura de haciendas. Una cosa empata con la otra y el perdedor es siempre el colono". (p. 54-55)

la CEV señaló en el volumen del Informe Final dedicado a la población exiliada (2022f) la urgencia de considerar víctimas en el exterior a toda persona que hubiera salido del país por causa del conflicto armado interno e instó a revisar la Ley 1448 de 2011 (Ley de Víctimas) para que dicha población quedara incluida en esta. A pesar de estas indicaciones y de los esfuerzos llevados a cabo por el Comité de Seguimiento y Monitoreo a la Implementación de las recomendaciones de la CEV, esta cuestión sigue sin estar resuelta a día de hoy.

El ejercicio narrativo de Molano es una arqueología territorializada que permite identificar distintas capas y fases de la guerra. En este caso vemos que en las dinámicas bélicas intervienen sectores económicos poderosos que trascienden las fronteras nacionales, hacen parte de la economía legal (CEV, 2022e: 35) y reconfiguran violentamente los territorios (CEV, 2022c: 646-693). La economía de enclave para la explotación de las materias primas ha sido un factor protagónico en el litigio por la tierra y en el desarrollo de la guerra. En esta relación del medio natural con la guerra, los ríos aparecen en varias crónicas desde su función como medio de transporte, pero también como lugares de avistamiento de muertos. "A la playa íbamos con mi abuelito, pero siempre y cuando él supiera que ese día el río no había botado muertos. Si bajaban muertos, nos encerraban en la casa a espantar mosquitos" (p. 44). Los muertos de los ríos flotan y solo pueden descansar en las profundidades cuando son despedazados, descuartizados. En todo caso, esta función instrumental de los ríos en la economía de la guerra es una expresión de la "colonialidad de la naturaleza" (Escobar, 2010, 2014; Walsh, 2009) en un registro necropolítico. "Decían que los chulos navegaban sobre los muertos inflados como vejigas, hasta que a picotazo limpio los reventaban y el difunto se profundizaba entre las aguas" (Molano, 2001: 82). El río es un cuerpo en movimiento que arrastra lo que entra en él, es una corriente de agua cuyo caudal determina la fuerza del arrastre. De tal manera, el río y su corriente sirven para metaforizar la capitulación de un desplazado por la violencia; en este caso, una mujer asediada y cansada de eludir la parca paramilitar. Ya habían asesinado a su madre, su padre y un hermano:

> [...] un día aparecieron los paramilitares en el barrio. En la misma escuela asesinaron a Elver, de cinco tiros a boca de jarro [...]. No sabía qué hacer, si correr, llorar o gritar [...]. No quise volver a la casa. Después del entierro, me vine a refugiar a Bogotá, a donde está llegando cada día más gente que viene derrotada de la derrota, es decir, que ya ha sido sacada de los barrios que se han organizado en Villavo, o en Granada, o en Acacías, porque ahí también están llegando los paramilitares [...]. Quedé a merced de la corriente y la corriente me trajo a parir a Bogotá. El enfermero que me atendió me propuso comprarme el bebé para una familia de franceses que querían uno. Yo hice el negocio, pero después tocó destratarlo cuando la gente del barrio se opuso". (p. 186-187)

El texto representa la fragilidad y la vulnerabilidad a través de dos componentes narrativos. Por un lado, emergen telúricamente las formas de crueldad que obligan a tomar el camino del destierro, caracterizadas sin excepción alguna por hechos profundamente violentos contra los cuerpos. Por otro lado, de esta crueldad brotan los itinerarios fijados

de los desplazados por fuerzas externas, como obligación para proteger sus vidas. Ambos componentes van unidos y no se pueden comprender aisladamente, pues después del primero, inevitablemente, se produce el segundo. En cuanto a las formas de crueldad, encontramos, entre otras, la experiencia de presenciar una masacre. "Fueron sacando a los mayores y amarrándolos uno con otro como trozas para echar al río. Las mujeres gritaban y rezaban y los niños corrían sin saber para dónde. El jefe de los diablos disparaba como si fuéramos guatines[129]" (p. 79). Generalmente, quien debe desplazarse ya ha perdido algo, a alguien o lo ha perdido todo. El duelo, si es de un desaparecido, se hace insoportable. Luego de la masacre, *Toñito* busca a los suyos entre todos los muertos: "cada muerto era la ilusión de que fuera mi papá, mi mamá, mis hermanos [...]. Uno necesita el cuerpito del muerto para poder llorarlo [...]. Sin muerto, el muerto sigue vivo" (p. 83).

Ciertamente, todas las crónicas que presenta Alfredo Molano están ensambladas por testimonios de los sobrevivientes. Son narraciones de la crueldad extrema y explícita. Pero la crueldad se manifiesta de muchas formas que trascienden la exposición de la sangre o la mutilación de los cuerpos. *Toñito,* tras verse forzado a migrar llega al barrio Nelson Mandela en la ciudad de Cartagena, lugar con una alta presencia de personas desplazadas. Si bien piensa que allí puede encontrar apoyo, la realidad lo aterriza cuando le dicen que "aquí lo que se usa para poder vivir no son las manos sino los codos, que sirven para dar codazos. Entienda que no es que yo no quiera; es que aquí no se puede. O sobrevive usted o sobrevivo yo" (p. 87). A pesar de la adversidad, *Toñito* insiste en encontrar una pizca de solidaridad en la comunidad de desterrados, por lo que ofrece y comparte su tiempo (p. 88):

> Di vueltas hasta que encontré a una señora sola, que no era ni siquiera de la tierra. Me quedé mirando un crío que gritaba y lloraba. Le dije que si ella quería yo le arrullaba la criatura; me contestó que no, que la niña lo que tenía era hambre y eso no se resolvía meneándola. Le dije:
> –Pues déjeme quedar en un rinconcito y yo le ayudo en la casa y salgo a buscar para los dos.
> –Mire a ver si encuentra sitio –me respondió.

Pero el llanto de la bebé presagiaba la calamidad evidente de gente olvidada y desamparada. Ante una cotidianidad que se resiste a cambiar sucedió que, "la niña

[129] Especie de roedor de tamaño grande que vive en los bosques de Colombia.

amaneció muerta un día. Era que traía un hambre muy brava y no pudimos dominarla" (p. 88). La continuidad de la vulnerabilidad durante y después del destierro es la característica de la fijación violenta de los itinerarios que emprenden los desplazados forzosos. Es un mensaje desesperanzador, pero acaso ¿de qué otra forma puede ser, si el anhelo del desterrado es volver a su tierra, a su hogar y a sus memorias? Aunque son constantes los testimonios que comprenden el retorno como una forma de sanación y reparación, el destierro se asume como la única posibilidad, al menos en el corto plazo, de mantenerse con vida:

> Yo sí salí sabiendo que nunca iba a volver. Esa última vez miré, miré bien las paredes, toqué con estas manos el piso, consentí mis matas. Pasé por todos los cuartos y me senté en todas las camas… Todo quería metérmelo en la cabeza, como queriendo cargármelo de alguna forma. Me paré frente al espejo y me miré un buen rato.
> –¡Adiós, Osiris! –me despedí a mí misma, y de una vez dejé encerrada allá la esperanza. Yo sé por qué me persiguen a mí. Es desde que ese capitán supo que yo sabía quién había matado a mi hijo. (p. 160)

Las marcas del desplazamiento forzado por causa del conflicto armado son imborrables (CEV, 2022c). Los cuerpos y los recuerdos quedan heridos y las cicatrices tardan en aparecer cuando las amenazas son permanentes, ya que, en muchas ocasiones, el desplazado deviene en perseguido. Sin tranquilidad, la fatiga llega y la huida se convierte en espera. "¡Yo no corro más! Pase lo que pase, ya no puedo más. Será quedarme aquí a ver si de verdad también aquí nos encuentran… Dios verá qué hace con nosotros" (Molano, 2001: 162).

2.11. El desplazamiento forzado narrado *En el brazo del río* (2006)

En el artículo "Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la invención del otro" (2000), el filósofo colombiano Santiago Castro-Gómez afirmaba que la modernidad/colonialidad (el sistema mundo-moderno/colonial) es una maquina productora de alteridades. La operación de la gubernamentalidad moderna es la siguiente: por un lado, posiciona identidades bajo una lógica dual y binaria que excluye y reprime la hibridez, la multiplicidad y la ambiguedad pero, por otro lado, forma y/o posibilita la articulación y el despliegue de identidades que tienen un *locus* de enunciación subalterno o que son afirmadas por cuerpos condicionados por la opresión y la violencia –aunque

siguen actuando como la contracara del orden racional, capitalista, blanco, eurocéntrico, colonial y patriarcal– . Ubicado en el paso del siglo XX al XXI, Castro-Gómez observa que la "crisis de la modernidad"[130], un tema cuyo auge venía en alza desde los años setenta, tiene dos lecturas. Para cierto pensamiento crítico, proveniente de la filosofía posmoderna y algunas vertientes de los estudios culturales, dicha crisis era vista como "la gran oportunidad histórica para la emergencia de esas diferencias largamente reprimidas" (p. 145). Otra perspectiva, a su juicio más cauta, observó que este reconocimiento identitario, en vez de significar un colapso del sistema (capitalista, neoliberal y posfordista), conducía a reafirmarlo. La tesis es contundente: el sistema mundo-moderno/colonial precisaba de una matriz relacional de saber/poder que "ya no basada en la represión sino en la producción las diferencias" (p. 146).

Desde el segundo enfoque, que es el elegido por Castro-Gómez, el Otro no es una exterioridad absoluta o una identidad cultural autónoma que se pueda autoafirmar de manera plena, sino el resultado de procesos representacionales. En el caso de América Latina, durante el siglo XIX estos procesos de representación fueron conducidos por el Estado y el dispositivo escritural, con el fin de producir, simultáneamente, la invención del *ciudadano* (nosotros) y *los bárbaros* (los otros) (p. 151). Beatriz González-Stephan (1996a, 1996b) encuentra en las constituciones políticas, los manuales de urbanidad y las gramáticas de la lengua las prácticas discursivas dispuestas para tal fin, las cuales tenían un doble propósito. Por una parte, "incorporar y modelar los grupos sociales y, contrariamente, expulsar a aquellos que no lograban mimetizarse con la normas", para perfilar "el sujeto legal de la cultura" (pp. 24-33). Esta operación representacional es un elemento central en lo que conocemos con el nombre de colonialidad. A juicio del filósofo bogotano, mientras en el siglo XIX, la instancia estatal reprimía las identidades que ella misma producía, la entrada al siglo XXI se caracteriza por la permisividad del poder para que cada persona pueda "construir reflexivamente su propia subjetividad sin necesidad de oponerse al sistema" (Castro-Gómez, 2000: 156).

Esta operación ya no está a cargo del poder disciplinar del Estado, sino del poder libidinal del mercado y las necesidades del capital global (p. 155). La proliferación de identidades evita el colapso del sistema, ahora camuflado en el espejismo de elección individual, la libertad de consumo y el rebasamiento del Estado como autoridad ordenadora del mundo social (Castro-Gómez, 2009b; Lazzarato, 2006). Sin embargo, en

[130] Sobre la "condición posmoderna" ver: Lyotard (1986, 2000); Lipovetsky (1996, 2004) y Vattimo (1987, 1992).

este nuevo estadio del capitalismo, ahora en su fase neoliberal, la producción de identidades "indeseables" o de "cuerpos residuales" (Fanta, 2015), así como la construcción de muros para aislar y separar no se han detenido, sino que se han extendido de forma inimaginable. Pareciera que los dispositivos de control se hubieran diluido, pero en realidad se han hecho más efectivos dada su condición deslocalizada, ahora dirigidos no solo hacía el cuerpo físico (anatomopolítica) y social (biopolítica), sino hacía la captura del deseo, el lenguaje y el inconsciente (Han, 2016: Rolnik y Guattari, 2006). A esta nueva realidad social y económica Castro-Gómez (2005) la denomina "reorganización posmoderna de la colonialidad" (p. 65). Su texto iba dirigido a Hardt y Negri y al vacío de sus tesis de la inmaterialidad de la producción y la explotación, al prescindir de un marco epistémico decolonial.

Sin embargo, no nos interesa volver sobre las tesis de la invención del otro para explicar la violencia, particularmente la efectuada en contextos coloniales. Este tema no es nuevo[131] ni le pertenece exclusivamente a la modernidad/colonialidad, ya que los mecanismos de vulnerabilización de unos cuerpos a causa de otros han sido posibles, principalmente, gracias a la imposición de identificaciones que se traducen en moldes de subjetivación (Hall y Du Gay, 2003; Vilar, 1999; Wade, 2002). Negro, indio, mujer, salvaje, oriental, mestizo, pero también blanco, civilizado, ilustrado, etc., son el resultado del ejercicio de la representación, siempre en función de la relacionalidad. Tampoco queremos entrar en el debate sobre la potencia contrahegemónica o la complicidad con el neoliberalismo y la colonialidad que puedan contener los reclamos identitarios. Lo que sí sabemos, en gran medida gracias a los estudios de la raza y el género, es que la misma categoría de identidad es fragmentada, provisional y performativa (Briones, 2007; Butler, 2001), pero también es fuente de estrategias emancipadoras de autoafirmación como de violencias simbólicas, culturales y epistémicas (Davis, 2022; Davis y Dent, 2019).

Lo que nos parece sugerente de la propuesta de Castro-Gómez es la relación entre la invención del otro con las políticas de la identidad en la época reciente. Ahí es, precisamente, donde vemos su riqueza para abordar la figura del cuerpo desplazado y, concretamente, el desplazado forzado a causa de la violencia política. En el contexto bélico colombiano, y principalmente a finales del siglo XX, se han producido varios despliegues identitarios enunciados desde el poder soberano del Estado como una

[131] *La invención de América* (1958-1995) de Edmundo O`Gorman, detalla el proceso epistémico e ideológico que produjo a América Latina. Este tema también es abordado por Enrique Dussel en la Conferencia 2 del libro el *Encubrimiento del Otro* (1994).

estrategia biopolítica para comprender y contener los efectos sociales del conflicto armado. Estas ampliaciones identitarias están enlazadas con el advenimiento de los discursos de la multiculturalidad y el reconocimiento de las diferencias que, en el plano de las políticas públicas, aterrizan en los distintos enfoques para gobernar la nación (género, niñez, juventud, tercera edad, minorías, etc.). No obstante, entre las múltiples críticas a la multiculturalidad se encuentra la denuncia sobre su lastre universalista y eurocéntrico para pensar las identidades, ya que el género, la niñez o la juventud son *representadas* desde marcos institucionales afincados en la lógica del capitalismo global o, en otras palabras, del Sistema-mundo moderno/colonial. En este sentido, primero abordaremos el proceso de configuración de una de estas identidades, como lo es la subjetividad política del desplazado forzado, en tanto una "invención", es decir, como el resultado de un proceso de representación. En segundo lugar, haremos referencia al horrorismo (que aquí entendemos como los mecanismos de vulnerabilización sobre los cuerpos violentados) que rodea el cuerpo del desplazado forzado. Finalmente, analizaremos la novela *En el brazo del río* a través de una lectura decolonial que identifica las prácticas de violencia presentes en la narración como manifestaciones de nuestras herencias coloniales.

Durante el siglo XIX, el Estado estaba a cargo de la gestión de las identidades y la producción de regímenes de nacionalidad que respondían y hacían frente al contexto bélico, inclinándose por lograr un cuerpo civilizado a nivel individual y social. A finales del siglo XX, el escalamiento y la degradación del conflicto armado impuso la necesidad de descifrar y nombrar los cuerpos afectados que interpelaban al orden social y jurídico de la nación y, aunque no eran nuevos[132], carecían de su propio relato. Este es el caso de las subjetividades de la "víctima" y el "desplazado". Hasta la década de los noventa del siglo XX, el Estado utilizó la noción de damnificado por la violencia para señalar a las personas afectadas por el conflicto armado. La palabra damnificado filtraba el daño como un sufrimiento inevitable e impredecible, y más asociado a las catástrofes naturales que a una situación de conflictividad bélica (Rodríguez, 2017). La consecuencia política era la anulación de la búsqueda de responsabilidades, actores e intereses en el conjunto de

[132] En la Guerra de los Mil Días (1899-1902), durante "La Violencia (1945-1965) y finalmente, en el Conflicto Armado actual, el fenómeno del desplazamiento ha sido un efecto constitutivo de la confrontación. Al respecto, consultar: Rueda (2000) y CNMH (2015). Concretamente, este último informe señala que "El desplazamiento, por lo tanto, no puede ser considerado un fenómeno reciente sino un elemento estructural que caracteriza transversalmente la historia colombiana, partiendo de diferentes procesos de despojo y expulsión de población (p. 35).

relaciones sociales. A nivel global, la categoría de víctima no adquiere estatus jurídico hasta 1985, cuando la ONU adopta la "Declaración sobre los principios fundamentales de justicia para las víctimas de delitos y del abuso de poder" (ONU-CNDR, 2005). El cambio de registro semántico es imperante, ya que mientras la palabra damnificado –del latín *damnun* (condena o castigo)– nos recuerda al *damné* (condenado) ilustrado por Frantz Fanon en *Los condenados de la tierra*; la categoría de víctima, desde el discurso humanitario de la ONU, hace referencia a quien se le han *violado* sus derechos. Esto es curioso si tenemos en cuenta que la víctima lleva consigo un aura ritual más que teológica, pues su cuerpo ha sido destinado a la protección de la comunidad, más que al sacrificio de los dioses (Girard, 1995).

Sin embargo, al momento de aplicar el concepto de víctima en la guerra colombiana se hicieron visibles varias limitaciones. En primer lugar, su definición era genérica, universalista y vacía de contexto, lo que llevó a priorizar la práctica humanitaria sobre el tratamiento político del hecho victimizante. De hecho, el universalismo de "los derechos fundamentales", junto con el multiculturalismo y el libre mercado funcionan como dispositivos que reacomodaban el capitalismo global y las nuevas formas de colonialidad. En todo caso, la lógica humanitaria eclipsaba cualquier otra gramática de representación. Esto condujo hasta los años noventa del siglo XX a que el Estado colombiano otorgara a la víctima un estatus anclado a "la lógica de la atención de desastres" (Bohórquez *et al.,* 2019; Rodríguez, 2017: 39). Con la Ley de Víctimas promulgada en el 2011, enmarcada en los estudios de la memoria y la verdad histórica, hubo significativos avances en cuanto a la reparación material y simbólica y el reconocimiento. La víctima ya no es considerada un sujeto *en falta* o con un déficit de humanidad, sino como un cuerpo singular que se expresa vocalmente (Cavarero, 2019a) y que posibilita la construcción del tejido social en los contextos afectados por la guerra. Sin embargo, la elaboración discursiva de la víctima siguió adscrita a la *episteme* esencialista del damnificado, es decir, al sujeto que requería atención humanitaria y de paso la implementación de políticas desarrollistas.

Paralelamente a la víctima, la figura del desplazado emergía sin autonomía semántica, ya que en términos prácticos se concebía como un doblez o extensión del damnificado y, por ende, de la víctima. En el sentido común expandido con gran fuerza por los comunicados oficiales y los medios de comunicación que informaban diariamente sobre el conflicto, el desplazado por la violencia, además de ser caracterizado por su condición de sobreviviente/testigo y la errancia, era asimilado al damnificado o víctima.

En realidad, se produjo una equivalencia entre desplazado-damnificado-víctima, lo que desembocó en una operación discursiva que invisibilizó otras posibilidades semánticas sobre la víctima del conflicto armado. En la Colombia de fin de siglo XX, "se mostraba al desplazado como el único sujeto que padecía la guerra en Colombia, [así] nació la categoría de Víctima en la primera década del siglo XXI" (Bohórquez *et al.*, 2019: 33). El Estado, interpelado por la profundización del estado de guerra que desbordaba la capacidad institucional, confirió al desplazado una "subjetividad legal". El propósito era canalizar las prácticas institucionales para un complejo acontecimiento social y político[133] a partir de la puesta en marcha de estrategias jurídicas que suministraran una identidad amparada en la legalidad (Céspedes-Báez, 2017: 298).

Sin embargo, advertimos en esta práctica biopolítica un lastre colonial que poco se disimulaba. Como en el siglo XIX, las prácticas discursivas –a cargo del Estado– producían una identidad para quienes eran vistos como una amenaza que había que contener, como la filtración de una grieta que debía sellarse. Más que interesarse por la dignidad ontológica de los cuerpos desplazados (Cavarero, 2009), la gubernamentalidad puso en funcionamiento un engranaje jurídico e institucional para regular su presencia –sospechosa e indeseada– ante su creciente llegada a las ciudades más importantes del país. El cuerpo del desplazado, debido a su misma condición, era liminal, deslocalizado y difuso. Era la garantía de que la comunidad imaginada existía realmente, pero hacía visible los mecanismos de separación, distinción y negación. Las víctimas del desplazamiento habitan ese "otro lado" y otro tiempo marginal y atávico del cuerpo nacional, que es emplazado como anomalía desde "este lado" que habla y observa desde un presente continuo. Pero su presencia (la de las personas desplazadas) hace implosionar el sentido homogéneo de la nación para mostrar sus ambivalencias espacio-temporales mediante la emergencia de "la presencia molesta de otra temporalidad que altera la contemporaneidad del presente nacional" (Bhabha, 2002: 179).

Por otro lado, las peores masacres y los más crudos enfrentamientos armados sucedieron en la década de los noventa, lo que disparó el número de personas desplazadas de forma exponencial. De hecho, se registraron casos en los que el volumen del

[133] Entre 1996 y el 2002 se desplazaron forzosamente del campo a las ciudades o a países fronterizos 300.000 personas por cada año (2013a: 28). Ante la gravedad de cientos de familias que llegaban diariamente a las ciudades centrales, el Estado se vio presionado a expedir la Ley 387 de 1997 para atender y proteger a la población desplazada. Nacía así oficialmente el sujeto jurídico del desplazado a causa de la guerra. El Registro Único de Víctimas (RUV) contabiliza, desde el 1 de enero de 1985 hasta el 31 de julio de 2024, un total de 9.758.045 de víctimas. Recuperado de: https://www.unidadvictimas.gov.co/es/registro-unico-de-victimas-ruv/

desplazamiento produjo el vaciamiento completo de pueblos, veredas o municipios (CNMH, 2015: 203). El cuerpo del desplazado forzado, proveniente de la ruralidad, fue apareciendo de manera inesperada en las ciudades y copaba espacios públicos sin dar aviso. La vida cotidiana de los ciudadanos se vio, de forma gradual y sostenida, interrumpida por estos miembros borrosos de la nación que se presentaban como un *otro* ambivalente: familiar y extraño; vulnerable y peligroso. Simbolizaba una presencia incómoda que no era bienvenida. Primero apareció de manera difusa y esporádica, pero con el pasar del tiempo su silueta se hizo más nítida. Primero llegó a las ciudades intermedias y luego a las grandes capitales, inundadas de problemas sociales preexistentes de carácter estructural que ahora debían hacerse cargo también de las ingentes cantidades de personas que llegaban empujadas por experiencias de horrorismo. Llegaban sin ser escuchados ni lugar de acogida a una ciudad que no les ofrecía nada y que deseaba que se fueran. La Revista Semana de mayo de 1998 publicó una caricatura que más tarde sería descrita por la periodista y escritora Marbel Sandoval de la siguiente manera:

> ¡Mesero hay un desplazado en mi sopa! La exclamación sale de la boca de un hombre dimensiones corporales gigantescas, cuyos dientes parecen dispuestos a masticar al mesero que permitió que le dañara su almuerzo cotidiano ese insecto que exhibe en sus manos –un pequeño hombre disminuido, que chorrea caldo–. El cuadro corresponde a la caricatura ganadora de un concurso de humor político convocado por la revista Semana […] Turcio Omar Figueroa, de Bogotá, plasmó así el drama que afecta de manera directa a más de un millón de colombianos. (Sandoval, 1999: 34)

Es su oficio periodístico, Sandoval había recorrido los lugares más golpeados por la guerra durante los años ochenta y noventa del siglo XX. Sus observaciones y diálogos con personas desplazadas de Urabá (Departamento de Antioquia), el Magdalena Medio (Departamentos de Antioquia, Santander, Boyacá y Cesar) y el Departamento del Chocó fueron sintetizadas en el artículo de reflexión "Desplazados: una historia sin contar" (1999), publicado En la revista académica *Universitas Humanística* de la Universidad Javeriana de Bogotá, en el dossier "El desplazamiento en Colombia". No deja de parecer curioso que se haya elegido un medio especializado para divulgar el drama de los desplazados y no, como podríamos suponer, un medio de prensa de amplia circulación nacional. El propósito de la autora era, como lo menciona el título, mostrar el drama del desplazamiento desde las voces de quienes habían sido expulsados de sus territorios. Hablamos de zonas rurales ubicadas en el borde de la nación letrada-moderna sin infraestructura de salud, educación o transporte y dejadas a su suerte por los diferentes

gobiernos. Estas zonas están habitadas por campesinos mestizos, pero también por poblaciones indígenas y negras, identidades que llevan sobre sí exclusiones y discriminaciones heredadas de la colonia. Entre los últimos años de siglo XX y la primera década del XXI, fueron expulsadas de estas zonas diariamente miles de personas –de manera grupal o solitaria– que llegaban a ciudades intermedias y luego a las grandes ciudades como Medellín o Bogotá. Del artículo de Sandoval (quien además es la autora de *En el brazo del río*) destacaremos tres ideas: el itinerario del horrorismo, la marginalidad extendida y la reacción inmunitaria.

En los testimonios escogidos por la autora se presenta la voz de mujeres y madres que han quedado viudas, pues sus esposos han sido asesinados, unas veces de manera inesperada y otras como el cumplimiento de amenazas previas. El desplazamiento lo sufren "cientos de hombres, pero sobre todo, de mujeres y niños, los grupos más afectados […] y cargados de dolor por el asesinato del padre, del hermano, del esposo" (Sandoval, 1999: 38). Las investigaciones del Centro Nacional de Memoria Histórica (2013, 2015) y del Informe Final de la Comisión de la Verdad (2022) han corroborado esta suerte de "vulnerabilidad dirigida", a la que debemos agregarle los adultos mayores, personas en estado de discapacidad y población LGBTIQ+. Otro factor a tener en cuenta es la pertenencia étnica y racial pues, aunque más del 80% de la población desplazada se autoidentifica como mestiza, la población negra e indígena ha sido objeto de prácticas más violentas dirigidas al exterminio y la extinción cultural (CNMH, 2013: 278). En tanto población campesina de la ruralidad, la persona desplazada está configurada, en su gran mayoría, por tradiciones culturales de raigambre conservador, caracterizadas por el patriarcado, la heteronormatividad y el catolicismo.

Es relevante subrayar que el desplazamiento forzado interno ha sido la forma más frecuente en la guerra colombiana (Franco, 2023: 12), padecida mayoritariamente por personas procedentes de una ruralidad ubicada en los extramuros de la nación. En primer lugar, el itinerario que emprende una persona desplazada está plagada de un horrorismo permanente, esto es, de mecanismos de vulnerabilización que paralizan, agotan y/o debilitan la potencia de los cuerpos. El desplazamiento siempre va precedido de una o varias prácticas de violencia: una masacre en una vereda vecina, el asesinato de alguien conocido, uno o varios desaparecidos entre los que puede haber algún familiar, un combate que puede prolongarse por días o de amenazas que no dejan otra opción sino partir, lo que significa comenzar un viaje de urgencia, con miedo y sin destino definido. Durante el desplazamiento, la vida está expuesta a niveles de precarización profundos,

caracterizados por la inermidad material y simbólica que, aunque no es total, son suficientes para descomponer la voluntad. El desplazado que debe migrar por la fuerza sale sin nada y se va hacía la nada. En realidad no está partiendo, sino huyendo. Estos *itinerarios del horrorismo* son mostrados a través de las gramáticas de autorrepresentación que exponen su afectación presente, pero también su incertidumbre ante el futuro. Uno de los relatos que presentados por Sandoval (1999) pertenece a una mujer que dice así:

> Por ahora me encuentro como desalojada, como aburrida por lo que me ha tocado sufrir y lo que iré a seguir sufriendo. Uno sale de su tierrita a sufrir […] Todo está perdido porque no tengo con que trabajar. Me tocó salir y dejé ahí platanito sembrado, yuquita sembrada […] me siento muy acomplejada por todo eso […]. (p. 36-38)

Desalojo, aburrimiento, sufrimiento. Dejar lo que se quiere por miedo a perder la vida propia y la de la familia. Otros dos testimonios siguen la misma trayectoria narrativa: el esposo ha sido asesinado, la madre huye con sus hijos dejando todo para, (¿finalmente?) llegar a caseríos o ciudades que reproducen la violencia a través de la exclusión y el rechazo. En segundo lugar, el desplazamiento produce la disolución entre las fronteras del hábitat rural donde tiene lugar el contexto bélico y el hábitat urbano, cuyos habitantes simulan niveles de democratización y convivencia acordes a las necesidades del capitalismo y el liberalismo. El fenómeno del desplazamiento "lleva" el conflicto a las ciudades. No lo hace en forma de masacres o campos minados, pero si mediante el rostro y el cuerpo del desplazado. Si la persona desplazada ya vivía al margen de la *civitas* nacional previa al desplazamiento, al llegar a las ciudades comienzan a vivir exclusiones directas. Debido a la longevidad del conflicto armado, nuestras grandes ciudades han sido pobladas por el fenómeno del desplazamiento, ya que aproximadamente el 89% de los desplazados han seguido la dirección que va de las zonas rurales a las urbanas (Cortés, 2020: 6). Esta *marginalidad extendida* encuentra sus mecanismos de funcionamiento en las prácticas de gubernamentalidad centralistas[134] y elitistas de colonialismo interno que han ordenado la sociedad colombiana. Estas prácticas (jurídicas, culturales y económicas) han separado jerárquicamente a los que viven en la ciudad (ciudadanos plenos) de

[134] En Colombia, el centralismo ha sido una de las prácticas emblemáticas de la "razón de Estado". Bogotá, ubicada en los Andes es, desde la colonia hasta la actualidad, el centro político y la cuna de la civilización. Como veremos en el capítulo 3 de la presente investigación, para la elite criolla poscolonial, los territorios andinos (ciudades ubicadas en las cordilleras) serán la expresión de la nación civilizada, lo que provocó un conjunto de jerarquizaciones y exclusiones de otros territorios

aquellos que viven en el campo (ciudadanos de segundo orden). Campesinos, negros e indígenas se comprenden como habitantes de las periferias que no han podido entrar en el modo de vida moderno (Rueda, 2004: 392).

El último punto tiene que ver con *la reacción inmunitaria* que la sociedad receptora de las ciudades tiene con los desplazados. La analogía de la mosca con el desplazado, antes referida, es la representación social de algo que se concibe tan común como molesto (Sandoval, 1999: 36), tan inevitable como incómodo. Esto sugiere varias interpretaciones. Por una parte, la mirada condescendiente del "buen salvaje" que hace el ciudadano del común que, subjetivado por las herencias coloniales, se siente heredero del proyecto nacional criollo andino hacia los Otros (campesinos, negros, indígenas, mujer, etc.), pasa a ser una mirada de irritación o de indigestión, para decirlo en palabras de Rosset. El desplazado pone una verdad desagradable ante los ojos que, como la mosca, produce malestar y desagrado. De otra parte, la intromisión del desplazado en la vida cotidiana lo convierte en un sospechoso que, a partir de la lógica del "enemigo interno", produce señalamientos y estigmatizaciones. Finalmente, la "sociedad civil agobiada por su propia problemática, cotidianiza el problema ignorándolo en sus verdaderas dimensiones. Es otra forma de matarlos (Sandoval, 1999: 38).

Siete años después de la escritura de este artículo, Marbel Sandoval publica *En el brazo del rio* (2006). La novela ofrece una representación de la violencia política que, sin pretender moralizar, redimir o culpabilizar, pone el foco en la memoria de las víctimas, en especial en aquellas que carecen de cuerpo localizado, como nos lo muestra la primera frase de la novela: "El cuerpo de Paulina Lazcarro nunca fue encontrado" (p. 13). Este compromiso con los cuerpos horrorizados por la guerra en Colombia continuará en sus siguientes novelas *Joaquina Centeno* (2017), una historia de hijos/as desaparecidos/as contada por dos madres desde distintos lugares enunciativos, y *Las Brisas* (2019), un diálogo sobre múltiples desplazamientos sufridos por una misma familia. Todas las novelas comparten, además de su vinculación directa con el mundo social a través de nombres y hechos reales que se superponen, que en todas ellas las voces narradoras y los cuerpos violentados, pertenecen a mujeres. Aquí vemos una clara posición de género sobre los impactos del contexto bélico en Colombia. Si la guerra lleva la marca del macho masculino/patriarcal (Sontag, 2003; Wolf, 2015) que se ubica en la verticalidad del guerrero (Cavarero, 2014), la narración le pertenece a los inclinados, a los cuerpos que se flexionan sobre sí y sobre los otros. Las sobrevivientes que narran sus travesías, olvidos y ausencias conforman la trilogía *Conjuro contra el olvido*, un título diseñado por el

mercado editorial para agrupar las tres novelas en un solo volumen/cuerpo, pero en el que percibimos un propósito análogo al de la representación ilustrada de la violencia: la de conjurar (entendido como impedir o evitar) la violencia provocada por la guerra.

De ahí que hablemos de una memoria que no solo se interesa por mantener el recuerdo, sino por evitar su repetición. Sin embargo, no es procedente vincular esta y otras novelas y su preocupación por la memoria, con la coyuntura política de los estudios de la memoria y su consolidación a inicios del siglo XXI. Si bien, la "nacionalización de la memoria" bajo el paradigma de las víctimas ha sido uno de los puntos centrales de la agenda del Estado colombiano[135] en las últimas décadas, el discurso literario de Marbel Sandoval no pretende "edificar" una memoria histórica. A *contrapiel* (Meruane, 2017), nuestra escritora pretende erosionar los marcos de sentido sobre la violencia y poner sobre la mesa la multiplicidad de dispositivos que favorecen prácticas violentas como el acostumbramiento, la indiferencia o la comodidad ante el horror. Se trata de la práctica ético-política de revertir la proximidad (Butler, 2014) entre la persona que lee y los personajes que sufren los efectos de la violencia, con el fin de alter/ar e inquietar los cuerpos reales a través de los diegéticos. Las fronteras entre la piel y la hoja de papel se diluyen hasta producir la deslocalización de los hechos, no para evadirlos, sino para acercarlos, pues lo que sucede allí (el texto), también sucede aquí (la piel). En una entrevista realizada en el 2016, la escritora comentaba al respecto:

> […] construyo los personajes; les invento una vida, les doy un lugar para que puedan ser reconocidos, entendidos, si es el caso, odiados, si es necesario. Cuando pienso en mi literatura siento que recreo esa realidad como una manera de ponerle rostro a quienes somos para que no nos acostumbremos a vivir inmersos en la violencia; para que sintamos a los demás como propios y nos duela su dolor y nos alegren sus alegrías, y ojalá nazca un sentimiento de necesidad de claridad y justicia. (Sandoval, cit. en Botero *et al.*, 2020: 32)

La novela parte de un hecho real que la autora conoció de primera mano, no como víctima/sobreviviente, sino como corresponsal del conflicto. Se trata de la masacre en la vereda Vuelta Acuña, en el Departamento de Santander, el 12 de enero de 1984, donde

[135] Esta operación para "nacionalizar la memoria" la abordamos en el capítulo 1. Se refiere a la creación de un marco jurídico e institucional que permite al Estado "hacerse cargo" de la memoria histórica del conflicto. La Comisión Nacional de Reparación y Reconciliación (CNRR) y el Grupo de Memoria Histórica (GNM) nacieron en 2005. En 2011 estas dos instancias desaparecen para dar paso al Centro Nacional de Memoria Histórica (CNMH) que sigue en funcionamiento. Finalmente, en 2018 se crea la Comisión para el Esclarecimiento de la Verdad, la Convivencia y la No Repetición (CEV), cuyo mandato acabó en el 2022.

fueron asesinadas ocho personas por un grupo de hombres armados conformado por militares y paramilitares. La masacre estuvo precedida de amenazas y desplazamientos. Luego de perpetrada la matanza, el desplazamiento se exacerbó a causa del miedo. Desplazarse es, en su definición más amplia, una forma de sobrevivir (Pagden, 2002). Junto con el desplazamiento y las masacres, en este hecho también observamos un caso de ejecuciones extrajudiciales o "falsos positivos" (personas masacradas fueron pasadas por combatientes) y de desaparición forzada (el cuerpo de Paulina nunca fue hallado). Los impactos de las violencias no acaban con la consumación de una práctica concreta y, en muchas ocasiones, trascienden las barreras del tiempo, suprimen las probabilidades de acción para los cuerpos y transfiguran las vidas de las personas. En un primer momento comentaremos la estructura de la novela y los marcos espacio temporales en los que se desarrolla la historia. Posteriormente, ahondaremos en las formas narrativas que adquieren los procesos de horrorismo (o procesos de vulnerabilización). Para tal fin, acudiremos a una mirada decolonial y tomando como punto de partida el cronotopo del desplazamiento, en tanto relación indisoluble entre el espacio y el tiempo (Bajtín, 1989: 237) presente en la novela, para abordar la representación estética de la violencia política. Esto nos permitirá comprender las prácticas de violencia que aborda la novela, como herencias coloniales cuya manifestación corporal muestra una faceta del contexto bélico que es menos evidente, por cuanto se arraiga en la dimensión simbólica de la vida social, pero con efectos profundos.

Desde la vulnerabilidad y sus significados de exposición (radical) y fragilidad, podemos afirmar que la violencia transversal de toda la novela es la dominación de género a través de la vulnerabilidad de las mujeres y niñas sobrevivientes, que son las que dirigen toda la historia de la novela. Abuela, madres e hijas cargan el peso de las ausencias y de los muertos, lo que nos muestra una distribución diferenciada de la vulnerabilidad. La novela se desarrolla en la ciudad de Barrancabermeja, donde se encuentra la más grande e importante refinería de petróleo del país. La estructura narrativa nos muestra, a través de dos voces narrativas en primera persona del singular, tres partes que se desprenden de lo sucedido: antes, durante y después de la perpetración de la masacre. Estas voces están encarnadas por dos adolescentes que se conocen y se hacen amigas desde el primer día del año escolar. Por un lado está Sierva María Malagón, quien es hija de una costurera y que nunca conoció a su padre. Su madre solo le ha dicho que era un "petrolero" (trabajador de la refinería) veinte años mayor que ella y que estaba casado.

La ausencia de su padre contrasta con la imagen imponente de la refinería y el fuego que sale por sus chimeneas, lo que ha terminado por aturdir sus sentidos. “A mi papá nunca lo conocí, aunque sé que es un petrolero, quizá por eso es esta obsesión con el olor a petróleo, será para tener un pedacito de mi papá” (Sandoval, 2006: 13). Por otro lado está Paulina Lazcarro, quien narra la historia desde la (propia) muerte. Es un fantasma perdido porque nunca encontraron su cuerpo. “Hoy sé que sí existe la eternidad. Y no es este lugar desde el que estoy contando” (p. 19). Paulina llegó desplazada a la ciudad junto a su madre y sus cinco hermanos pequeños, luego de que asesinaran a su padre porque sabía leer y escribir. Conocer los códigos elementales de la cultura ilustrada lo llevaron a ser visto como sospechoso y marcado como guerrillero. “A él no lo podían engañar porque sabía leer” (p. 64), dice Paulina con orgullo, mientras duda que esa haya sido la única razón del asesinato. Cuando se atreven a retornar a su tierra y su casa, después de tres años de desplazamiento, madre e hija conversan (p.64):

> –Aquí eran distintas [las cosas] hasta que empezó esta perseguidera
> –Pero, mamá, por qué, si nosotros vivíamos tranquilos.
> –Ay, mija, no faltó por allá en Puerto Berrío quien le echó el ojo a esto y vinieron por nuestra tierra.
> –¿Por eso mataron a mi papá?
> –Por eso y porque empezaron a decir que era guerrillero.
> – ¿Guerrillero él?
> –Para quitárselo de encima.
> Se lo quitaron de encima primero a él y luego a nosotras la mañana en que tuvimos que coger río abajo, hacía Barrancabermeja, sin mirar atrás, como la mujer de Lot.

La orfandad paterna de las dos narradoras, ya sea bajo el mito de la bastardía o por causa del asesinato, las lleva a un estado de incompletud y de ausencia. Paulina extraña la sombra/abrigo/protección de su padre: “la mía era más pequeña y la de él alcanzaba a cubrirla” (p. 21). La horizontalidad del cuerpo muerto ya no puede proyectar sombra alguna. Para Sierva María, su padre es un espectro que satura el aire con el olor a petróleo. “Él se mató solito para mi” (p. 60) dice, aunque no duda en pensar que “todavía debe pisar estas calles que piso yo y alguna vez debemos habernos cruzado sin reconocernos” (p. 15). Si asumimos un significado distinto de desplazamiento al de “moverse de un lugar a otro”, por el de “la falta de lugar” (des [sin] y plaza [lugar]), las dos jóvenes experimentan un desplazamiento con respecto al mundo en que viven. De otra parte, el aura petrolífera, el intenso calor por estar ubicada en la ribera del río Magdalena y la conflictividad social que se percibe de manera soterrada, nos presenta a

la ciudad imbuida de una atmosfera narrativa (Cortázar, 1994: 144)[136] sofocante y delirante, donde los personajes muestran cansancio, incomodidad y agotamiento por tener que (sobre)vivir. En todo caso, el petróleo es una presencia aprisionadora, como lo vemos con la obsesión de Sierva María por el olor y el sabor a petróleo. "Aquí todo huele a petróleo, siempre ha olido, desde antes de que yo naciera" (Sandoval, 2006: 15).

Imagen 8. Refinería de petróleos de Barrancabermeja. Fotografía tomada por Leonardo Gil Gómez desde el río Magdalena para el libro *Vidas de historia. Una memoria literaria de la OFP* (2016). "En Barrancabermeja un día se escuchó el silbato del oro negro, el que les determinó a sus gentes el ritmo del día a día y la costumbre de ver crecer dos municipios, uno en la opulencia y otro en la carencia" (Organización Femenina Popular, 2016: 32).

Dicho esto, seguimos con nuestro propósito de indagar sobre nuevos territorios de comprensión de nuestro contexto bélico desde el lente de la colonialidad, o desde una perspectiva decolonial. No pretendemos "implantar" un marco categorial *dentro* del texto literario, sino comprender, a través de las técnicas narrativas que nos ofrece la novela, el *funcionamiento*, la racionalidad o el régimen de representación de la alteridad en un contexto (literario) concreto. Esto quiere decir que en vez de interesarnos por la esfera

[136] Cortázar se refiere a la atmosfera narrativa como el "aura poética de la novela, atmosfera que se desprende de la situación en sí, de los movimientos y acciones físicas de los personajes, del ritmo narrativo, las estructuras argumentales; ese aire penetrantemente poético" (1994: 144).

ideológico política o por un análisis formal de la novela, nos concierne indagar por la articulación de las herencias coloniales que tienen lugar narrativamente; vale decir, el conjunto de dispositivos de saber/poder que surgieron de la experiencia colonial (colonialidad), y que continúan operando al nivel de la cultura y el sentido común, hasta el presente. Como toda violencia, solo podemos dar cuenta de los impactos de dichos dispositivos desde los cuerpos (diegéticos) y sus relaciones. Pues bien, encontramos que la colonialidad se moviliza sobre la colonialidad del poder y de la naturaleza.

El patrón mundial de poder desarrollado por Aníbal Quijano (2000, 2020) es un mecanismo de observación de la violencia colonial que se caracteriza, entre otras cosas, por poner junto a la clase, a la raza como elemento estructural y no suplementario del Sistema-mundo moderno/colonial. Sin embargo, como hemos apuntado en el capítulo 1, nuevos aportes teóricos a este patrón incluirán el sexo/género como otro elemento constitutivo de la violencia moderno/colonial (Lugones, 2008; Segato, 2021) para proponer la situacionalidad y el entrelazamiento de las opresiones y, finalmente, para sugerir una toma distancia de todo universalismo (Haraway, 1995; Viveros, 2016). En todo caso, el patrón de poder nos muestra una forma para comprender la violencia colonial desde el lugar de enunciación de los cuerpos colonizados. Las categorías de raza y sexo/género, en tanto operadores que posibilitaron la violencia colonial, expresan la "colonialidad del poder y de género" (Lugones, 2008) como el mecanismo de clasificación social que ha dispuesto el lugar de los cuerpos y ordenado geopolíticamente las relaciones de poder desde que Europa occidental se erigió como centro del sistema mundial, a finales del siglo XVI. Sin embargo, estas violencias de tipo sistémico y/o estructural solo pueden ser advertidas en sus manifestaciones singulares, en la especificidad de las prácticas y en la textualidad de los cuerpos (Castro-Gómez, 2011; Meruane, 2017: 8). Las formas de clasación y racialización las leeremos mediante una organización cartográfica del poder. Sobre las formas de generización/sexualización, a las que ya nos hemos aludido parcialmente, haremos mención al proceso de des-subjetivación producida por la práctica de la violación y su relación con el mandato del patriarcado, al que se refiere Rita Segato (2003).

En primer lugar, la colonialidad del poder se troquela narrativamente por la distribución de los espacios y, por tanto, de los cuerpos que los ocupan en un proceso de desplazamiento/emplazamiento determinado por los proceso de clasación, racialización y generización. En la novela, la ciudad de Barrancabermeja aparece organizada alrededor de la refinería de petróleo, un emblema de progreso y desarrollo y fuente principal de

empleo, pero que distribuye desigualmente la riqueza y el bienestar, provocando segregación y exclusión. Hablamos de un modelo económico extractivista que explota el trabajo y el subsuelo para satisfacer el consumo de energía impuesto por el modo de vida capitalista, pero cuyos beneficios económicos son para unos pocos[137].

En el barrio El Rosario viven los ricos de la ciudad que son, en su mayoría, los trabajadores poderosos y de alto nivel de la empresa petrolera. A una casa de El Rosario iba a trabajar la madre de Paulina como empelada doméstica; un vecindario que tiene "arboles de marañón, palos de mango y palmas de corozo [que] bordeaban las aceras y proporcionaban sombra y cada casa tenía dos entradas, una por el frente para las visitas y una por el lado para la servidumbre" (Sandoval, 2006: 32). Es un barrio en el que las "señoras de los petroleros compiten por el color y tamaño de sus flores […] por la marca de sus carros […] y hasta por el color de la piel". Un día Paulina acompañó a su madre al trabajo y "escuchó a un niño rechazar una paleta de chocolate que le estaban ofreciendo porque su papá decía que en su casa no aceptaba negro ni al chocolate" (p. 33). Sierva María vive en el barrio Palmira, residencia de los trabajadores rasos de la refinería, donde su madre compró una casa gracias a su trabajo de costurera con el que vestía a "las señoras bien [que] mandaban a hacer aquí sus vestidos de popelina" (p. 14).

Paulina vive en el barrio Versalles, uno de los barrios que se había formado por las personas desplazadas, "barrios que nacieron de muchas invasiones, de las que organizaban los políticos para las elecciones" (p. 37). En una casa con dos cuartos vivía Paulina con su madre, su abuela y sus cinco hermanos pequeños. En el barrio "predominaban las casas hechas en madera, al lado de la tela asfáltica que concentraba los rayos del sol y convertía el interior en un horno del que salía vaho" (p. 41). Solo en la refinería y en El Rosario hay agua potable. Sierva María reflexiona sobre el tema mientras entra a ducharse:

> El agua salió caliente, como siempre, y con olor a barrio, pero teníamos agua. Sabía que había casas, si así se podían llamar, que no la tenían, la llevaban en baldes o en canecas, o los más avispados se conectaban con mangueras a las redes por donde pasaba la del acueducto, el mismo que nos suministraba este líquido hediondo, como si la ciénaga saliera por el tubo. (pp. 40-41)

[137] La taxonomía poblacional de centro/periferia que la obra nos presenta podemos entenderla en un registro más amplio que nos lleva a utilizar las categorías de mundo imperial y mundo colonial en el marco de capitalismo global. Esto significa que, aunque hay una clase pudiente en la ciudad, esta no deja de ser un agente que garantiza la continua producción petrolera para enriquecer a gobiernos y empresarios que habitan el mundo imperial.

Paulina compara El Rosario con el resto de la ciudad: es "el único barrio donde sí hay pavimento de verdad, y agua de verdad, y no esta porquería amarilla y olorosa que sale por las cañerías de las casas donde las hay" (p. 31). Y los vendedores de refrescos deben recurrir al agua que provee la casa del sindicato de petróleos[138] para poder vender sus productos (p. 20):

> –Avena, avenaaa helada, cubana, cubanaaa, con agua de la Uso – y recalcan el estribillo: –Con agua de la Uso.
> Es decir, de la del edificio del sindicato, que tiene una llave hacia afuera a donde llega la gente, a pie o en bicicleta o en moto porque esta es una ciudad de transporte en dos ruedas, con sus canecas y galones para llevarse el agua del día.

Está clasificación topológica de los cuerpos y las violencias (Han, 2016) prefigura una ciudad amurallada y cercada para ubicar a los que accederán, o no, a condiciones materiales básicas de vida[139]. La clasificación social de clase se superpone con formas de racialización que no obedecen, exclusivamente, a cuestiones fenotípicas. El ordenamiento urbano que expulsa hacia las periferias a la población campesina que llega la ciudad es, más bien, un proceso de blanqueamiento (Castro-Gómez, 2010) que pone al cuerpo del desplazado como su opuesto y con el cual no debe haber contacto/contagio alguno. Lo que queremos decir es que la identidad del desplazado se convierte, en este caso, en el marcador de distintas clasificaciones (racialización/clasación/generización) que autoriza la adjudicación de un lugar en la ciudad, así como la limitación de sus movimientos en lugares públicos. Aquí es de gran utilidad la categoría de *heterogeneidad histórico-estructural* de Aníbal Quijano (1999), entendida como la matriz conflictiva de relaciones entre elementos disímiles que funcionan en torno al sistema capitalista, pero que no

[138] La Unión Sindical Obrera nació en 1923, un año después de que la refinería empezara a trabajar bajo la operación de la Tropical Oil Company.

[139] Esta clasificación social de los barrios de las clases acomodadas, las clases medias y los pobres nos remite al artículo de Rafael Gutiérrez Girardot "Estratificación social, cultura y violencia en Colombia" (2000). Allí analiza el cuadro de costumbres *Las tres tazas*, escrito por José María Vergara y Vergara en 1880. En la primera taza, los representantes del viejo patriarcado criollo que lucharon en la independencia toman el chocolate en "tazas y platos de plata". En la segunda, la cita es para tomar café en una casa modesta caracterizada por la sencillez patriarcal y la iconografía católica. En la tercera taza, "el lenguaje no es ni castizo ni decente, sino exhibe un cosmopolitismo provinciano" (pp. 9-10). Para el filósofo, la literatura nos permite penetrar en las maneras de pensar y actuar, por lo que la conclusión de su lectura del cuadro de costumbres es que *la estructura jerárquica de la colonia* se mantuvo en *la estructura de clases de la república*. A la lectura de clase de Gutiérrez Girardot le debemos agregar la estructura jerárquica de raza, sexo/género y conocimiento, como el conjunto de procesos de opresión y violencia que se instalaron con la república.

necesita que todos sus elementos pertenezcan a dicho sistema. Por ejemplo, las masas de desplazados que llegan a la ciudad "carecen", en términos reales, de las garantías básicas de lo que significa ser ciudadano pleno, lo que propicia un vacío representacional para poder acceder al trabajo asalariado propiamente dicho. Llevan consigo una marca, una infección o una maldición que los ubica marginal y subalternamente en el orden social. Estos son cuerpos "premodernos" y precapitalistas provenientes de "zonas salvajes" (Espinosa, 2007) que contrastan con los cuerpos "modernos" y capitalistas que habitan El Rosario. Por otra parte, el modelo de enclave de producción industrial se contrapone con formas de trabajo colindantes con la servidumbre. El Rosario queda "atrás de la malla"[140], dice Paulina mientras piensa en el trabajo extenuante de su madre, "sin derecho a descanso: salir a las cuatro y treinta de la mañana […] y pedalear en su bicicleta por las calles regadas de aceite para llegar al único barrio donde sí hay pavimento de verdad, y agua de verdad" (Sandoval, 2006: 20).

El funcionamiento colonial de la ciudad nos muestra un apartheid casi distópico, al estilo del capitalismo gore (Valencia, 2012), en el que un polo económico de gran envergadura asociado al sector primario de la economía se apropia, bajo lógicas depredadoras, de los recursos y los cuerpos de un territorio especifico[141]. Esta dinámica segregacionista configura un ordenamiento urbano alrededor de relaciones coloniales, originado con la explotación de petróleo en la ciudad desde las primeras décadas del siglo

[140] En el artículo "El enclave de la *Tropical Oil Company* y la fundación de la Unión Sindical Obrera", Renán Vega Cantor recrea los inicios de la explotación petrolera con el proceso de urbanización/segregación que se instauró en Barrancabermeja. "En términos espaciales se configuraron dos hábitats urbanos antagónicos: de un lado, la ciudad de la Tropical (El Centro) donde se erigió un tipo de vivienda, típica de algunos lugares de los Estados Unidos, con construcciones amplias y aireadas, con hospital y servicios públicos adecuados. Este era llamado el barrio *Staff* […] Al lado del barrio *Staff*, fueron apareciendo otros barrios, que en 1928 agrupaban a unos 4.000 trabajadores, la mayor concentración de proletariado de todo el país. Estos trabajadores habitaban en rústicos campamentos, con pésimas condiciones higiénicas y sanitarias […] Además, estaba la cabecera municipal, transformada en un gran poblado y luego en una ciudad, caracterizada por el hacinamiento, casuchas de madera, sin servicios públicos, plagada de enfermedades, como signo material de una notable división entre la "barranca estadounidense" y la "barranca colombiana". Las dos ciudades estaban separadas por una impenetrable alambrada que impedía el paso de los colombianos hacia al lado donde estaba la Troco, una frontera que separaba a Colombia de Gringolandia" (2022: párr. 4-6).

[141] El modelo de un gran centro económico que se amuralla para impedir la filtración de las gentes "de afuera" es propio del capitalismo transnacional que explota materias primas en el sur global. Por ejemplo, en el documental *La pesadilla de Darwin* (2004) se narra la introducción de la Perca del Nilo en el Lago Victoria en Tanzania para satisfacer la dieta de los países ricos de Europa, lo que generó múltiples conflictos ambientales (la extinción de especies nativas y pérdida de vitalidad del lago) y sociales, como la pobreza, el hambre, el sida y el tráfico de armas. En el caso colombiano, la ciudad portuaria de Buenaventura, ubicada en el Pacífico, es un polo de producción económica que cuenta con un puerto tecnificado debidamente protegido y una carretera construida exclusivamente para la circulación de mercancías. Más allá de esta imagen portentosa, esta es una ciudad de frontera de población negra abandonada históricamente por el Estado y donde confluyen múltiples actores armados (Acosta y Ortiz, 2022).

XX (Vega, 2022). La imagen de Barrancabermeja narrada en la novela deja entrever su lugar como contenedora y generadora de conflictos sociales y ambientales asociados al desarrollo económico que, por supuesto, se profundizarían luego con el conflicto armado (CEV, 2022b). A través de la imbricación de los mecanismos coloniales (clasación, racialización y generización) para controlar los productos del trabajo y la naturaleza, el polo económico industrial ejerce un doble movimiento: uno inmunitario que fortalece sus fronteras y muros –reales o simbólicas– creando un ambiente autorreferencial y, simultáneamente, promueve la expulsión de los cuerpos hacía zonas marginales donde estarán "disponibles" para extraer y explotar su trabajo. Aunque la novela no profundiza en la relación entre economía extractivista con la formación de identidades y las relaciones coloniales que propicia, este sí ha sido un motivo literario en América Latina y Colombia.

Así lo muestra Erna von der Walde en su artículo "Cien años de soledad, historia en fábula" (2014). La autora toma como punto de partida la tesis del antropólogo Fernando Coronil que sostiene que los países periféricos del sistema capitalista han escrito, es decir, representado, su historia desde "sus principales productos de exportación". Erna Von der Walde reconoce que esto se puede rastrear en la narrativa colombiana. Así, la crisis del modelo hacendatario y la producción de azúcar en el siglo XIX se expone en *María* (1867); la explotación cauchera se describe en *La Vorágine* (1924); la economía de enclave de la compañía bananera está en *La Hojarasca* (1955) y *Cien años de soledad* (1967); la minería en *La rebelión de las ratas* (1962). Finalmente, el subgénero de la *sicaresca* vendría a representar a la cocaína (von der Walde, 2014: 110). En estas novelas, son elementos recurrentes –en unas de forma más explícita que en otras– la segregación social mediante disposiciones legales o la construcción de cercas o muros, la hiperexplotación de los cuerpos, los abusos de poder y la proliferación de conflictos sociales creados por el modelo económico. Aunque todas estas novelas exploran las maneras en que el capitalismo registra en la periferia del sistema las identidades de raza, clase y género, su conciencia histórica y la forma de abordar los antagonismos sociales no es el mismo (p. 110). Este punto no lo vemos abordado en la obra *En el brazo del río*, cuyo un interés mayor reside en delinear, lo que podemos llamar, las "topografías de la colonialidad". La novela no se interesa por penetrar en las relaciones necróticas producidas por el capitalismo asociado al petróleo o, en todo caso, lo hace de forma figurada y simbólica. Su objeto directo es representar la vulnerabilidad de los cuerpos desplazados y masacrados por los paramilitares. Como hemos venido indicando,

el sendero narrativo de la novela está trazado explícitamente por el desplazamiento/emplazamiento de los cuerpos producidos por las prácticas de violencia en el contexto bélico. Volvamos a ellas.

La novela parte del caso de Paulina y su familia para ejemplificar una historia más amplia, compuesta por miles de familias que seguían desplazándose a la ciudad sin cesar. Una historia en formato biográfico que sirve de modelo para la historia social. Desde que llegaron a la casa de su abuela en Barrancabermeja, la madre de Paulina tuvo en mente el retorno, como propósito irrenunciable. Sin embargo, la llegada permanente de personas desplazadas desde los municipios aledaños postergaba el regreso. El testimonio de los desarraigados paralizaba el deseo, de madre e hija, de autorestituir su anterior vida. Sierva María conocía los planes de Paulina y su familia, pero también las dinámicas de la guerra que impedían llevarlos a cabo:

> La matazón se había incrementado, sobre todo por los lados de Puerto Berrío, y los vivientes que seguían en sus tierras lo hacían con miedo de que llegaran los hombres por el río a quemar sus casas, a comerse sus reses, a violar a sus mujeres, a matar a sus hijos y a ellos mismos. (Sandoval, 2006: 32)

No obstante, para muchas personas el desplazamiento era una forma lenta de morir, como sucedió con una familia, que luego de intentar (sobre)vivir en la cuidad, decidió "que era mejor morir de miedo que morir de hambre". Viajar por el río se había convertido en un lugar peligroso "por los hombres que no eran militares, y tampoco guerrilleros, que se desplazaban armados amedrentando a los campesinos" (Sandoval, 2006: 51). Sin embargo, en enero de 1984 Paulina y su madre deciden volver a su casa y su tierra. Ninguna de las dos regresará a Barrancabermeja. Viajan durante tres horas por el río Magdalena hasta que llegan. "Todo estaba igual, la yerba un poco más alta por falta de pisadas. Respiré hondo el olor de los naranjos, los limoneros y los mangos" (p. 50), dice Paulina mientras se acerca a la casa pensando en lo que significa vivir en el lugar que se quiere. "La tierra produce lo que necesitamos […]. Los cultivos sembrados en los montes que tumbó mi papá todavía están y el río, además de ser medio de transporte, nos proporciona pescado" (p. 56). La madre de Paulina había cocinado y se disponían a comer con cinco invitados más, entre los que estaba una vecina, tres hombres que habían trabajado la tierra durante la ausencia de la familia Lazcarro y el conductor de la lancha, cuando "se escuchó el ruido de los motores de las lanchas que bajaban por el río" (p. 66). Lo que sucedió luego fue una secuencia de cortes, mutilaciones y desmembramientos que

le hicieron a los cuerpos antes de masacrarlos. El cuerpo de Paulina, una niña de quince años, nunca lo encontraron, pero en su última noche fue violada por los quince hombres que llegaron por el río hasta su casa. Los hombres armados comen luego de haber matado una vaca. El que había degollado el animal observa a Paulina y pregunta: "¿A qué hora es el *postre*?" (p. 105). Paulina narra el diálogo explícito y trémulo entre el carnicero y el jefe (p. 107):

> –Estaba tierna la vaca –dice el carnicero.
> –Tiene buen ojo el que la eligió –contesta el jefe.
> –Ésta también está *tierna* –dice el carnicero mirándome.
> –Se acaba el trabajo, hora de la *diversión* –dice el jefe.
> –¿Alcanza para todos? –pregunta uno.
> –Turnado y rifado –contesta el jefe– los mejores primero.

La violencia sexual especialmente contra mujeres, pero también sobre otras identidades de sexo/género el marco del conflicto armado[142], ha sido un objeto de análisis reciente por parte del el Centro Nacional de Memoria Histórica (CNMH, 2017b, 2018c, 2018e). Una de las características de la violencia sexual es que es la "más olvidada y silenciada entre los repertorios de violencia empleados por los actores armados. Ningún actor armado admite con franqueza haber violado, acosado o prostituido forzadamente a una víctima" (CNMH, 2017b: 16). En el informe *Género y memoria histórica* (2018c) encontramos algunas pistas sobre el significado de esta práctica en el contexto bélico. En primer lugar, la violación de Paulina va de la mano con la conquista del territorio y la imposición de la autoridad de lo que consideran como "suyo". Antes de que los paramilitares desembarcaran, Jesús Delgado, una de las víctimas, "bajó el cubierto ya sin ganas de comer" y dijo temblorosamente: "Hacía tiempo que no se veía humo en esta cocina, eso los llamo" (p. 75). En este contexto, el acto violatorio refigura un desdoblamiento de la posesión territorial, a nivel corporal. Es decir, la apropiación no es únicamente sobre el territorio físico, sino también sobre los cuerpos (humanos, animales,

[142] "Según el Observatorio de Memoria y Conflicto del CNMH (19 de junio de 2021), entre 1959 y 2020 se han registrado 15.760 víctimas de violencia sexual en el país, en el marco del conflicto armado. El 61,8 % de las víctimas de violencia sexual en el registro del OMC corresponde a mujeres. Junto al 30,8 % de niñas y adolescentes, suman el 92,6 % del total de personas vulneradas. […] De las víctimas de violencia sexual con pertenencia étnica, el 87,36 % corresponde a afrodescendientes". Recuperado de: https://centrodememoriahistorica.gov.co/un-30-de-las-victimas-de-violencia-sexual-en-el-conflicto-armado-son-ninas-o-adolescentes/

etc.) que lo habitan. Por otra parte, asistimos a una "violación sexual estratégica"[143], por cuanto son acciones coordinadas y aprobadas por la comandancia (CNMH, 2018c: 69). En segundo lugar, como lo anotamos anteriormente, para legitimar la agresión del cuerpo es necesario reinscribir identidades, lo que se adecúa a un proceso de estigmatización para convertir el cuerpo apropiado en enemigo (p. 85). Al llegar a la casa, uno de los paramilitares exclamó: "Así queríamos encontrarlos, comunistas hijueputas" (Sandoval, 2006: 77).

De otra parte, la cosificación del cuerpo de Paulina como un "postre" que satisface el apetito (sexual) o como un objeto de "diversión" se confunde en la narración con la muerte de la vaca. La satisfacción de los agresores no culmina con el despojo y el destierro, sino que debe consumarse en la saciedad del apetito. El cuerpo violado y la vaca sacrificada son parte de un ritual de apropiación y exterminio.

> Empuja. Siento un dolor agudo en el vientre. Veo la vaca cuando le estaban sacando las entrañas. Una baba me escurre entre las entrañas. El hombre jadea y se levanta. Me encojo sobre la cama. -El siguiente -grita al salir. (p. 108-109)

En este sentido, la violación de Paulina la significamos como otro desplazamiento, el último desplazamiento al que se verá sometida; un proceso de vulneración radical que hará transmutar su vitalidad en una cosa, en un residuo despojado de todo estatus ontológico (Segato, 2018: 11). Aquí encontramos resonancia con la diferencia ontológica expuesta en la colonialidad del ser, en tanto experiencia colonial (Maldonado-Torres, 2007: 130) que transita desde el lenguaje para representar al otro como inferior (como postre, diversión o animal *útil* para saciar el apetito de los guerreros) hacia una situación concreta: la violación. La diferencia ontológica es la diferenciación entre los que son y los que no son humanos. Esta diferencia es, precisamente, la constatación de que el otro (el cuerpo de Paulina) no es plenamente humano y no merece que sea tratada como tal. Como lo señala Fanon, el colonizado es un condenado "damné" porque experimenta el desplazamiento de la no-existencia (Maldonado-Torres, 2007: 147). Sin embargo, la

[143] Al inicio de sus investigaciones, el CNMH priorizó el estudio de la violencia sexual contra las mujeres. Sin embargo, "a partir del informe *Aniquilar la diferencia. Lesbianas, gays, bisexuales y transgeneristas en el marco del conflicto armado colombiano* del 2015, se ha ido incorporando en su trabajo una lectura más amplia que pueda dar cuenta de que en esta 1) la selección de las víctimas se hace con base en su real o percibido sexo, orientación sexual o identidad de género; 2) su contenido se apoya en las caracterizaciones de esas víctimas de acuerdo con relaciones de discriminación o dominación entre hombres y mujeres, entre hombres y entre mujeres y 3) su despliegue tiene como finalidad reafirmar esas situaciones de discriminación o distribuciones de poder" (CNMH, 2018c: 88).

experiencia del colonizado no puede ser escindida de los mecanismos representaciones que le adjudican su inexistencia, es decir, los moldes identitarios de la raza, la clase y el género. Mientras agoniza en la cama de sus padres, Paulina piensa en lo que le han hecho: "Ese martes en la mañana era una adolescente, esa noche era una vieja; mi cuerpo era el mismo, pero yo distinta; aún viva hubiera sido otra para siempre" (Sandoval, 2006: 153).

La acusación de que era una guerrillera para convertirla en un "presunto" enemigo es una parte vinculante de un procedimiento representacional que permitió apropiarse de su cuerpo. Este procedimiento inmunitario confecciona alteridades prescindibles e indeseables bajo la lógica de la matriz colonial de poder. Sin embargo, perspectivas como la de Rita Segato (2003) comprenden la violación como un dispositivo anclado al núcleo mismo del patriarcado, y este, a su vez, existía antes de la dominación colonial. El dispositivo violatorio tiene, por un lado, el eje vertical, entendido como la relación entre violador y su víctima. Esta relación es la más analizada y determina el punto de vista de la mayoría de los análisis. El otro es el eje horizontal y aborda la relación del violador con sus pares (p. 14). Observar este último eje es el que le permite a la antropóloga argentina referirse a la violación como parte de un "mandato", esto es, "la condición indispensable para el credenciamiento[144] de los que aspiran al estatus masculino y esperan poder competir o aliarse entre sí, regidos por un sistema contractual" (p. 18). En este sentido, el patriarcado se mantiene como un elemento central del Sistema-mundo moderno/colonial, pero su presencia lo trasciende/antecede, pues este ha organizado "la reproducción del orden de género […] de la economía simbólica de todos los regímenes de estatus" (p. 19). Si la violación es un mecanismo de funcionamiento del patriarcado, y si este último es mucho más antiguo que el sistema moderno/colonial, ¿quiere decir que la violación es tan antigua como el patriarcado? Para Segato (2003) la respuesta a esta pregunta es afirmativa:

> El acceso sexual al cuerpo de la mujer sin su consentimiento es un hecho sobre el cual todas las sociedades humanas tienen o tuvieron noticias […] En el plano étnico, las evidencias muestran que no existe sociedad donde no exista el fenómeno de la violación. (p. 25)

Sea reglamentada o no, sinónimo de tradición o actitud punible, lo cierto es que la violación se inserta dentro de un "mandato" en el que los sujetos masculinos, a nivel

[144] Esta palabra es común en el portugués y puede ser sustituida en español por la de "acreditación".

genérico y no concreto, producen y reproducen la dominación de género a través de pactos, jerarquías, posiciones reales y simbólicas que fungen como configuradores de la masculinidad. La violación así entendida es "una estructura anclada al terreno de lo simbólico y cuyo epifenómeno son las relaciones sociales, las interacciones entre hombres y mujeres históricos" (Segato, 2003: 26), que como ya dijimos moldea los regímenes de estatus que preexisten a los regímenes de la ley y el contrato. Pues bien, lo sucedido con Paulina se aleja de una práctica propiamente política, en el sentido de enmarcarse en una disputa por la soberanía o por el reconocimiento, esto es, como factores del régimen contractual. Es, más bien, una expresión del régimen de estatus (premoderno), en tanto manifestación violenta y "arcaica" de las relaciones de género (p. 29), que, además, condensan gran parte de las manifestaciones culturales que nos configuran. Lo que hay es una práctica –sacrificial y dominadora– para restaurar, mantener y hacer público el estatus y así evitar cualquier duda o insubordinación (p. 38). Esta situación se refuerza en contextos en los que el régimen de la ley (moderno) y sus acuerdos legales son débiles o están suspendidos, como sucede, por ejemplo, en los territorios bélicos donde tiene lugar la confrontación en Colombia.

2.12. La desaparición forzada en *Celebraciones* (2018)

Pienso que cada instante sobrevivido al caminar
Y cada segundo de incertidumbre
Cada momento de no saber
Son la clave exacta de este tejido
Que ando cargando bajo la piel
Así te protejo
Aquí sigues dentro
"Hasta la raíz" (fragmento).
Leonel García / Natalia Lafourcade

La desaparición forzada asociada a la guerra colombiana es el motivo artístico de la instalación *Video-Verónica* (2000-2003), de José Alejandro Restrepo. En la exposición se presenta, a través de la técnica de video, una recopilación de imágenes de noticieros de televisión en las que vemos a madres que sostienen fotografías de sus hijos desaparecidos. Restrepo advierte de la similitud entre la imagen de la madre posando con el retrato de su hijo ausente y la figura religiosa de la Verónica. Recordemos que Santa Verónica fue la

mujer que acompañó a Cristo en el viacrucis y le prestó el lienzo para que cubriera su rostro ensangrentado. En la tela quedó "milagrosamente" estampado el rostro de Jesús. Con sus archivos, el artista bogotano se propuso recrear una Verónica polifónica, diversa y heterotópica que reemplazara la imagen del cristo crucificado por la exhibición de los rostros de jóvenes desaparecidos a causa de la guerra en Colombia. Sobre una tela puesta delante de un proyector van pasando imágenes de madres que llevan en sus manos fotografías de sus hijos.

Imagen 9. Fotograma de la exposición *Video-Verónica* (2000-2003), de José Alejandro Restrepo. Imagen tomada del portal "ARTEINFORMADO".

Vemos toda clase de desaparecidos, desde campesinos hasta policías, indígenas y afrodescendientes; se trata en gran parte de varones jóvenes y pobres, como son la mayoría de los muertos en la guerra colombiana[145]. En algunos fragmentos, las imágenes

[145] De los 450.666 homicidios registrados en el Conflicto Armado Interno entre 1958-2016, el 91% son hombres y el 9% mujeres (CEV, 2022a: 15). En cuanto a los desaparecidos, el informe *Hasta encontrarlos* (2016) del CNMH dice que "de las 59.203 víctimas de quienes se conoce su sexo, el 87,8 por ciento son

se vuelven videos donde la madre cuenta cómo se llama su hijo, cómo desapreció y cuánto tiempo lo lleva buscando. Esta Verónica audiovisual muestra "lo que dicen las madres del conflicto colombiano, las de la Candelaria en Medellín y las de La Plaza de Mayo en Argentina". Para Restrepo, la imagen de la madre buscadora es *transhistórica*[146], un arquetipo que "pasa a la historia de un lado para otro y vuelve una y otra vez […] el mismo gesto, el mismo signo, la imagen encarnada de la Verónica, la imagen encarnada del hijo" (Restrepo, 2014).

En esta exposición Restrepo realiza un ejercicio estético de crítica en torno a la construcción de memoria histórica. La obra es una reinterpretación del contexto bélico y una representación estética de los efectos (in)visibles de la guerra. Además, nos parece que esta propuesta encierra varios enigmas sobre el problema del cuerpo: en primer lugar, el del cuerpo ausente/desaparecido que existe sin existir, o mejor, que existe únicamente cuando su madre reclama su presencia, cuando hace pública su desaparición. En segundo lugar, el del cuerpo que solo puede ser percibido por medio de una fotografía, un dispositivo bidimensional que la mayoría de las veces es caduca y anacrónica. Restrepo no es ajeno a estos interrogantes, como lo deja ver en su conferencia del 2010 2010". El artista comienza aclarando que *habeas corpus* es un concepto jurídico fruto del liberalismo inglés que es definido como "el principio de que el hombre es dueño de su cuerpo" (párr. 1). Sin embargo, las incongruencias emergen cuando asumimos el cuerpo como un ensamblaje histórico y cultural; una materialidad en la que habitan simbologías y alegorías; un recurso tan familiar como extraño. Entonces ¿qué es exactamente lo que "tenemos" cuando hablamos del cuerpo?

Ante la dificultad del problema aparece la tradición barroca y la alusión que hace Michel de Certeau (2000) sobre esta época como la tensión entre la "locura del ver" y la incitación a la "locura del mostrar", en la que el cuerpo adquiere un protagonismo indiscutible. De ahí que Restrepo opte por afirmar que "el cuerpo sería lo abierto, lo

hombres y 12,2 por ciento son mujeres. Se conoce la edad en 20.210 víctimas (33,3%), respecto a las cuales la mayor afectación se registra en los adultos jóvenes entre 18 y 35 años con un total de 11.850 víctimas" (p. 84).

[146] Desde el campo de la "historia conceptual", Reinhart Koselleck, en *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos* (1993), aborda lo "transhistórico" en relación al concepto de "revolución", y lo comprende como el efecto del encerramiento sobre *sí mismo* que caracteriza al tiempo histórico. En este sentido, lo transhistórico denota un "movimiento circular" (p. 72). De tal manera, en el caso del concepto "revolución" se hablaría de "una expresión transhistórica natural" (p. 73). Esto pareciera contradecir el tiempo moderno vigente desde el siglo XVIII y concebido como un permanente "tiempo nuevo" acompañado del concepto de progreso (p. 256). Sin embargo, lo que sugiere Koselleck con lo transhistórico es que se trata de la capacidad de los conceptos para trascender los contextos en los que surgieron –*ir* más allá de su misma historia– y producir una "inevitable asincronía semántica" (Palti, s.f.: 72).

expuesto. Así sabemos que ocupa un lugar (y tiene lugar) y es puesto en escena. Existe una fuerte tensión (in-tensión y ex-tensión) entre ocultar y mostrar el cuerpo, entre el repliegue y el despliegue" (Restrepo, 2010: párr. 5). En este sentido, la desaparición es una operación que clausura el cuerpo y niega su carácter expositivo y relacional. Al romperse la tensión, el lenguaje se desvanece para dar paso al espectro y al recuerdo sin duelo; al fantasma que atormenta con su ausencia a sus seres queridos. La negación de la exposición es la supresión de la condición vulnerable, flexible y políticamente factible, de la existencia humana. Es la imposibilidad del acontecimiento político, de la contingencia y, por lo tanto, del conflicto. "La existencia de un cuerpo esta inextricablemente vinculada a la existencia de otros cuerpos, en el sentido de que cada cuerpo siempre está expuesto a una 'multitud' o a una 'comunidad de cuerpos'" (Nancy, 2011: 59).

En el 2018 se publicó la novela *Celebraciones*, del escritor bogotano Leonardo Gil. En el mismo año, la obra fue ganadora de la Beca para Publicación de Obra inédita del Ministerio de Cultura de Colombia. La historia puede ser resumida de la siguiente manera. En los primeros días de diciembre del 2009, Andrés Castillo (25 años) y otros cuatro jóvenes viajaron desde Bogotá hasta el municipio de Las Brisas, en los Llanos Orientales, a unos 300 kilómetros de distancia de la capital. A todos les habían hecho una oferta laboral por un par de semanas que prometía un buen pago para disfrutar las fiestas navideñas y el año nuevo. Los cinco jóvenes fueron asesinados por el ejército y fueron presentados como guerrilleros que habían sido "dados de baja en combate", como se dice en el argot militar. Alicia y Guillermo, la madre y el hermano de Andrés respectivamente, emprenderán la búsqueda del cuerpo de su ser querido, en medio de trabas, amenazas y adversidades. Esta trama ficcional tiene su correlato en la práctica factual de las ejecuciones extrajudiciales o "falsos positivos" (Rojas, 2017). Estos crímenes se llevaron a cabo de manera sistemática entre los años 2002-2010, cuando se implementó la política de Seguridad Democrática en el marco de una nueva etapa en la guerra contrainsurgente bajo los marcos discursivos y la financiación de la naciente lucha antiterrorista expandida por Estado Unidos después del 11 de septiembre del 2001. Luego de múltiples investigaciones y, sobre todo, de denuncias y actos públicos por parte de los familiares de los desaparecidos que aparecían en noticieros o notas de prensa marcados como bajas guerrilleras, en el 2021 La Jurisdicción Especial para la Paz en Colombia (JEP) estableció que por lo menos 6.402 personas –la gran mayoría jóvenes– "fueron muertas

ilegítimamente para ser presentados como bajas en combate" (JEP, 2021). Entre 2002 y 2008 se produjo el 78% del total de las víctimas.

Tomando como referencia este convulso escenario, el tema de la novela, el tema de la novela es el de la desaparición forzada[147] en el contexto del conflicto armado en Colombia. Esta práctica es definida por la Unidad de Búsqueda de Personas dadas por Desaparecidas (UBPD) como aquella "situación en la que una persona es privada de la libertad, cualquiera que sea la forma, seguida de su ocultamiento y de la negativa a reconocer dicha privación o de dar información sobre su paradero" (UBPD, 2021). Pues bien, aunque el argumento principal sea la desaparición forzada de un cuerpo, en la novela percibimos dos grandes ejes narrativos que son asociados a la búsqueda: el del cuerpo de la persona desaparecida y el de la verdad. El primero nos habla de un cuerpo que ha sido oculto, o mejor, que ha sido asesinado y luego desaparecido. El ocultamiento tuvo dos momentos: uno cuando lo enterraron sin lápida y sin nombre en un lugar remoto, escogido premeditadamente para que el cuerpo no fuera encontrado; y otro cuando sustituyeron su identidad y lo hicieron pasar por otra persona. Le cambiaron el nombre y le fabricaron otra vida al cuerpo inhumado. Una doble desaparición y un doble asesinato, el del cuerpo y el de su nombre, es decir, de su identidad. Los buscadores del cuerpo son su madre y su hermano. Dónde está el cuerpo y qué fue lo que sucedió, se preguntan insistentemente. Quieren recuperarlo, reconocerlo y *saber* que es él, su familiar, al quien realmente han asesinado. Necesitan llevarlo de vuelta y enterrarlo de nuevo para poder ubicarlo y visitarlo. Y también para superar la tragedia, pero sabiendo dónde está.

El segundo eje es la búsqueda de la verdad. Esta búsqueda es, en realidad, la necesidad de controvertir la verdad oficial, la que ha sido escrita, publicada y aceptada. La madre y el hermano se enfrentan a un sistema burocrático diseñado para acatar la versión oficial de los acontecimientos. Dudar de la verdad establecida y contradecir sus órdenes significa correr el riesgo de ser marcado como un potencial enemigo público. Por todas partes les dicen "no busquen más", con el fin de doblegar su voluntad y debilitar sus cuerpos. Pero la manera más radical de demostrar la falsedad de lo divulgado es *ir*

[147] En el Tomo 4 del Informe Final de la CEV, titulado *Hasta la guerra tiene límites*, se presentan las siguientes cifras sobre la práctica de la desaparición forzada: "los paramilitares desaparecieron forzadamente alrededor de 63.029 personas; las FARC-EP 29.410 personas; múltiples actores armados fueron responsables de alrededor de 10.448 desapariciones y los agentes estatales de 9.359. Sin embargo, […] datos son meramente ilustrativos y no tienen que presentarse con cifras exactas" (2022c: 51). A su vez, en el portal de la Unidad de Búsqueda de Personas dadas por Desaparecidas (UBPD) se publican los siguientes datos: "universo inicial de personas dadas por desaparecidas: 111.640; registro nacional de fosas, cementerios ilegales y sepulturas: 8.493 y; solicitudes de búsqueda: 32.988". Recuperado de: https://unidadbusqueda.gov.co/.

tras el cuerpo, aunque hacerlo implique poner en riesgo la vida. De todas formas, buscar es mejor que esperar, sobre todo cuando la espera no tiene sentido, ya que madre y hermano saben que su ser querido está muerto. Como el desplazamiento o las masacres, la desaparición forzada es una práctica de vulnerabilización, aunque tiene sus propias particularidades. La primera es que los buscadores se ven arrojados "a aprobar la existencia [de su desaparecido], una forma de violencia continuada que lo[s] obliga a vivir *siendo* a su vez victimizado[s]" (CNMH, 2016: 13-14), a través de la pregunta perenne gritada en marchas, entrevistas y eventos públicos que generalmente no es escuchada por el gobierno de turno de: "¿Dónde están?". La segunda es que la víctima se ve reducida a una doble pérdida: la de su vida y la posibilidad de ser encontrado. Es un cuerpo muerto al que le es arrebatada la capacidad de suscitar condolencia; no hay duelo para él (Butler, 2010).

En un primer momento nos referiremos a la estructura formal de la novela *Celebraciones* y a la experimentación narrativa que su autor realiza para abordar el tema de la desaparición forzada. En un segundo momento, abordaremos los procesos de búsqueda, recuperación y reconocimiento como problemas ético-políticos. Esto nos permitirá entablar una relación con la tragedia de *Antígona* de Sófocles a través de la interpretación del artículo "Su voz desatará tu lengua. Antígona, lo femenino y lo plebeyo" (2019), de Luciana Cadahia. En un tercer momento, nos adentraremos en el asunto de la "verdad" desde un enfoque decolonial. Esto significa que no nos interesa indagar el extravío, suplantación u ocultamiento del cuerpo, sino por los dispositivos coloniales que podemos identificar en la novela y que configuran su significado político. Para tal fin, remitiremos a la relación entre la ley y el derecho como discursos de verdad y relación con el racismo epistémico.

El elemento formal más llamativo de la novela es el narrador. Andrés Castillo es el joven desaparecido y es él quien cuenta la historia en primera persona desde la fosa común en la que lo enterraron. Está desaparecido y muerto. Es una voz fantasmal que desplaza la "metafísica de la presencia" (Derrida, 1986) para dar paso a una voz espectral y a una imagen borrosa que carece de plenitud. En *Espectros de Marx* (1998), Derrida reflexiona sobre la frase "aprender a vivir", con la que quiere señalar que la clave no puede hallarse de modo concluyente ni en la vida ni en la muerte, sino entre ambas. Se aprende a vivir en relación con la muerte y la finitud; se aprende a vivir con el misterio del presente y la certeza del futuro. Siempre la vida sucede en entre dos, "entre todos los 'dos' que podamos imaginar" (p. 12). De la misma forma, el espectro como narrador

esquiva todo intento de ontologización e identificación, pues está en un umbral, en un *entre*, cuya existencia está condicionada por *otros*. Alicia y Guillermo deciden emprender la búsqueda de su ser querido y, al hacerlo, el espectro cobra presencia.

A su vez, la madre y el hermano deben aprender a vivir *con* el fantasma de su desaparecido. "Hay que hablar *del* fantasma, incluso *al* fantasma y *con* él" (Derrida, 1998: 12). Es un narrador espectral que, estando en el *umbral*, regresa a narrar la búsqueda emprendida por su madre y su hermano. Es un susurro que por momentos pareciera que orienta y dirige la búsqueda, y que desde la fosa común en la que lo enterraron *desea* que lo encuentren. El narrador no se limita a narrar, sino que impugna lo que le ha sucedido, es una presencia que desestabiliza y desquicia el presente. Pero esta perturbación del tiempo no demanda, como en *Hamlet*, el resarcimiento del daño a través de la venganza. ¡Jura! le ordena el espectro a Hamlet. En vez de esto, el fantasma expresa el anhelo de que su cuerpo sea rescatado para ser despedido por su familia. "Júrame que no me vas a dejar aquí, que me llevarás contigo, que jamás vas a olvidarme" (Gil, 2018: 140), le dice Andrés a su hermano. Es un narrador que exige justicia para él y su familia y que, estando en un espacio vacío que lo carcome bajo tierra, no deja de sentir rabia e impotencia por haber(se) dejado matar.

> Quedarse acá. Los que corrieron, los que nos quedamos quietos, Acá, con la imagen fija del momento en que entendí que la había cagado y que no iba a salir de esta, con el calambre que sentí por dentro. Yo me imaginé volver cargado de regalos, la sonrisa de Alicia al abrir la puerta. (pp. 9-10)

Junto con la figura del espectro como narrador, la novela hace varios gestos que nos remiten a *Pedro Paramo*, de la que leemos un epígrafe introductorio dedicado a los cuervos que surcan el cielo cuando Juan Preciado va camino a Comala. Pero este guiño también se desarrolla en la apertura y fin de la novela. En el inicio de la novela de Rulfo, el narrador anuncia que se encuentra en Comala: "Vine a Comala porque me dijeron que acá vivía mi padre, un tal Pedro Páramo" (Rulfo, 1955/2001: 6). *Celebraciones* comienza por los últimos detalles de la consumación de la desaparición, es decir, con el ocultamiento del cuerpo en una fosa común: "Una tonelada de tierra no parece mucho una vez se ha dado la última palada. Empuja con el pie los montones acumulados en los bordes tratando de dejar la superficie igual a como estaba antes de cavar" (Gil, 2018: 9). Ambos muertos hablan desde las profundidades donde yacen sus cuerpos. Y mientras una novela termina con la muerte de don Pedro, desmoronándose como si fuera un montón de

piedras; la otra finaliza cuando Guillermo logra exhumar el cadáver. “Buscas con la mirada, ¿en qué estábamos? La pala, la bolsa plástica, a ver cómo haces para sacarla de aquí, solo y adolorido, en medio de este desastre” (p. 145). Dos formas de materializar la justicia.

El otro personaje es Guillermo, el hermano y buscador. La desaparición de Andrés fue como haber perdido la mitad de sí, lo que le produce un estado de incompletud y dislocación sobre su situación en el mundo. Las huellas de su hermano están por toda la casa haciendo más profunda la ausencia. Esta situación se agudiza cuando el hermano/espectro narrador no solo relata lo que sucede, sino que penetra en la fragmentariedad emocional del hermano vivo.

> La lámpara sobre la mesita de noche marca una frontera invisible entre las dos mitades del cuarto […] La otra cama, el tendido sin arrugar desde hace semanas, y encima, unos jeans cuidadosamente doblados que no te pertenecen. ¿Se habrán quedado por accidente? ¿No habrán cabido en la maleta? Tampoco entiendes (tú y yo sabemos que no quieres entender) por qué te obsesionan, por qué te impiden dormir, por qué te acusan el mismo temor irracional que la puerta entreabierta por donde temes que entre un atacante desconocido. (p. 12)

Por último, está Alicia, la madre enferma y llena de impotencia pero con la férrea voluntad de no dejar de buscar a su hijo. Mientras que Guillermo ha estado barajando la idea de no indagar más, ya que no hay dinero ni puertas que tocar, Alicia no dejará de hacerlo. “Da lo mismo, vieja. Ya no importa”, a lo que la madre responde con firmeza: “A mí me importa” (p. 15). La enfermedad pulmonar le quita el aire para respirar y para discutir. “Alicia reprime un nuevo acceso de tos. Le pesa el aire, ves en el cuello el esfuerzo que hace para tomar una bocanada grande”. El narrador compara su situación de cuerpo enterrado con el de su madre asfixiada por sus pulmones inundados de agua. “Una carga enorme. Tierra negra y húmeda. Ella entiende mejor que nadie cuánto pesa, cómo oprime el pecho y aplasta los ojos” (p. 15). La novela presenta una atmosfera narrativa que se bifurca entre un entorno urbano ubicado en Bogotá, en medio de canciones de rap y trancones cotidianos, hacia un paisaje rural de clima cálido que ralentiza los cuerpos, pero en el que la guerra anda más rápido y se siente más cerca. Este desdoblamiento narrativo se produce por el viaje que hace Guillermo para recuperar el cuerpo de Andrés. Y esta es la última semejanza con *Pedro Paramo.* Al igual que Juan Preciado, el viaje de Guillermo es un camino hacia el final. A medida que se va acercando a su hermano, la muerte le respira encima.

Para comentar el primer eje narrativo que identificamos en la novela –a saber, la búsqueda del cuerpo– nos remitiremos a la figura trágica de Antígona. Esta es una de las imágenes del mundo helénico clásico más utilizadas por la filosofía, la literatura y el teatro, y por campos disciplinares como la ciencia política, el derecho y el psicoanálisis[148]. Su perdurabilidad y vigencia ha llegado a formar una familia discursiva alrededor de sus inagotables significados, hasta el punto de concebirse como un elemento central de la conciencia occidental (Basalo, 2005: 19; Steiner, 1987). Su simbolismo está permeado por la relación del sujeto con una ley promulgada desde el poder soberano y por la justicia de dicha ley. Antígona es el cuerpo que desafía el poder y desobedece la ley, encarnado en Creonte, rey de Tebas, que ordenaba no dar entierro a Polinices, hermano de Antígona, bajo la acusación de ser traidor a la patria. Luego de enterrar a su hermano, Antígona es condenada y encerrada en una cueva donde, finalmente, se ahorca. En la historia se plantean varios antagonismos: la ley divina y la ley cívica; el amor filial y el amor a la patria; el poder del Estado y el deber familiar; la dominación patriarcal frente a la indocilidad de la mujer. Para Lacan, Antígona es la singularidad con la capacidad de "deshacer la totalidad". A su vez, Alain Badiou (2007) identifica tres objetivos de Hegel en su uso de la tragedia de Sófocles, presentados en *La fenomenología del espíritu*. El primer objetivo es mostrar que:

> [la] mujer es la ironía de la comunidad […] aquello que constituye una excepción al imperativo expresado por Creonte. El segundo objetivo es mostrarnos una ley dividida, puesto que la ley del Estado es enfrentada por Antígona, quien postula otra ley: una ley no escrita […] Y luego un tercer objetivo […] que es el de mostrar que hay una dialéctica espiritual entre la familia y el Estado, puesto que la ley de Antígona atañe a la familia. (pp. 63-64)

[148] De todas las Antígonas que se han re-creado (Pianacci, 2015; Steiner, 1987) queremos referenciar dos interpretaciones que han emergido desde Latinoamérica en el tiempo reciente. La primera es *Antígona González* (2012), un libro escrito por Sara Uribe, pero narrado por –y para– todas las Antígonas que persisten en buscar –y encontrar– a sus seres queridos. La autora mexicana teje un texto desapropiado y polifónico compuesto por testimonios, fotografías, informes oficiales, noticias de prensa acerca de la desaparición y la violencia en el México contemporáneo a causa de la guerra contra el narcotráfico. El segundo es la obra teatral *Antígonas Tribunal de Mujeres* (2013), una creación colectiva dirigida por el poeta y dramaturgo colombiano Carlos Satizábal. En ella participan artistas profesionales y mujeres víctimas de cuatro casos de violación de los derechos humanos en Colombia: las madres de Soacha, cuyos hijos fueron asesinados en los mal llamados "falsos positivos"; las mujeres sobrevivientes del genocidio político contra el partido de izquierda Unión Patriótica; las mujeres defensoras de derechos humanos vulneradas por los organismos de seguridad del Estado; y las mujeres líderes estudiantiles víctimas de montajes judiciales y encarcelamientos.

Sea esposa, madre o hermana, la buscadora que arriesga su vida por enterrar el cuerpo insepulto de su ser querido y concederse el derecho al duelo se ha convertido en un símbolo en los contextos de desaparición forzada. Hegel cita una frase de Antígona cuando Creonte le reclama por haber trasgredido el derecho civil de la ciudad: "No de hoy ni de ayer, sino de siempre. Este derecho vive, y nadie sabe cuándo ha aparecido" (1807/1966: 254)[149]. Al igual que Antígona, Alicia y Guillermo exigen un derecho no escrito pero que demanda su cumplimiento, en tanto movilizador del amor y del cuidado familiar. La madre reclama a su hijo como Antígona a su hermano, amparadas ambas en un plano divino, en la voluntad de los dioses. De tal manera, podríamos afirmar que *Celebraciones* es una la novela sobre la búsqueda y los buscadores, sobre la experiencia de los vivos por recuperar el cuerpo muerto, narrada desde la voz de quien ya está ausente. Y la búsqueda no es diáfana ni transparente. La novela describe la descomposición de los cuerpos, tanto del desaparecido que está enterrado como el de sus buscadores. Si el deterioro físico de la Alicia coincide con la desaparición de Andrés, Guillermo siente que su propio cuerpo, como el de su hermano, también se descompone. Esta sensación aparece cuando emprende el viaje para traer a Andrés de vuelta. El zumbido de los automóviles se va transformando en una vibración que lo empieza a corroer y lo va vaciando desde adentro. El narrador describe la situación de su hermano buscador para describirse a sí mismo bajo tierra.

> El zumbido de los carros rebota en las paredes del túnel, atraviesa las ventanas e invade el interior del bus. Parece familiar, pero luego empieza a crecer en tus oídos y llena también tu nariz, baja por tu garganta con la intención de abrir el cuerpo desde adentro, invita a los gusanos a comer la carne agujereada que, incapaz de hincharse bajo la tierra, se licúa en sus propios gases. Hay que calmarse, piensas, buscar una distracción, respirar. (Gil, 2018: 23)

La búsqueda del cuerpo es, en últimas, una búsqueda de la justicia, entendida esta en clave fenomenológica levinasiana como la "necesidad de no olvidar a todos aquellos que fueron arrancados […] y desaparecidos. Ellos dejan huella" (Pérez, 2020: 70). Y la necesidad deviene deseo, esto es, en potencia vital que tiene conciencia de sí, una apetencia de la voluntad (Spinoza, 2000: 134). El primer paso es reconocer el cuerpo a

[149] La cita es de la traducción de la *Fenomenología* publicada por el Fondo de Cultura Económica en 1966 y traducida por Wenceslao Roses. Sin embargo, en las *Tragedias* de Sófocles publicadas por Gredos en 1981 y traducida por Asela Alamillo, la frase dice así. "Éstas [leyes] no son de hoy ni de ayer, sino de siempre, y nadie sabe de dónde surgieron" (p. 265). Esta corrección también se mantendrá en la edición de la *Fenomenología* publicada por Abada Editores, traducida por Antonio Gómez Ramos.

partir de una fotografía puesta en el informe militar. Sin embargo, esta imagen corresponde a un cuerpo que han disfrazado de guerrillero. "¿Vio la foto? –preguntó Alicia. […] –Era Andrés, vieja –contestas al fin, saliendo del edificio. Era yo pero no era yo" (Gil, 2018: 34-36). El cuerpo desaparecido ahora es presentado como otro y los familiares son obligados a aceptar la nueva identidad, ya que, a los ojos de la ley, no buscan a Andrés Castillo, sino al guerrillero Andrés Castillo "alias" Morales. El segundo paso es enterrar el cuerpo. Es Guillermo quien va a buscar el cuerpo de Andrés mientras Alicia está en el hospital, en medio de carencias económicas y obstáculos que combinan un régimen militarizado que persigue a quienes cuestionan las actuaciones militares con la herencia colonial del racismo epistémico. En el primer caso, el engranaje institucional del ejército se ve amenazado por los familiares que escudriñan y preguntan y, en el segundo, las voces de los buscadores son invisibilizadas. En todo caso, la recuperación del cuerpo como gesto de justicia no es más que el reconocimiento de la precariedad de la vida que, por tanto, merece ser llorada. Este acto ético es la "condición del surgimiento y mantenimiento de toda vida" (Butler, 2010: 32).

> Tú solo quieres llevarte el cuerpo de tu hermano, enterrarlo en un lugar donde lo puedas visitar con tu vieja, y, después de un tiempo, donde puedas sencillamente no visitarlo, pero saber que está ahí, que ahí te esperan ellos dos, que pudieron descansar lejos del relato infame según el cual me fui para la puta guerrilla a que me mataran los hijueputas militares. (Gil, 2018: 100)

La búsqueda es el objetivo último por el que la madre y el hermano luchan durante toda la novela. No hay redención posterior ni persigue acusar al Estado criminal. El deseo es darle una segunda sepultura a un cuerpo cada vez más descompuesto e irreconocible. La victoria radica en que el entierro sea obra de la familia y no de los verdugos. Cuando Guillermo está a punto de llegar a la fosa donde los cuerpos fueron inhumados describe lo que desea que suceda después. "No habrá entierro digno, vieja, piensas. Lo más que podrás hacer es desenterrar el cuerpo y volverlo a enterrar, ponerle una crucecita de palos, memorizar el lugar para traer a Alicia algún día" (Gil, 2018: 141). Sobre esta lucha a contracorriente y la obstinación por saber dónde está el cuerpo y enterrarlo como demanda la ley divina, Slavoj Žižek, en su obra *Antígona* (2016), relaciona el mito griego con "el drama del ritual simbólico fallido" (p. 8), que también aparece en *Hamlet.* Para Butler (2010) no cumplir con el ritual (llorar la pérdida y condolerse) es anular la vida que hubo, es como si esa persona nunca hubiera vivido. Esto sucede porque nuestra existencia, que

está atravesada por la precariedad, "implica vivir socialmente, es decir, el hecho de que nuestra vida está siempre, en cierto sentido, en manos de otro[s]" (p. 30). De otra parte, la historia de la búsqueda, encarnada diegéticamente por Alicia y Guillermo –quien finalmente encuentra y desentierra a Andrés–, puede verse como la perforación subalterna al poder jerárquico; como un triunfo de Antígona sobre Creonte.

Esta posibilidad subversiva y revolucionaria en el plano político de quienes buscan a sus desaparecidos es sugerida por Luciana Cadahia (2019). Para desarrollar su argumento, la filósofa argentina pone a dialogar las interpretaciones y reescrituras del mito de Sófocles que hacen María Zambrano y Slavoj Žižek. Cadahia se apoya en la tesis de Kierkegaard sobre la necesidad de leer las tragedias antiguas a la luz del tiempo presente en el cual se hace la lectura, ya que hay una "diferencia explicita entre la época antigua y la moderna en torno a lo trágico" (Cadahia, 2019: 137). De ahí que el llamado sea a reescribir la tragedia en un registro contemporáneo y, para nuestro caso, latinoamericano y decolonial. En la reescritura de *Antígona* presentada en el texto *La tumba de Antígona* (2019), María Zambrano desplaza el final trágico de la muerte/suicidio sacrificial por una muerte/suicidio vital. La heroína tiene, ahora, una relación de renacimiento, memoria y diálogo con sus muertos mientras permanece en la tumba. Haber sido puesta en la cueva es la oportunidad para que fluya el pensamiento.

> El suplicio a que fue condenada Antígona parece dado adrede para que tenga tiempo; un tiempo indefinido para vivir su muerte y apurarla, apurando al par su vida; su vida no vivida y con ella […] el proceso trágico de su familia y de su ciudad (Zambrano, 2019: 16).

A juicio de Cadahia (2019), en este interregno sepulcral Zambrano reflexiona sobre los dos tipos de leyes que estaban en disputa –la Ley del Amor y la Ley del Terror– y sobre el "vínculo entre el amor y el sacrifico en la política" (p. 139). El resultado del ejercicio reflexivo es que los dos tipos de leyes no deben ser comprendidas bajo la lógica de una oposición radical. La ley de la ciudad, regida por lo masculino, y la ley sagrada, representada por lo femenino, pueden ser comprendidas como "dos leyes distintas para pensar el vínculo social" (p. 140). Para esto, se necesita deconstruir el sacrificio de muerte por otro vivificante y pulsional augurado por la "palabra poética" (Zambrano, 2019: 24), lo que desmontaría la lógica patriarcal del guerrero que ve en el sacrificio de muerte el único acceso a la gloria. La *Antígona* de Zambrano no duda en criticar rapazmente la Ley del Terror y su afición por la muerte como la operación política por excelencia.

> Creen que matando van a ser los Señores de la Muerte. El Rey, no lo es si no ha matado, si no mata, si no sigue matando. Y luego el Juez que no mata… pero él no, manda matar porque él está ya en el reino de la razón pura, la ley.
> Y no basta. Hay que matarse por el poder, por el amor. Hay que matarse entre hermanos por amor, por el bien de todos. Por todo. Hay que matar, matarse en uno mismo y en otro. Suicidarse en otro y en sí con la esperanza de ser perdonado por tanto crimen, por tanta muerte expandida. (p. 56)

Sin embargo, Cadahia ve en la reescritura de Zambrano un movimiento filosófico que sugiere sustituir la dicotomía irresoluble entre las dos leyes para instituir "un modo de oposición *antigonística,* [que] a diferencia de la oposición antagónica, en vez de destruir la cosa, destruye la relación en engendraba la posición –como oposición– de las cosas" (2019: 141). Observamos una nueva relación ético-política, una "Nueva Ley" de corte heterárquica y polifónica para pensar el conflicto que pone en el centro la figura femenina, y que hace del disenso la cualidad afectiva necesaria para trascender la lógica patriarcal jerárquica. Creemos que no se trataría, entonces, de suprimir la contradicción ni de silenciar el desacuerdo, sino de promover instituciones políticas que rompan la lógica de la elección de uno o lo otro y tomen como lugar fundacional y punto de llegada el desacuerdo y la contingencia (Quintana, 2020; Rancière, 1996, 2014). La propuesta de la "oposición antigonística" inspirada en la heroína propuesta por Zambrano es la manera de Cadahia para actualizar el mito y comprender las violencias actuales.

Para radicalizar su propuesta, la filósofa argentina retoma la reescritura de Žižek que, en vez de posicionar la figura femenina como posibilidad de la Ley por-venir, opta por el pueblo y la irrupción de lo plebeyo, encarnados en el coro, como actores principales (Cadahia, 2019: 144). Su propósito es prescindir de las salidas negociadoras o conciliadoras que proponen, tanto Zambrano en el texto que comentamos, como Butler en *El grito de Antígona* (2001). La salida política negociada, si bien evitaría la muerte, es un mecanismo ficcional para negociar una falsa inclusión en el sistema, por lo que propone una salida revolucionaria inevitablemente violenta. Para su cometido, el esloveno desacraliza la simpatía y compasión por Antígona, convirtiéndola en cómplice del poder, en una figura oscura que, bajo la máscara de una falsa opresión, reproduce el orden existente. No olvidemos que Creonte y Antígona pertenecen al mismo linaje y han sido subjetivados por los valores morales de la clase social dominante.

> Mi premisa es que esta solución escénica nos enfrenta con una Antígona de nuestros tiempos, que nos lleva a abandonar sin contemplaciones la simpatía y la compasión por

> la heroína, convirtiéndola en parte del problema y proponiendo una salida que nos saque de nuestra complacencia humanitaria. (Žižek, 2017: 40)

Para Cadahia, a diferencia de Zambrano, Žižek reescribe toda la obra y ofrece tres finales alternativos. En el primero se lleva a cabo el camino de Sófocles en el que el coro alaba la valentía de Antígona. En el segundo, Antígona persuade a Creonte para enterrar a su hermano bajo el cuidado de las dos hermanas. En este desenlace "la clase dirigente obtiene los elogios por su conducta" (Cadahia, 2019: 146) y el pueblo cumple obedientemente con el tributo de su marginalidad. El *statu quo* permanece bajo llave y el problema familiar pasará al olvido. Sin embargo, una facción radical del pueblo bajo rechaza el entierro del traidor de Tebas y decide "saquear la ciudad y esta arde en llamas". En el tercer desenlace el coro, que encarna el pueblo, repudia tanto a Creonte como a Antígona por "hacer de sus conflictos familiares una amenaza para la vida de la ciudad" (p. 146). Se produce una revolución al estilo de París en 1789: "Estas son las primeras medidas que adoptamos: que el monarca, Creonte, sea depuesto y junto a la muchacha, Antígona, detenido. Un jurado popular sin demora impondrá su justicia" (Žižek, 2017: 88). El coro encarna el pueblo empobrecido y vilipendiado por un nepotismo que ha rebasado la paciencia de los de abajo.

A Creonte lo juzgan por ser un mal líder que ha llevado a la ciudad "el caos imponiendo un orden insidioso, caricatura obscena de la más delirante anarquía. El pueblo se da cuenta y resiste a ese líder" (p. 89). Con Antígona el asunto es más complejo, ya que ella se rebeló contra las Leyes de la ciudad, lo que le valió su condena. Esta situación la lleva a defenderse frente al coro popular. "Pero ¿es que no veis que estoy de vuestra parte? Al exigir que el cuerpo de Polinices fuera enterrado di voz a quienes, excluidos de esta ciudad-Estado, en sus márgenes viven una oscura existencia, carente de palabra" (p. 91). Pero el argumento de "hablar en nombre de otros" será, precisamente, la que le lleve a la ejecución. El coro le responde indignado su actitud paternalista: "los excluidos no necesitan nunca que los privilegiados, por mera compasión, se expresen en su nombre. Ellos son quienes deben hablar de sus problemas. Al prestarles tu voz, aún más los traicionaste que tu tío, privándolos de sus propias palabras" (p. 92). Sin embargo, Cadahia sospecha que esta salida revolucionaria para pensar el antagonismo pueda ser productiva para los tiempos actuales.

¿A dónde nos lleva la filósofa argentina con todo esto? A proponer una combinación entre Zambrano y Žižek, en lo que llama una "Antígona feminista y

plebeya" (Cadahia, 2019: 147). Ella cree que poner a Antígona como enemiga del pueblo no es buena idea, ya que pierde de vista el poder de la lucha feminista que delinea Zambrano. "Nuestro presente propicia (y exige) una articulación entre lo plebeyo y lo femenino" (p. 148). Cadahia lo que nos dice es que Antígona, antes de representar la aristocracia procedente del linaje de Edipo, ejerce una denuncia por su condición de mujer y es esa la piedra angular de su opresión. Además, critica al esloveno por pasar por alto la "lógica masculina" que ha organizado todas las experiencias revolucionarias y de izquierda hasta nuestros días. Y ¿hacia dónde vamos nosotros trayendo este debate? Como ya hemos dicho, *Celebraciones* es una novela de la búsqueda que, además, tiene un contenido político que desestabiliza el orden establecido. La búsqueda del cuerpo es una práctica de oposición al poder, esto es, a la Ley. Y aquellos que se oponen –en este caso, Alicia y Guillermo–, con todos sus dramas y peripecias, pueden ser comprendidos como el coro popular del que habla Žižek. Pero es un coro mediado por la Ley divina que reclama Antígona, que aquí podemos traducir como el reconocimiento de la precariedad y el derecho a la condolencia.

Para desnudar las violencias de la Ley (dispuestas para producir y reproducir el capitalismo, el patriarcado y la colonialidad) debemos rechazar sus supuestos ontológicos de la autosuficiencia, el individualismo, la competencia, la jerarquía de género y la diferencia ontológica colonial que le otorgan valor a unas vidas en detrimento de otras. Debemos volver de nuevo a Judith Butler para afirmar que esta ruptura ontológica pasa necesariamente por el cuerpo vulnerable, frágil y expuesto, pero también por los afectos (como prácticas corporales que afectan a otros y que nos afectan). Tanto el cuerpo como los afectos son escenarios de acción política y lugares donde se puede realizar de la razón poética de la nos hablaba María Zambrano. Pero este cuerpo y estos afectos nos llevan a una ontología relacional, a un "ser que siempre está entregado a otros" (Butler, 2010: 15). Al final de la novela, cuando Guillermo logra por fin desenterrar el cuerpo, decimos que el poder fue derrotado y la mentira se desmoronó. Mataron a Andrés, pero no pudieron evitar "el drama del ritual simbólico", porque será Guillermo quien volverá a enterrar a su hermano. De otra parte, la novela muestra que la historia de esta familia no era la única y, como ellos, otros buscadores comenzaban su camino hacia la recuperación del cuerpo del joven arrebatado. Este nos parece un mensaje con un significado político poderoso, porque supone la amplificación de la impugnación al poder violento impuesto por los militares y auspiciado por el gobierno. "Cuando volviste a hablar con Mergel te confirmó que había encontrado más gente. No solo necesitaban recuperar a familiares que habían

caído en combate, sino que también aseguraban que no se trataba de guerrilleros" (Gil, 2018: 39). Todo apunta a que, con el pasar del tiempo, el coro popular tendrá una voz más fuerte.

Finalmente, quisiéramos referirnos al problema de la verdad, o mejor, a los dispositivos diseñados para ponerla a circular, imponer su acatamiento y evitar que sea refutada. Para tal fin, acudiremos a la noción de "racismo epistémico" –entendido como el mecanismo de dominación colonial que, aunque es diferente, guarda relación con el racismo "fenotípico" (color de piel) del que habla Aníbal Quijano– para centrarnos en la invalidación o en la expropiación del conocimiento de los cuerpos que no están alineados con los códigos aceptados por el saber colonial/moderno (Castro-Gómez, 2010: 184-227; Grosfoguel, 2011). Aunque no dista mucho de la categoría de eurocentrismo, preferimos utilizar esta forma de racismo, por cuanto observamos su efectividad en el ámbito de operación nacional, esto es la manifestación del "colonialismo o colonialidad interna" (Catelli, 2012; De Oto y Catelli, 2018). De ahí que también podamos hablar de un colonialismo epistémico interno. En este sentido, la experiencia colonial en América Latina produjo diversas herencias coloniales (raciales, epistémicas, sociales, de género, etc.) que se manifiestan en la especificidad de los espacios locales del ordenamiento nacional. Estas herencias han estado presentes en la formación de los entramados culturales nacionales durante el siglo XIX hasta la actualidad, mediante relaciones de saber/poder que reproducen, al interior de las fronteras, las jerarquías ontológicas del Sistema-mundo moderno/colonial. Lo que proponemos es comprender la imposición del relato oficial sobre la muerte de Andrés Castillo como una expresión del racismo epistémico interno. Veamos.

Beatriz González-Stephan, en su artículo "El cuerpo salvaje de la nación: ciudadanías desplazadas" (1996b), explica que la constitución de la sociedad civil forjada por las elites criollas luego de las independencias fue posible gracias a "una domesticación pedagógica o médica que opera sutilmente a través de prácticas escrituradas" (p. 3). La técnica escritural otorga legitimidad al poder y produce un logos del que germinará la subjetividad del ciudadano. Al respecto, Ángel Rama, en *La ciudad letrada* (1984/1998), comenta que la escritura configura un ordenamiento "de los signos, cuya propiedad es organizarse estableciendo leyes, clasificaciones [y] distribuciones jerárquicas" (p. 43). Asistimos a la imposición de la rigidez de la letra frente a la elasticidad de la oralidad, cuyo acceso estaba "reservada a una estricta minoría" (p. 43), es decir, al hombre blanco (y luego mestizo, en el caso de los países andinos) propietario,

católico, heterosexual y, por supuesto, alfabetizado. Este sistema de ordenamiento del saber/poder, ensamblado durante el siglo XIX, producía exclusiones y negatividades ingobernables que Stephan llama los "cuerpos salvajes de la nación", esto es, cuerpos y lenguas proscritos por el modelo (civilizado) del ciudadano moderno. A primera vista, se nos viene a la cabeza que estos cuerpos salvajes que no tienen acceso pleno a la "integridad Jurídica" son los indios y negros, pero Stephan extiende la lista de exclusiones para los que se han desviado del camino de la civilización y del progreso.

> Es la temida y no menos admirada "barbarie", hombre o mujer del llano, bandidos del sertón, gauchos de la pampa, garimpeiros de la selva, cimarrones, orejanos, arrochelados, y, en otra dirección, prostitutas, alienados, actrices, cantantes, artistas, homosexuales, inmigrantes, anarquistas, obreros y campesinos politizados o "sublevados", transformados en ese "otro" salvaje, vicioso o cuerpo enfermo de la nación en boca de médicos y letrados. (p. 4)

Como vemos, es un tipo de racismo que se sostiene sobre la idoneidad en el uso de la técnica escritural moderna y no, exclusivamente, en el color de la piel. En el caso de *Celebraciones*, no se nos dice nada sobre la procedencia racial o étnica ni tampoco sobre sus identidades de género. Lo que sí queda claro es que Alicia y Guillermo son cuerpos al margen de los códigos escriturales en los que se enuncia el saber (ley), cuya función es mantener intactas las relaciones de poder (clasificación social de la población). Ni Alicia, Guillermo o Andrés controlan dichos códigos (no estudiaron), habitan los márgenes peligrosos y precarizados de la ciudad y trabajan en la informalidad. Habitan, por tanto, una ciudad no letrada, lo que convierte a sus cuerpos en materialidades prescindibles o con un valor reducido frente a otros. La verdad emitida por el Estado es que Andrés es un guerrillero muerto en combate a manos de un ejército que cumple un deber constitucional. Esta mentira es refutada por Alicia y Guillermo pero desde la técnica premoderna de la oralidad y, además, enunciada por cuerpos que, al indagar y controvertir, se convierten en sospechosos. Esto sucede en cuatro momentos de la narración. El primero es cuando acuden al periódico que publicó la noticia de los guerrilleros dados de baja. Alicia increpa a Mergel, el reportero: "¿De dónde sacó que Andrés era un guerrillero?". Pero el periodista es solo un emisario, un aliado de la versión oficial que responde: "Bueno, eso es lo que dice el informe del ejército", y complementa diciendo que "las noticias se hacen en buena parte con los reportes de las autoridades" (Gil, 2018: 26).

El segundo momento lo identificamos cuando, por consejo del reportero, van al Instituto de Medicina Legal. Esta escena es reveladora porque allí tienen acceso al informe escrito que certifica, con las rubricas y los sellos autorizados, la veracidad de lo impreso. Según el informe, los militares fueron atacados por la guerrilla, pero en el enfrentamiento "lograron dar de baja a cinco terroristas […] No hubo bajas del ejército, y el teniente Chacón destacaba el valor, el coraje y la decisión de sus hombres en el combate" (p. 33). El mismo narrador espectral lee indignado el informe junto a su madre y hermano. "Había una fotografía […]. En ella se puede ver un cuerpo ensangrentado tendido en el piso. Llevaba el uniforme verde oliva que me obligaron a usar, botas de campaña y un revolver viejo en la mano derecha" (p. 34). ¿Cómo podrán Alicia y Guillermo refutar el informe? El tercer momento lo advertimos en la Defensoría del Pueblo en Bogotá, donde la hostilidad hacia los buscadores aumenta (pp. 41-42):

> –Me dijeron que usted tenía información sobre mi hermano, Andrés Castillo, Medicina Legal dice que lo dieron de baja en combates en Brisas, hace un mes, pero eso no es cierto.
> –Eso va a ser difícil de demostrar, pero vamos a ver qué podemos hacer. Primero, dígame ¿Qué hacía él por allá?
> –No tengo idea. Por lo que sé, lo habían contratado para unas cosechas.

Luego de cruzar palabras sin sentido, el funcionario hace la pregunta inculpadora "Entonces, ¿cómo podemos probar que su hermano no era guerrillero?" (p. 44). El último momento sucede en Las Brisas, el pueblo donde está enterrado Andrés. En la Alcaldía le piden documentación firmada por funcionarios civiles y militares autorizados para poder exhumar el cuerpo. La funcionaria de turno le cierra la última puerta: "Si no tiene la orden, lo mejor será que no insista" (p. 94). Aquí vale la pena comentar que el sistema burocrático funciona gracias a los funcionarios que lo mantienen en movimiento, aunque sea un movimiento diseñado para que nada cambie. Dostoyevski y Gogol, por ejemplo, tenían un especial aprecio por el funcionario (*chinóvnik*) como personaje literario que, en resumen, es un cuerpo que no se da cuenta de que "el sistema en que vive 'persona' y 'función' son equivalentes" (López-Morillas, 2011: 10). Hasta el momento hemos visto que el régimen del saber se apoya en dispositivos escriturales que se articulan a un cuerpo institucional encarnado en los funcionarios cuyo fin es validar, inmunizar y defender la verdad oficial. La verdad de Alicia y Guillermo adquiere apenas el papel de una versión

(im)probable proveniente de cuerpos que no terminan de encajar en el cuerpo social de la ciudadanía.

Otra es la situación con el régimen de poder y sus estrategias de operación violentas para *silenciar* a quienes persisten en dudar de la verdad del informe militar. Las dos estrategias son la advertencia/amenaza y la tortura. Ambas buscan, además de inmunizar la verdad oficial, garantizar la impunidad de los responsables. Si en el saber prima el orden de la letra y la ley, en el poder entrará en escena el orden paramilitar. La primera advertencia la enuncia El Defensor del Pueblo en Bogotá: "Lo que están haciendo ustedes, preguntar por su hermano, está llamando la atención de alguien por encima de mi cargo […]. No indague más, que podemos terminar todos en un lío tremendo" (Gil, 2018: 48-49). La segunda advertencia la recibe Guillermo tras ser torturado en Las Brisas, durante el proceso de búsqueda de su hermano asesinado. Antes de soltarlo, un hombre al que no puede verle el rostro le dice: "Si se pone con maricadas en la calle, lo mato como a un perro, jueputa" (p. 111). *Celebraciones* es una representación estética de la crueldad que nos muestra una faceta menos legible del "enemigo interno" a través de la movilización afectiva de la experiencia para pensar la violencia política. Aquí "el otro de la nación" no es el combatiente del ejército contrario, sino aquellos que exigen justicia por haber sido relegados a lugares de riesgo mediante procesos de vulnerabilización. La desaparición forzada no es una práctica aislada en un ordenamiento securitario que defiende la democracia, sino el efecto inevitable de los procesos de modernización en los territorios coloniales. La crueldad queda expuesta a partir de los dispositivos (coloniales) de invisibilización y silenciamiento.

CAPÍTULO 3. LA REPRESENTACIÓN GENEALÓGICA DE LA NACIÓN: VIOLENCIA Y COLONIALIDAD EN LA NOVELA COLOMBIANA CONTEMPORÁNEA

3.1. Introducción

Gabriel García Márquez, al referirse al estado bélico nacional, afirmaba que "la violencia política viene desde los comuneros[150]. En Colombia no ha habido prácticamente un día sin guerra civil" (García Márquez, cit. en Kline, 2005: 93). Para el Nobel, la "violencia" era el nombre que agrupaba la extendida y permanente guerra civil que ha acompañado al país durante más de ciento cincuenta años (Jaramillo, 2002). Estas afirmaciones altisonantes nos muestran una comprensión mítica de la violencia en Colombia, esto es, la idea de una violencia originaria que se repite una y otra vez. Según el escritor de Aracataca, el mito es el único leguaje que permite algún tipo de acceso a la violencia (Pécaut, 1997a: 28). La estructura mítica llevada al plano literario nos deja ver, al menos, dos resultados. Por un lado, la permanencia de un tiempo que gira circularmente y en el que se repiten, con otros nombres y bajo otras condiciones, los mismos hechos. *Cien años de soledad* nos muestra con creces esta interpretación de la historia: "Aureliano Buendía hace y deshace una y otra vez sus pescaditos; Amaranta teje y desteje una mortaja que nunca termina; Úrsula, ciega, con su desmedida clarividencia" (Kline, 2005: 93). Podemos añadir aquí a Pilar Ternera y su capacidad para leer el pasado y el futuro o los vientos cíclicos y circulares que arrasan con Macondo para recomenzar la historia de otra estirpe condenada. De otra parte, suprime la singularidad de los acontecimientos para cobijar las ruinas de la historia con el manto de la repetición. El mito hace posible ver los confines del origen, pero pierde de vista la multiplicidad de las experiencias.

[150] La Rebelión de los Comuneros fue un movimiento popular liderado por artesanos y pequeños comerciantes que surgió en 1781, en la ciudad de Socorro, en el actual Departamento de Santander. Fue una respuesta de inconformidad ante las reformas fiscales impuestas por la corona española sobre las colonias americanas para financiar las guerras contra Inglaterra. Estas reformas también hacían parte de las reformas borbónicas, una nueva fase de la *razón de Estado* imperial que pretendía "racionalizar", "modernizar" y hacer más eficiente la relación de la metrópoli con sus colonias.

En un registro cercano, el escritor Pablo Montoya afirma que sus novelas históricas aluden a un pasado que puede ser adjetivado como social o nacional. Es innegable la centralidad de la historia nacional tanto en sus novelas como en sus análisis literarios, lo que corroboramos en el libro de ensayos *Novela histórica en Colombia (1988-2008). Entre la pompa y el fracaso* (2009). Al igual que García Márquez, Montoya encuentra que una de las características de la nacionalización del pasado es su acompasamiento con los despliegues de múltiples violencias a lo largo de la historia[151]. Esto lo podemos ver en novelas como *Los derrotados* (2012), *Tríptico de la infamia* (2017), *La escuela de música* (2018) y *La sombra de Orión* (2021), además de en el libro de biografías apócrifas *Adiós a los próceres* (2010). Esta relación estética con el pasado se ve complejizada con la presencia de un enigma o misterio que se resiste a ser significado y no se deja penetrar totalmente. Hablamos de un punto ciego que va acompañado de una práctica delictiva, asunto que despierta el interés literario de Montoya. Esta cualidad enigmática es descrita por el autor como una "gran fisura que hay en nuestra fundación (nacional). Yo pienso que en esa fisura fundacional hay un gran crimen. Hay una tragedia colectiva, sin duda alguna" (Montoya, 2014: 0m16s – 0m33s).

Estos dos escritores nos llevan a la relación entre nación, narración y violencia. En el caso de García Márquez nos hallamos con la imagen mítica de la violencia. Desde este punto de vista, toda su obra se compone de un solo libro dedicado a una realidad geográfica e histórica: la nación colombiana –en gran medida, también latinoamericana[152]–. Es un libro monumental compuesto por muchos otros que da vueltas en el tiempo mientras escribe y reescribe sobre la misma violencia atávica (Kline, 2002). Por el lado de Montoya, nos debemos preguntar: ¿a qué se refiere el escritor cuando habla de una fisura y un crimen en la fundación de la nación colombiana? Proponemos descifrar aquí la fisura como la imposibilidad de alcanzar la unidad y homogeneidad cultural propuesta por el proyecto de nación trazado por los grupos dominantes. Este impedimento de una clausura definitiva no es exclusiva del caso colombiano, sino que acompaña todo ensamblaje nacional (Hardt y Negri, 2005; Butler, 2009; Bhabha, 2010). A su vez, la

[151] El tema de violencia nacional ocupa un lugar central en Pablo Montoya. En una entrevista del 2019, el escritor preguntaba "¿Cómo renovar y oxigenar esas viejas maneras de contar la violencia en Colombia?" Y a renglón seguido responde: "Es lo que como escritor siempre he seguido: me aferro a la tradición y trato de romper con ella" (Montoya, cit. en Villamil, 2019: 68).

[152] Esta perspectiva latinoamericanista es palpable en el discurso para el acto de recepción del Premio Nobel en 1982, titulado "La soledad de América Latina" y en el ensayo "Por un país al alcance de los niños" (1994). En ambos textos, el punto originario para desdoblar las tragedias y las violencias son los procesos de conquista y colonización que dieron forma a lo que conocemos como la América Latina.

fisura no es en sí misma el crimen, pero lo hace visible. La práctica criminal la asimilamos a las consecuencias violentas que resultan de la búsqueda de la unidad (nacional). Para ambos escritores, las violencias actuales tienen su origen en la conformación de la nación, manifestadas a través de la multiplicidad de mecanismos de exclusión y jerarquización puestos en marcha para unificar la nación, tras finalizar la época colonial.

Dice García Márquez (1995) que anhelamos convertir al país real en otro que ha sido escrito, durante décadas, por la pléyade de letrados –hombres blancos, católicos y depositarios de la civilización– que fabricaron en sus poemas y programas políticos la imagen de una nación tan civilizada como discriminadora (p. 65). En realidad, "seguimos siendo en esencia la misma sociedad excluyente, formalista y ensimismada de la Colonia" (p. 67). La violencia histórica y sus dolorosas repeticiones son el resultado esperado de la negación de la tragedia, o mejor, de la ausencia de sentido trágico. No es casual que el cataquero[153] dijera que el fracaso de los Buendía proviene de su soledad o, en sentido inverso, de su falta de solidaridad. Y no olvidemos que, a diferencia de la soledad, la solidaridad es una categoría política. Para Montoya, el crimen fundacional debe llevar a la negación de todo acto celebratorio de la historia nacional. La historia nacional está plagada de violencias que se remontan a la misma conquista. "Yo no creo que haya grandeza que cantar", afirma, para mencionar el impacto del puñado de españoles que fundó una nueva cultura en esta parte del mundo. "Sí, crearon una nueva civilización, pero la crearon como ha ocurrido siempre con todas las civilizaciones, a partir del crimen. Eso no hay que olvidarlo" (2014: 0:17 – 1:02).

Tenemos, entonces, una violencia histórica arraigada en la configuración misma del proyecto nacional y, principalmente, en los dispositivos de unificación cultural y los patrones identitarios que se desprenden de ellos. Sin embargo, como ya anunciamos, esta violencia originaria subyace al nacimiento de toda nación, por lo que resuena la tesis de Ernest Renan de su célebre ensayo "¿Qué es una nación?" (1882/2010), donde sostiene que "la unidad se hace siempre brutalmente" (p. 25). Al respecto, el filósofo y crítico literario Rafael Gutiérrez Girardot señala sin titubeos "¿qué es la nación sino violencia?" (1986: 39), para aludir a los textos literarios que, surgidos durante la conquista y la colonia, representaban el trasplante de las instituciones sociales europeas al mundo colonial americano. Cabe aclarar que nos referimos a la nación en su sentido moderno, es decir, a la organización social hegemónica que, junto con el Estado burgués, se expandió

[153] Gentilicio de las personas oriundas o habitantes de Aracataca (Departamento del Magdalena). García Márquez nació en este municipio el 6 de marzo de 1927.

como poder soberano luego de la Revolución francesa. Como advierte Pierre Vilar (1999), la etimología e historicidad del concepto es más longeva y trasciende a la modernidad.

En este capítulo nos acercaremos a la violencia política desde las representaciones estéticas producidas en el tiempo reciente que, como las de Pablo Montoya o Gabriel García Márquez[154], indagan por los mecanismos que han articulado los sentidos de la nación colombiana en sus momentos fundacionales. Esto quiere decir que dejaremos atrás la representación estética de las prácticas de violencia asociadas al conflicto armado de finales del siglo XX y lo que va del XXI, cuya estridencia continúa desbordando los límites de la representación. Ahora nos enfocaremos en las representaciones estéticas que ponen el ojo en las prácticas culturales que forjaron la identidad nacional durante el siglo XIX. El problema ya no es por las relaciones de saber/poder que permearon las representaciones estéticas sobre las masacres, el desplazamiento forzado o la desaparición forzada, como elementos de la cotidianidad nacional. Nuestra pregunta será por las representaciones estéticas que excavan en los recovecos del proyecto nacional decimonónico para hacer emerger los dispositivos que han configurado la *colombianidad*, esto es, las múltiples imágenes de la identidad nacional.

Estos dispositivos se articulan a las políticas de la representación sobre cuerpos individuales y colectivos heredadas de la colonia, las cuales desembocan en las múltiples violencias que nos acompañan hasta hoy. Por tanto, aquí reforzaremos la hipótesis de que la comprensión de la violencia política en la actualidad debe tener en cuenta las coordenadas históricas de la experiencia colonial. Nuevamente la categoría de la colonialidad y el enfoque macroscópico del Sistema-mundo moderno/colonial nos permitirán deshacer, en un registro distinto al presentado en el capítulo anterior, el molde limitado de la perspectiva estadocéntrica. El resultado será una ampliación del horizonte a nivel conceptual y temporal. A nivel conceptual, la teoría moderna del Estado, desde su racionalidad liberal funcionalista y enmarcada en el entramado institucional de los derechos individuales, apenas puede ofrecernos una mirada de la violencia como un agente patológico, o como una desviación que impide la realización de los ideales democráticos. Además, el estado nacional es, desde sus inicios, un aparato que defiende

[154] ¿Por qué persistimos en abordar representaciones que tienen una larga tradición? A pesar de lo dicho por García Márquez, nos encontramos con dos elementos que justifican nuestra pesquisa. Por una parte, el contexto bélico no ha mermado sus impactos sobre cuerpos y comunidades (la singularidad colombiana). Por otra, las representaciones sobre las violencias históricas (nacionales) no son un terreno inerte. Como lo veremos en este capítulo, el pasado fundacional violento sigue siendo un lugar de búsqueda y de reescritura.

intereses privados haciéndolos pasar como asuntos públicos (Arendt, 2005a). Más allá de las deficiencias institucionales como causantes de la violencia, asociadas generalmente a la implementación incompleta del contrato social y el espíritu republicano, la colonialidad nos sitúa en el campo de los significados culturales y en la disputa por el sentido común. En términos temporales, la mirada sistémica nos llevará a los momentos fundantes de la identidad nacional y, concretamente, al siglo XIX.

En un primer momento nos acercaremos a las ideas generales sobre la categoría de nación desde la historia cultural y los estudios culturales. Ahondaremos en la nación como una narración que lleva consigo la expulsión de heterogeneidad y de la alteridad en favor de la homogeneidad y la identidad, lo que resulta en una violencia intrínseca a las formas de representación. Para tal fin, enmarcaremos la nación en América latina como uno de los rostros del patrón mundial de poder propuesto por la colonialidad del poder de Aníbal Quijano, cuyo objetivo será moldear la subjetividad moderna del ciudadano. Esta relación entre colonialidad y subjetividad nos lleva a la colonialidad del ser (Maldonado-Torres, 2007) interpretada genealógicamente por diversos autores/as, entre los que se destaca el filósofo colombiano Santiago Castro-Gómez (2005; 2009). En segundo lugar, indagaremos sobre los dispositivos de saber/poder que rodearon la edificación de la identidad nacional colombiana durante la centuria decimonónica desde la perspectiva de la colonialidad, esto es, bajo el filtro de las herencias coloniales. Aquí nos apoyaremos en el proyecto filosófico de las "Genealogías de la colombianidad" (Castro-Gómez, 2004; Castro-Gómez y restrepo, 2008) y en otros textos que, desde finales del siglo XX y a lo largo del presente siglo, han venido reflexionando sobre la relación entre la situación actual de las sociedades latinoamericanas y los modos de configuración de la nación.

Finalmente, con los elementos ofrecidos por la genealogía filosófica y los estudios culturales acerca de la nación y sus violencias, analizaremos un *corpus* literario compuesto por una serie de novelas históricas escritas por Rafael Baena[155]. Estas novelas se caracterizan por centrar su atención en las violencias durante la formación nacional en el siglo XIX, principalmente mediante la narración de los diversos contextos bélicos que ocurrieron en dicha centuria. Nuestra hipótesis sostiene que, en el preámbulo del siglo XXI, la genealogía filosófica y el discurso literario (concretamente, la novela) confluyen

[155] Autor central de este capítulo, Baena es un escritor nacido en Sincelejo (Departamento de Sucre) en 1956, que falleció en Bogotá en el 2015. Las novelas a las que haremos referencia componen una tetralogía del siglo XIX. Estas son *Tanta sangre vista* (2007), *¡Vuelvan caras, carajo!* (2009), *La bala vendida* (2011) y *La guerra perdida del indio Lorenzo* (2015).

en indagar por la identidad nacional como forma de comprender las violencias de la actualidad a partir de prácticas concretas y localizadas. Esta relación entre nación y violencia la traducimos, a nivel literario, como una genealogía estética de la colombianidad.

3.2. La narración de la nación, el patrón mundial (colonial) de poder y la *violencia de la representación*

El concepto de nación se ubica en los intersticios de la política y la cultura que denota simultáneamente historicidad, poder, identidad y violencia (Hobsbawm, 1998; Fernández, 2000; Bhabha, 2010). Hablar de la nación es entrar en el terreno de lo indeterminado y ambiguo. La etimología de la palabra nos conduce a "naturaleza", "nacimiento" u "origen", símiles insuficientes para comprender su complejidad en el mundo contemporáneo (Vilar, 1999; Butler y Spivak, 2009). En las huellas etimológicas de la palabra y en los lenguajes que la rodean y han intentado darle claridad, apenas se perciben las brumas de una narración que, como lo dijera Homi Bhabha, "se pierden en los mitos del tiempo" (2010: 11). La invención de un pasado atávico –relato nacional– que naturaliza las relaciones de saber/poder del presente (Balibar, 1988) y su pretensión de homogeneidad identitaria –identidad nacional–, a costa de la supresión y del silenciamiento de las diferencias culturales son, tal vez, sus cualidades más representativas (Castro-Gómez y Restrepo, 2008: 21). Ubicado en la historia cultural, Benedict Anderson afirma que "la nacionalidad es el valor más universalmente legítimo en la vida política de nuestro tiempo"[156] (1993: 19), anudado por sólidos lazos de fraternidad hasta el punto de hacer que "millones de personas [se] maten y, sobre todo, estén dispuestas a morir por imaginaciones tan limitadas" (p. 25). Anderson se pregunta: "¿por qué los individuos están dispuestos a morir por estas invenciones?". Y responde:

[156] La nacionalidad, el nacionalismo y la nación son conceptos complementarios que remiten a la *representación política de la identidad colectiva* en la modernidad, concretamente desde finales del siglo XVIII. El primero hace referencia a la "formación" del sentido de pertenencia, es decir, al reconocimiento o adjudicación del patrón identitario. El segundo se refiere a los discursos que dan forma y significado a la *entidad nacional* o, mejor, al *objeto* llamado nación, y cuya configuración –atravesada por la ideología– legitima la *soberanía nacional* (Vilar, 1999; Hardt y Negri, 2005). Finalmente, la nación, como el Estado o la ciudadanía, es un concepto producido para organizar, clasificar y establecer *mecanismos de identificación y jerarquización* en/sobre los grupos humanos, como lo hacen las categorías de *raza, clase* o *tribu* (Vilar, 1999).

"convendrá recordar que las naciones inspiran amor, y a menudo un amor profundamente abnegado" (p. 200).

Según el autor de *Comunidades imaginadas,* el *nacionalismo* es un sentimiento que acude a los afectos –materiales y simbólicos– para movilizar la voluntad colectiva y activar el deseo comunitario de pertenencia (pp. 202-203). Esta perspectiva intenta trascender explicaciones que aluden a elementos "objetivos" y "esencialistas" que, por ejemplo, asumen el "lugar" de nacimiento, el "origen" étnico común o una misma lengua compartida como las condiciones de existencia de una nación[157]. Es claro que los afectos y euforias (ultra)nacionalistas, los sentimientos de rechazo hacia "minorías nacionales" que pueden llegar al exterminio o la expulsión o, en el mejor de los casos, obligadas a *incluirse* forzosamente en *una* identidad nacional, así como las manifestaciones colectivas de pertenencia, no pueden ser explicados únicamente a través de elementos "objetivos" y esencialistas. Será necesario atender a la dimensión afectiva de la nación que, a su vez, nos remite a la esfera cultural de la vida social, esto es, a la red de significados, símbolos, espacios, discursos y relaciones que configuran las identidades colectivas. Esto es clave para reflexionar sobre los nacionalismos –movimientos de vanguardia que aterrizan y dirigen, efímera o permanentemente, las corrientes del pensamiento de una comunidad–, pues ellos no se componen únicamente por elementos ideológicos que responden a sistemas político y económicos, tal como se nos presenta convencionalmente, sino que gran parte de su fuerza reside en la dimensión afectiva que produce y moviliza identidades. En los nacionalismos convergen elementos culturales/afectivos que entran en tensión con aspectos ideológicos, más cercanos a los elementos objetivo/estructurales.

No obstante, encontramos que los intentos por definir la nación han girado, mayoritariamente, alrededor de una bifurcación. Así, se la divide entre una noción étnico-genealógica (subjetiva) y otra político-territorial (objetiva) (Guerrero, 2014), o entre la nación-estado (estructura político social) y la nación-cultura (superestructura ideológica) (Beluche, 2021). Nos referimos a las dos tradiciones sobre la identidad nacional surgidas a causa del espíritu revolucionario que se extendía en la Europa de fines del siglo XVIII y que, hasta el día de hoy, continúan delineando los avatares de las luchas nacionales: la *romántica y la racionalista*. El romanticismo (principalmente alemán) apela a una experiencia estética vital y espiritual que defiende un arraigo cultural atávico y afectivo

[157] Según la ONU y el Derecho Internacional, el reconocimiento de una nación requiere de: a) población; b) territorio y; c) Estado soberano (Martínez, 2021).

de la representación, tanto en la literatura como en la poesía. Herder (1744-1803) y Fichte (1762-1814) recurren al sentimiento de "pertenencia a un pueblo –*Volkgeist*–, herencia de la raza, de la lengua, de la historia, fundamento de una 'comunidad' –*Gemeinschaft*–" (Vilar, 1999: 167). A través de un lenguaje casi mitológico, interpretan a la patria y el pueblo como representaciones inmortales de la eternidad (Hardt y Negri, 2005: 120-124). Para el racionalismo (principalmente francés), el principio de la democracia consensual/contractual y de la comunidad nacional es la voluntad general, expuesta en la teoría del contrato social de Rousseau (1712-1798) como una *acción racional* de los individuos que se reúnen para gobernar(se). Esta lectura de la nación desde la *voluntad general* y el racionalismo se apoya en la influencia de los constitucionalistas (Hobbes, Locke y Montesquieu) y en su concepción liberal del poder. Este consenso nacional deviene en la "soberanía popular [y…] la idealización del patriotismo nacional" (Sabine, 1987: 436), que tiene su correlato en las narraciones nacionales (la invención de la tradición y el relato mítico nacional). Sin embargo, Rousseau, Herder y Fichte reconocen la necesidad de ratificar permanentemente los cimientos de las costumbres y las tradiciones como parte de "la herencia acumulada de la cultura nacional, cosas sin las cuales la voluntad general no era sino una fórmula vacía" (p. 437).

Por supuesto que la nación forja identidades, tanto a nivel jurídico institucional (ley) como en la generación de sentidos de pertenencia, afectos y tradiciones (cultura). Sin embargo, estas definiciones y explicaciones comprenden la nación como una entidad cerrada, completa y autorreferente. En ambos casos, se acepta el sometimiento a un fundamento que permite disolver las dudas de su definición. Frente a las perspectivas que comprenden la nación como una entidad sustancial, atemporal y "dada de antemano", Eric Hobsbawm (1998) afirma que "el nacionalismo antecede a las naciones" (p. 18), ya que son estas narraciones –imbuidas de elementos afectivos e ideológicos– las que configuran, dan forma y dotan de significados al objeto (discursivo) de la nación. En este sentido, en el estatuto narrativo (y discursivo) de la nación se observan sus significados y sus efectos de poder y verdad. La nación no sería tanto una cosa (objetiva) que existe en la realidad y que demande ser nombrada, como un fenómeno histórico social plagado de relaciones e interconexiones que emerge de los discursos que le dan lugar y sentido. De ahí que buscar la definición de la nación se traduzca en una fuente inagotable de significados y redes de sentido que se convierten, en distintos momentos de la historia, en *regímenes de nacionalización* (Castro-Gómez, 2004; Rojas, 2001). Podríamos afirmar que la nación es un *significante vacío*, es decir, un significante sin significado único, o

mejor, con la posibilidad de contener múltiples significados[158] (Fernández, 2000; Laclau, 2005). La cualidad contingente de la nación nos dice que esta no puede "pensarse en términos de clausura, como algo que es, sino como una figura en tránsito constante, *in medias res*, como algo que está siendo y, a la vez, se está haciendo continuamente" (Mellado, 2008: 31).

Al observar la configuración de los significados de la nación, es posible trazar algunas líneas de análisis. En primer lugar, las narraciones de la nación se apoyan en una temporalidad transitoria y en una supuesta continuidad histórica. Las falacias de una identidad rastreable y permanente se hacen evidentes cuando se desnudan las fisuras del pasado atávico inventado que legitiman el presente. Los relatos atávicos "sostienen" la nación y representan la necesidad de fabricar el pasado "proto-nacional" para darle solidez y sentido al presente. Para Ernest Renan (1882/2010) es necesario reconocer la historicidad y la contingencia ontológica de aquello que llamamos "nación", pues "las naciones no son algo eterno. Tuvieron su comienzo y tendrán su fin" (p. 36). En segundo lugar, Benedict Anderson se pregunta: "¿Y si la 'antigüedad' fuese, en cierta coyuntura histórica, la consecuencia necesaria de la 'novedad'?" (1993: 15). En cuanto a la utilización de la memoria y la tradición para sedimentar relaciones de saber/poder, Eric Hobsbawm, en *La invención de la tradición* (2002), afirma que "las 'tradiciones' que parecen o reclaman ser antiguas son a menudo bastante recientes en su origen, y a veces inventadas" (p. 7). En este sentido, la teoría poscolonial de Homi Bhabha (2010) insiste en observar la nación como un ensamblaje narrativo y contingente. A su vez, la filosofía narrativa de la historia no pierde de vista que el pasado de la nación, al igual que "las interpretaciones históricas se proponen 'representar', 'ser una representación', de un objeto ausente: el pasado" (Tozzi, 2011: 6).

Lo anterior nos permite entender la nación como un proceso permanente de invención y apropiación, lo que puede resumirse en un proceso continuo de "nacionalización del pasado" (Fernández, 2000: 13). En el caso de las naciones latinoamericanas, el punto de partida del relato nacional es la condición poscolonial. Las gestas independentistas lideradas por las acciones heroicas de los próceres criollos (blancos, letrados, católicos y reclamantes de su procedencia europea), que enarbolaron las banderas de la "igualdad y la libertad", configuran los relatos nacionales de las

[158] Los significados de la nación pueden servir para legitimar alianzas de corte autoritario y dictatorial o, por el contrario, para agrupar demandas populares de sectores subalternos y proyectos de liberación "nacional" (Hardt y Negri, 2005: 125-128; Sabine, 1987: 436-437).

excolonias españolas. Algunas arquitecturas nacionales implantaron el relato nacional yendo más atrás y hallaron el "origen" de su identidad en las culturas originarias, como en el caso de México. Tanto el "mito de origen" como el "mito de la consumación" se traducen en fechas que cumplen un papel central para edificar la identidad y la pertenencia a la nación. El primero pone la primera piedra, el segundo ratifica la presencia histórica de la nación. En el caso de México, 1810 y 1821 son las fechas conmemorativas (Entin, 2021). En el caso colombiano, 1810 y 1819 son las fechas que evocan la mitología nacional. Sin embargo, no será hacia 1886 cuando el proyecto nacional logre niveles de solidificación necesarios mediante el programa conservador de "La Regeneración"; por lo que, en comparación con sus vecinas, es una nación tardía (Von der Walde, 2002). Este manejo del tiempo exhibe una doble ilusión: la de ser un relato continuo y evolucionista trazado desde un pasado lineal que culmina en un proyecto secular nacional, y, por otro lado, concibe al presente como el único desenlace posible, como la representación de un destino ineludible (Balibar, 1988:135-136).

La segunda línea de análisis se enfoca en las múltiples significaciones de la nación se desenvuelven como *representaciones discursivas de la identidad* (unidad ontológica), una totalidad que denota unidad, cohesión y homogeneidad. Esto produce, inevitablemente, la *representación de la diferencia* (heterogeneidad existencial). La nación es, por tanto, una matriz de producción ontológica del mundo político moderno que determina el *estatus* de realidad y aceptación de los individuos y grupos sociales, en relación con el capitalismo, el progreso y la civilización. La civilización se concibe como el *thelos* de las sociedades europeas occidentales que, a finales del siglo XVIII, consideraron que el camino hacia ella había concluido, lo que dio lugar a nombrar a los pueblos no europeos como bárbaros y/o salvajes (Rojas, 2001: 17-18). La civilización –que habitaba en Europa occidental moderna– se autocomprendió como el punto de llegada obligado para todos los grupos humanos. De ahí que la nación sea hija de la civilización y de su vector de sentido: la modernidad. Norbert Elías, en su obra *El proceso de la civilización* (1987), afirma que la civilización "expresa la autoconciencia de Occidente. También podría denominarse 'conciencia nacional'. El concepto resume todo aquello que la sociedad occidental de los últimos dos o tres siglos cree llevar de ventaja a las sociedades anteriores o a las contemporáneas 'más primitivas'" (p. 55). Y como la modernidad tiene una cara oculta, veremos que la nación moderna no puede comprenderse al margen de la relación modernidad/colonialidad.

En tercer lugar, la entidad nacional es una máquina productora de alteridades, exclusiones, jerarquizaciones, es decir, de identidades[159] que representan un *nos-otros* que adquiere sentido con respecto a los *otros*. Como nos recuerda Peter Wade (2002), la identidad solo es posible mediante actos de distinción a partir de la diferencia y adquiere significado a través de tejidos relacionales y redes de interacción (p. 255). De esta forma, la identidad no estaría tanto *dentro* del individuo como *afuera*, a través de una relación configurada por una "exterioridad constitutiva" (Castro-Gómez y Restrepo, 2008: 21). Al hablar de la identidad nacional encontramos procesos de representación con significados moldeados por prácticas y discursos que construyen "alteridades no sólo externas sino de esquemas de jerarquización internos" (p. 21). La edificación de la identidad nacional requiere de prácticas de exclusión social y de supresión de las diferencias, en aras de la unidad y la homogeneidad identitaria de la *nación*. Volviendo de nuevo a Ernest Renan (1882/2010) la pretensión de unidad y homogeneidad es, entonces, una práctica que inevitablemente está cargada de violencia que implica silenciamientos, supresiones, aniquilaciones y hasta genocidios.

La que pareciera una inconsistencia es la cualidad fundamental de la nación, a saber: que, desde su origen, y mitificada con la rúbrica de la homogeneidad impuesta por el deseo civilizatorio, ha estado habitada por la abstracción, la diferencia y la heterogeneidad (Bhabha, 2010; Chatterjee, 2008). La paradoja de la nación es que la dificultad de su realización reside en su obsesión por suprimir las diferencias para convertirla en "una representación cuya compulsión cultural reside en la unidad imposible como fuerza simbólica" (Bhabha, 2010: 11). En este sentido, en todo proyecto nacional la presencia de la diferencia es inevitable e insoslayable, aunque las prácticas y discursos disponibles para su elaboración insistan en su supresión. El reconocimiento de la diferencia cultural y la multiplicidad de las narraciones sobre la nación erosionan las narrativas totalizantes y excluyentes que fijan los patrones identitarios con pretensión esencialista. El antagonismo, el disenso, la apertura, la incompletud y la conflictividad inherente a la significación cultural producen el desplazamiento del centro hacia los márgenes, para reconocer la mirada que observa desde/la minoría y hace *ver* a las fronteras como ilusiones porosas, maleables y permeables. El adentro y el afuera como

[159] Para Pierre Vilar (1999), las categorías que representan las identidades, jerarquizaciones y clasificaciones sociales (familia, tribu, clan, clase, etnia, raza, nación, etc.) no son claras ni poseen significados estáticos. Al contrario, están atravesadas por la "vacilación, confusión y las fluctuaciones del vocabulario y de los conceptos en torno a la división espacial de la humanidad" (p. 145).

espacios separados se difuminan en múltiples pliegues discontinuos que hacen de la identidad una representación contingente, movediza y contradictoria (Bhabha, 2010: 385-392).

Los sujetos migrantes, extranjeros, subalternos y excluidos se convierten en conductos de nuevos lenguajes y referencias simbólicas. Sus cuerpos denotan una hibridez e indeterminación que alteran y contaminan la normalidad y la pureza identitarias. A su vez, la frontera ya no sería la demarcación de límites fijos y cohesivos, sino espacios de encuentro, tránsito y prácticas performativas identitarias. El *Otro* nunca está fuera o más allá de nosotros; surge con fuerza dentro del discurso cultural cuando pensamos que hablamos, de la manera más íntima y natural, "entre nosotros" (Bhabha, 2010: 16). Asumir la perspectiva de visibilizar y comprender las fisuras constitutivas de la nación convierte a sus narrativas en montajes totalizantes, ficciones históricas y/o "mitos" que buscan dar sentido al presente, para, de esta forma, sedimentar las relaciones de saber/poder y las jerarquizaciones que sostienen y naturalizan la desigualdad y la violencia. El análisis crítico de la nación tendría que explorar las grietas de los mitos de la homogeneidad y la invención de la tradición monumental en la memoria nacional. La nación contiene una escisión interna constitutiva expresada en la heterogeneidad de su población y la discursividad de las minorías, los regionalismos y los antagonismos que permiten localizar la diferencia cultural. De ahí que la propuesta sea entenderla como un espacio liminar, una temporalidad del "entre-medio [*in-between*]" (Bhabha, 2002: 184).

El lenguaje de la ambivalencia y las metáforas de lo posible son traducidos textualmente por los intérpretes de la cultura, vale decir, los intelectuales que modulan y significan los valores de la mitología nacional. Hay intérpretes políticos que juegan un papel ideológico en la salvaguarda del pasado nacional(izado) –que en verdad es una ficcionalización–, pero también hay otros que, en vez de impulsar la continuidad de la mitología, escarban en las fuentes de sentido culturales que han forjado los lazos identitarios desde las prácticas artísticas. Aquí el propósito no es el de sostener el relato, sino indagar sobre sus silencios, opacidades, verdades y omisiones. Bhabha (2002) señala que "el título de la nación es su metáfora" desplegada y significada por el lenguaje de lo inacabado que es expuesto en la multitud de las ficciones fundacionales. *Middlemarch*, de George Eliot (seudónimo de Mary Anne Evans) (1974); *Hijos de la medianoche* (1981), de Salman Rushdie; *Cien años de soledad* (1967), de Gabriel García Márquez; *Guerra y paz* (1969), de León Tolstoy; *Moby-Dick* (1851), de Herman Melville y *La*

montaña mágica (1924), de Thomas Mann, hacen parte de aquella "tribu de intérpretes de esas metáforas" (Bhabha, 2002: 177).

Ahora bien, el procedimiento narrativo de representación identitaria de la nación moderna está configurado por la violencia que subyace al deseo/pretensión de homogeneidad. Dicha violencia se expresa en la conservación y defensa de la *idealidad*, frente a las pluralidades o disonancias que son codificadas como amenazas a la "propia" identidad. En palabras de Esposito (2005), diríamos que la violencia de la nación reside, precisamente, en las técnicas inmunitarias puestas en funcionamiento frente a las agresiones y violencias provenientes de la exterioridad. Hablamos de la emergencia del *otro*, tan necesaria como indeseable. Sin embargo, como señala Judith Butler (2009), esta violencia inmunitaria opera también sobre su misma interioridad. En sus comentarios sobre los *Problemas de filosofía moral* (2019) de Adorno, la teórica feminista señala la relación entre las normas morales y la violencia que estas ejercen sobre los individuos. Así, la defensa de la moral establecida responde a un movimiento conservador profundamente violento que presupone la continuidad y clausura del *ethos* colectivo. En esta presuposición idealizada de la nación encontramos la violencia de la representación. Dice Butler que "no es cierto que antaño hubo una unidad que luego se quebró: lo que había era una idealización, en rigor, un nacionalismo que ya no es creíble ni debe serlo" (2009: 14).

Para Adorno, la amenaza a la idealidad –nacional– es, en realidad, la perdida de la hegemonía de las ideas compartidas, momento en el que surgen las cuestiones o los dilemas morales en un grupo social. De ahí que la defensa de la forma trascedente de la idealidad, para seguir imponiéndose sobre la comunidad, deba adquirir formas represivas y violentas. Es una violencia ética en la que el *ethos* colectivo se resiste a disolverse y convertirse en pasado, para persistir en existir como anacronismo. En el contexto de esta violencia nacionalista que se erige como la portadora del interés universal se produce la represión de la singularidad. En este sentido, la violencia es la pretensión de universalidad (Butler, 2009: 15), es decir, la exigencia que hace una particularidad para autocomprenderse como "universal". En un registro similar, Etienne Balibar, en el artículo "Violencia: idealidad y crueldad" (2008), indica que la lucha política contra la violencia en favor de la civilización "debe hacer frente a sus propios efectos retroactivos" (p. 2), puesto que la actitud de la conservación no puede efectuarse sin medios violentos. Balibar acude a Georges Bataille para explicar la oposición entre lo homogéneo y lo heterogéneo. El primero está signado por la idealidad del orden (normas, costumbres,

conflicto domesticado, verdad sedimentada); el segundo por el desencadenamiento de la irracionalidad, vale decir, cuando "el antagonismo deviene irreconciliable" (p. 4).

En este caso, la violencia de la representación aparece cuando hay trasgresiones a las prohibiciones, cuando el orden es socavado desde su interior. Esta ruptura endógena activa técnicas de preservación, una suerte de aparatos ideológicos al estilo althuseriano que operan como una "policía del pensamiento […] que mantiene a los buenos ciudadanos a distancia de un crimen o del desenvolvimiento de una protesta. '¡Circulen, no hay nada que ver…!'. Cuestión de seguridad, de orden de las ciudades y de las almas" (Balibar, 2008: 4). Esto significa que las violencias fundacionales (los mitos atávicos de origen y consumación) deben ser actualizadas permanentemente a través de mecanismos ideológicos, legales, pedagógicos o espirituales. El objetivo es proteger el orden ideal originariamente pacífico, unitario y natural, ante la posibilidad de su destrucción. Y como ya hemos visto, estas fuerzas destructivas están encarnadas por los "excedentes" de identidad, por los espacios y cuerpos no subsumidos por la lógica identitaria de la unidad. Aunque Balibar habla desde el *locus* de enunciación europeo, su desconfianza en la elevación de los ideales y su esencialización trascendental es útil para comprender la violencia de las representaciones nacionales en el mundo colonial. Sin embargo, lo relevante es indicar que la violencia de la representación es una técnica de unificación nacional de la que el mundo europeo no estuvo exento.

Así, diremos que la relación orgánica entre la nación con el Estado territorial es, a día de hoy, una representación hegemónica que domina el sentido común, tanto en el mundo imperial, como en el colonial. Esta afirmación parece haberle dado la razón a la perspectiva romántica ya expuesta, pues el territorio se asocia con la raíz de la comunidad y la identidad nacional[160]. Aquí nos interesa anotar que la configuración moderna/europea de las "comunidades imaginadas" requirió de la violencia y la exclusión, ya fuera bajo diferencias raciales, étnicas o culturales. Esto ocurrió dentro y fuera de las fronteras europeas, pues como nos mostraron Bhabha, Butler y Balibar, la pretensión homogeneizante es un continuum de la edificación nacional.

[160] En el artículo "Identidad" (1994), el historiador Eric Hobsbawm explica que, durante el siglo XX, el significado de los estados nacionales modernos equiparó las nociones de "Estado territorial" y "comunidad nacional" (Hobsbawm, 1994), enfatizando en elementos "naturalistas" de tipo étnico. Según el historiador inglés, dos ideas "contaminaron" el Estado territorial: "la primera es que […] todos los ciudadanos de tal Estado pertenecen a la misma *comunidad* o 'nación'; y la segunda es que lo que une a estos ciudadanos sería [la] etnicidad, lengua, cultura, raza, religión o antepasados comunes. Las palabras 'Estado' y 'Nación' han pasado a ser intercambiables […]. Y a la inversa, cualquier grupo de personas que se considera unido por una etnia, lengua, etc., reivindica el derecho a poseer para sí un Estado territorial" (1994: 6).

En *Imperio* (2005), Hardt y Negri afirman que fueron dos las operaciones de exclusión realizadas durante los siglos XVIII y XIX por los Estados europeos para lograr la "unidad nacional". La primera fue el diseño de discursos dirigidos a imponer la homogeneidad con el fin de ocultar las diferencias internas. La segunda fue el "racismo colonial", configurado por la "diferencia racial absoluta" más allá de sus fronteras, como condición para la homogeneidad de la identidad nacional.

En cuanto a la primera operación de unidad, los mitos de origen, la identidad atávica y los caracteres nacionales hicieron posible la arquitectura nacionalista, con el fin de posicionar la hegemonía de un grupo, clase o raza que, elevada a la categoría de nacional, sería la representación de "la población en su conjunto" (Hardt y Negri, 2005: 122-123). Aunque los autores no lo dicen directamente, este proceso lleva la rúbrica de la burguesía, acompañada de los diseños geopolíticos del capitalismo y el imperialismo[161]. La consolidación de este nuevo modelo de identidad colectiva[162] de las naciones europeas encontró en la literatura un perfecto aliado. Este es el caso de la "novela histórica", descrita por Georg Lukács (2011) como "la epopeya burguesa". De otra parte, la identidad nacional desde su raíz romántica se propuso la búsqueda de identidades étnicas y lingüísticas particulares, "lo que condujo a una serie de 'despertares nacionales' en Alemania, Italia y, sobre todo, en Europa del Este" (Neubauer, 2013: 64). Un ejemplo significativo lo encontramos en Johann Gottfried Herder (1744-1803) y en su idea de la identidad como unidad del *Volk* (pueblo) con el territorio y la lengua popular (nacional). Otros buscaron trazar la identidad nacional desde un cristianismo paneuropeo, como el caso de Novalis o Chateaubriand. Esta idea de una identidad europea la encontramos también en Samuel Coleridge o Guiseppe Mazzini, quienes propusieron una literatura europea compuesta por las diversas literaturas nacionales. Los movimientos literarios se vincularían con cuestiones sociales que dirigían sus discursos, directa o

[161] El imperialismo europeo del siglo XIX se ciñe a la parte occidental de Europa. Aquí es clave el origen del mito del eurocentrismo expuesto por la narrativa mítica del tiempo, a través de la secuencia Grecia-Roma-Europa. Esta fórmula es, en palabras de Enrique Dussel, "un invento ideológico de fines del siglo XVIII romántico alemán" (2000: 41).

[162] En realidad, para Hardt y Negri (2005: 113), el proceso de gestación del Estado nacional europeo empezó mucho antes. La crisis del Estado patrimonial absolutista y del modelo de propiedad feudal, así como el arribo del Renacimiento y el cisma provocado por la Reforma forjaron, desde el siglo XV, nuevas solidaridades e identidades colectivas. Estos nuevos anclajes materiales y simbólicos van a delinear el Estado soberano moderno. La Reforma (S. XVI) debilitó el poder papal y la influencia espiritual sobre los monarcas y sus poblaciones. El principio de *cuius regio, eius religio* (la religión del príncipe era la religión de los súbditos) del Sacro Imperio Romano Germánico y la reforma anglicana reforzaron el aprecio por las lenguas vulgares y el paulatino abandono del latín como lengua sagrada (Vilar, 1999: 162). El renacimiento abrió el camino para hacer de la lengua (nacional) un símbolo cultural y ariete de la identidad (colectiva). Este proceso recibiría un segundo impulso con la Revolución Francesa y el desarrollo del capitalismo.

indirectamente, al asunto de la identidad nacional. Este es el caso del realismo (Stendhal, Pérez Galdós), el romanticismo (Hugo, Dickens) y el naturalismo (Zola, Pardo Bazán), los cuales forjaron las llamadas literaturas nacionales. Lo cierto es que, para la segunda mitad del siglo XIX, el *ethos* nacionalista y la construcción del pueblo se habían convertido en un modelo de identidad social incuestionable.

La segunda operación de unidad de la que nos hablan Hardt y Negri (2005) se vincula al sistema colonial. El mundo colonizado, además de proveer de riqueza al mundo imperial, proporcionó los significados y las narrativas necesarias para representar y fabricar la imagen del *Otro* colonizado como inferior y salvaje. Los autores de *Imperio* llaman "racismo colonial" el acto de llevar hasta el extremo "la diferencia para recuperar luego al Otro como fundación negativa del Yo" (Hardt y Negri, 2005: 162). Aunque los filósofos reconocen el mundo colonial como una presencia antagónica necesaria para la formación de las naciones europeas, persisten en observar el colonialismo como un proceso derivado o subsidiario de la modernidad. Para ellos, al igual que Habermas (1993), la modernidad y las estructuras de poder encarnadas en el imperialismo y el imperio son procesos netamente europeos, por lo que su trabajo genealógico solo nos muestra una cara del problema. Hardt y Negri quedaron presos en el relato eurocéntrico que oculta la relación modernidad/colonialidad. Esta visión eurocentrada desconoce uno de los puntos de partida que ya hemos comentado: que la modernidad y la colonialidad son procesos constitutivos del sistema mundial, por lo que no es posible hablar de la "nación europea" prescindiendo de su *contracara* colonial. Como lo anotara Walter Mignolo (2009), el humanismo del renacimiento no hubiera sido posible sin el circuito comercial del Atlántico. De tal manera que "las grandes obras del humanismo renacentista no pueden ser consideradas sólo como un fenómeno 'espiritual', independiente del sistema-mundo moderno/colonial en el cual surgieron" (Castro-Gómez, 2005: 73). Igual sucede con la relación entre la Revolución Industrial en los centros europeos y la explotación de oro y plata con mano de obra esclava en América.

Por lo tanto, es necesario ubicar a la nación –y su variante complementaria, el Estado-nación– como un elemento central del sistema-mundo moderno/colonial que emerge y toma forma a finales del siglo XVIII. No podemos escindir el triunfo del liberalismo y del espíritu burgués en Europa de los procesos independentistas que se gestaban en América Latina en los inicios del siglo XIX. Ambos son procesos constitutivos del mismo fenómeno: la emergencia de la *identidad nacional* como patrón identitario hegemónico. Las naciones latinoamericanas se forjan al calor de la tensión

modernidad/colonialidad y del proceso teleológico de la *civilización*. En este sentido, América Latina y las "naciones" que surgieron y se fueron formando luego de las independencias deben comprenderse como una herencia colonial más, es decir, una de las expresiones de la dominación colonial luego del colonialismo, como ya hemos señalado (ver capítulo 1). En este sentido, la nación es uno de los rostros que asume el patrón mundial de poder expuesto por Aníbal Quijano (2000, 2007) para permitirnos identificar los discursos configuradores de la identidad colectiva en la época poscolonial. Estos discursos operan en dos niveles. En el primer nivel, la nación es un artefacto de clasificación social organizado alrededor de la raza, lo que en términos concretos se tradujo en políticas de racialización de la comunidad "nacional". El objetivo era instaurar jerarquías ontológicas que ponían a la elite criolla en el lugar de cuerpos privilegiados y con la autoridad para llevar a cabo el proceso de civilización de la república. Estas políticas eran, en realidad, la continuación de la clasificación social colonial. En el segundo nivel, la nación es un discurso configurador de la identidad colectiva que, a partir de una red de significados y técnicas de gobierno, propende por constituir un tipo concreto de subjetividad concreta: el ciudadano.

En el primer nivel aludimos a la colonialidad del poder y los marcos epistémicos organizados alrededor del eurocentrismo o la colonialidad del saber, ya expuestos en el primer capítulo de la presente investigación. Nos hallamos frente a la relación entre el lenguaje ilustrado de la ciencia y, por lo tanto, civilizado para denotar una estructura universal de la razón y la racialización de la comunidad nacional (Castro-Gómez, 2010). La codificación de este "lenguaje universal" aparentemente desterritorializado, descorporeizado y natural estaba reservada para el hombre criollo, blanco e ilustrado. Hablamos entonces del *color de la razón* y de un *racismo epistemológico* (Chukwudi *et al.*, 2008). De ahí que el conocimiento no solo debía develar los misterios de la naturaleza, sino legitimar un orden social racista, lo que conduce a comprender el "carácter etnográfico" (Castro-Gómez, 2010: 14) del lenguaje científico eurocéntrico. Tal fue la racionalidad colonial, que estuvo a la orden del día en el ensamblaje nacional de las nacientes repúblicas latinoamericanas. En el segundo nivel nos referimos al moldeamiento del sujeto con el fin de edificar la identidad nacional a través de la ciudadanía, en tanto producción de un tipo concreto de subjetividad que se encuadra en la colonialidad del ser. En directa relación con el binomio raza/conocimiento, la producción de la identidad nacional estuvo filtrada por el necesario e imprescindible blanqueamiento de la población. Sobre esto hablaremos a continuación.

3.3. La nación en América Latina: colonialidad, civilización y ciudadanía

Para poner en marcha el proyecto nacional en América Latina, las elites criollas acudieron a técnicas discursivas civilizatorias, tales como un relato histórico "universal", los manuales de urbanidad, las constituciones nacionales, las gramáticas de la lengua, los tratados de higiene y la racionalidad de los sistemas educativos. Todas ellas se propusieron reconducir los cuerpos y las mentes hacia "la utopía del progreso y la modernización" (González-Stephan, 1996a: 19). No obstante, más allá de traducirse en una implantación mecánica de la biopolítica europea para domesticar la barbarie y dulcificar las costumbres (p. 20), el proyecto fundador de la nación llevaba la impronta de lo que Santiago Castro-Gómez (2010) llama "el dispositivo de blancura". Este concepto alude a un imaginario de distanciamiento ontológico, mediante el cual la élite criolla tomaba distancia del otro subalterno que, a pesar de hacer parte de la república, era comprendido como un sujeto colonial. Sin embargo, y a pesar de las exclusiones hacia los grupos poblacionales catalogados como salvajes e irracionales, el modelo liberal requería, en el marco del capitalismo, de la *ciudadanización* de la población para "reencauzar la violencia [premoderna] hacía la plusvalía del capital [moderno]" (González-Stephan, 1996a: 22). De tal manera, el proyecto del Estado nacional se comprendió a sí mismo como un horizonte común y benéfico para la totalidad del cuerpo social. A pesar de que "el proyecto de nación y ciudadanía fue un imaginario de minorías […] se postuló como expansivo, y que efectivamente tuvo la capacidad de englobar-domesticar a comunidades diferenciales que ofrecían resistencia a costa de no fáciles negociaciones" (p. 23).

Tres textos representativos nos sirven aquí para comprender este régimen enunciativo disciplinario dirigido a civilizar las naciones latinoamericanas. Estos textos son *Facundo o Civilización y Barbarie* (1845) del político y escritor argentino Domingo Faustino Sarmiento; *Gramática de la lengua castellana destinada al uso de los americanos* (1847), del político y filólogo venezolano (también nacionalizado chileno) Andrés Bello; y el *Manual de urbanidad y buenas costumbres para uso de la juventud de ambos sexos* (1853), del pedagogo y diplomático venezolano Manuel Antonio Carreño. Son discursos fijados sobre la centralidad de la escritura del hombre criollo, letrado, católico y profundamente eurocentrado, lo que nos conduce a referirnos a ellos como artefactos culturales que cumplían con un anhelo modernizante con innegable inspiración racista y falocéntrica. Su objetivo es incrustar la ley del Estado –actor llamado a

civilizar/edificar la nación– en la corporalidad del individuo, lo que resulta en un "cuerpo policial subjetivado" (González-Stephan, 1996a: p. 26) que convierte a las prácticas civilizatorias en *deseo* y *necesidad*. Como se ha señalado, racionalización de la vida urbana, la escritura como dispositivo enunciador de la Ley, la ética del trabajo y el afán de progreso, los hábitos de higiene y las buenas costumbres y la propiedad van a configurar el *ethos* de una nación moderna. Estas cualidades fueron puestas en contraposición al ocio, el desborde de las pasiones y el encantamiento de las tradiciones, todo esto con la mediación de las jerarquías de raza, etnia y género; y de la diferencia ontológica y la violencia epistémica. A fin de cuentas, el estatus de ciudadano, aunque era presentado como un camino abierto para todas las personas, estaba reservado a ciertos cuerpos.

Los tres documentos recién mencionados tienen un interés normativo y disciplinario, cuyo modelo corporal era el hombre blanco. Esto significa que había una predilección por hacer *objeto* de ley al *sujeto* que no mostrara emparentamiento con las castas (negros e indios), o que lo tuviera en pocas proporciones y preferiblemente en un pasado genealógico remoto. Igualmente, el ciudadano era sinónimo de una figura masculina que excluía al sujeto femenino de la vida pública. *El* (ciudadano, maestro, padre de familia, letrado, etc.) no denotaba un cuerpo genérico sino generizado, verticalizado y patriarcal. Atendiendo a la estructura discursiva de estos artificios de la nacionalidad, y apoyados en el texto "Economías fundacionales. Diseño del cuerpo ciudadano" (1996a) de Beatriz González-Stephan, identificamos tres elementos característicos del ensamblaje de la subjetividad ciudadana que son complementarios entre sí.

El primer elemento es su papel como dibujantes del repertorio cartográfico de la civilización, el cual es asociado, claro está, con la vida urbana, la cinética impuesta por el capitalismo y las comodidades ofrecidas por la ciencia y la técnica modernas (Castro-Gómez, 2009b). Esto supone que los ciudadanos, para ser concebidos como tales, debían comportarse bajo criterios de movimiento, utilidad y productividad. En *Facundo o Civilización o Barbarie,* Sarmiento despliega su arsenal literario para caracterizar la barbarie como la amenaza que se cierne sobre las ciudades (la civilización) y que, a diferencia del salvaje, es capaz de entregar su vida antes que perder su libertad (Laera, 2018: 24-25). Según Sarmiento, a diferencia del salvaje, el bárbaro se caracteriza por resistirse a la empresa civilizadora, lo que permite rotularlo como una verdadera amenaza. A través del antagonismo absoluto de dos identidades (civilización y barbarie), el autor

establece que la ciudad equivale a la civilización y la campaña –llanura o campo– a la barbarie (Jitrik, 1968). El hombre que habita la ciudad "viste el traje europeo, vive la vida civilizada [...] allí están las leyes, las ideas de progreso, los medios de instrucción, el gobierno regular, etc.". Sin embargo, al salir de la ciudad y dejar los muros de la racionalidad, Sarmiento se encuentra con personas que visten otro traje, que denomina "americano, por ser común a todos los pueblos; sus hábitos de vida son diversos; sus necesidades peculiares y limitadas; parecen dos sociedades distintas, dos pueblos extraños uno de otro" (Sarmiento, 1845/2018: 58). La relación entre estos mundos es antagónica y no hay posibilidad de conciliación. Mientras que en la ciudad hay "modales corteses, el frac, la capa, la silla", en el campo todos estos signos de la civilización están bloqueados. Es más, "el que osara mostrarse con levita, por ejemplo, y montado en silla inglesa, atraería sobre sí las burlas y las agresiones brutales de los campesinos" (p. 58).

La ciudad denota progreso y futuro ejemplificada en la ciudad de Buenos Aires. Lao rural va asociado al pasado y al atraso colonial y salvaje, modelado por el estilo de vida ocioso, seminómada y sucio del gaucho de La Pampa (Sarmiento, 1845/2018: 35). "La ciudad es el centro de la civilización argentina, española, europea; allí están los talleres de las artes, las tiendas del comercio, las escuelas y colegios, los juzgados, todo lo que caracteriza, en fin, a los pueblos cultos" (p. 57). El campo recuerda la vida pastoril asiática, caracterizada por ser primitiva, "eminentemente bárbara y estacionaria" (p. 58) que anula la posibilidad de progreso, puesto que este se basa en la "posesión permanente del suelo" (p. 59). Pero su admiración por los españoles es ambigua, al afirmar que la "raza española", que ha decidido –erróneamente– habitar la ruralidad, ha sido vista, no pocas veces, "en los desiertos abandonada a sus propios instintos" (p. 56). La "raza negra casi extinta" y los indígenas son distinguidos "por su amor a la ociosidad e incapacidad industrial" […] Las razas americanas viven en la ociosidad, y se muestran incapaces, aun por medio de la compulsión, para dedicarse a un trabajo duro y seguido. Esto sugirió la idea de introducir negros en América, que tan fatales resultados ha producido" (p. 55). La posición confusa sobre el español y la comprensión de la vida en Asia como la infancia de la humanidad nos muestran la influencia de la filosofía de la historia de Hegel y de la ideología del romanticismo alemán, especialmente de Herder, sobre el pensamiento de Sarmiento acerca de que Europa, además de representar la culminación del "espíritu absoluto", comienza, propiamente, en el norte de los Pirineos. Esto queda expuesto en su admiración por las colonias alemanas y escocesas. Para Sarmiento, la civilización de la república argentina, extensible a toda América Latina, solo es posible si se observa con

propósitos miméticos en las ciudades del mundo europeo con su población blanca y sus hábitos comerciales rodeados de cultura y técnica.

El segundo elemento característico del ensamblaje de la subjetividad ciudadana radica en su función como fuerzas cohesionadoras de un espacio simbólico compartido, determinado por la escritura y el habla de una lengua común (civilizada) como medios para "corregir" el uso de dialectos bárbaros y conductas viciosas. Este es el propósito de *La Gramática de la Lengua Castellana* (1847), de Andrés Bello[163]. En el prólogo de la obra, este "ilustre humanista", como lo cataloga la Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, explica que su gramática parte de "las prácticas como la lengua las presenta; sin imaginarias elipsis, sin otras explicaciones que las que se reducen a ilustrar el uso por el uso". Más adelante, agrega que "la filosofía de la gramática la reduciría yo a representar el uso bajo las fórmulas más comprensivas y simples". Si el diccionario nos muestra el significado de las palabras, a la gramática le corresponde determinar "el valor preciso de las inflexiones y las combinaciones [de las palabras]" (p. viii-ix). Esta insistencia en el *uso* viene dada por su interés en afectar los sistemas de instrucción pública. El uso se da, entonces, en la familiarización con la lengua y en la práctica de la repetición. Saber leer y escribir son signos inequívocos de la ciudadanía y la adquisición de derechos. Desde ese momento, el letrado será el ejemplo del ciudadano, el representante de la civilización. Ahora bien, este es un uso *correcto* que aspira, ante todo, a la conservación de la "pureza" de la lengua, dada por la herencia del castellano nacido en la península (p. xi), aunque modificado y actualizado por los criollos americanos.

La defensa de la pureza lingüística es, de entrada, una fabricación colonial que era dominada por la "gente educada", es decir, por aquellas personas iluminadas con el aura de la ilustración. La pureza de la lengua va asociada, indefectiblemente, a la pureza racial de la nación o, al menos, a la búsqueda de una homogeneidad acorde con los preceptos del buen hablar y escribir, propios de la civilización. Este sería el caso del proyecto mestizo (eugenésico e invisibilizador de negros e indios, así como la dominación de la mujer) propio de las repúblicas andinas (Larson, 2002). Por tanto, el mal hablar, que era propio de las personas incultas, se refería a los cuerpos que estaban en el borde de la nación y no "podían" acceder a la categoría de ciudadano. Pero el propósito homogeneizador, que incluía a la vez que borraba identidades, precisaba de la pedagogía gramatical nacional para determinar el nivel de civilización o atraso de una nación. Este

[163] Aquí consultamos la edición de 1874, del filólogo colombiano Rufino José Cuervo.

indicador definía, desde el uso correcto de la lengua, el nivel de identidad nacional –la lengua común–, por lo que era perentoria la correcta homogeneidad lingüística a lo largo y ancho de las fronteras nacionales. Este proceso disciplinario y pedagógico de apropiación garantizaría "la difusión de las luces, la ejecución de las leyes, la administración del Estado [y] a la unidad nacional" (Bello, 1847/1874: xii). El gramático venezolano quiere evitar la corrupción de la lengua, cuyo antecedente se ubica en el proceso de descomposición del latín y que fue, precisamente, el que proveyó los insumos de las lenguas nacionales. El castellano, que fue una de las consecuencias de la corrupción del latín, es ahora el referente de la unidad nacional y sobre el que se deben enfilar todos los esfuerzos de conservación frente a la "multitud de dialectos irregulares, licenciosos, bárbaros" (p. xii).

De otra parte, la gramática hace converger lengua y ley a través de la correcta codificación jurídico-política del cuerpo ciudadano. El proceso lógico era equiparar la ley de la lengua (gramática) con la lengua de la ley (escrita), expresada en las constituciones (González-Stephan, 1996a: 28-29). La apropiación de la gramática, definida como el arte de hablar correctamente una lengua, se compone del aprendizaje y dominio de sus reglas y estructuras, tal como lo demandaba el cambio de mentalidad iniciado en el siglo XVI, consolidado en el siglo XVIII y reforzado en el XIX. Como lo mostraron Wallerstein en *Abrir las ciencias sociales* (1996) y Toulmin en *Cosmópolis. El trasfondo de la modernidad* (2001), el conocimiento secular y sistemático que instauró la ciencia moderna produjo cambios epistémicos sobre los que se apoya la gramática de Bello para asegurar la legitimidad y validez de su obra. Estos cambios se pueden resumir en la instauración del lenguaje matemático como garantía de la verdad a través de la ciencia cartesiano-newtoniana, la confiabilidad casi teológica en las operaciones internas del intelecto y su poder para determinar certezas, y el desentrañamiento de "las estructuras permanentes que subyacen a los fenómenos, sean estos naturales o sociales" (Castro-Gómez, 2010: 24).

El tercer elemento en la constitución de la subjetividad moderna escenifica la naturalización de la ciudadanía a través de tecnologías anatomopolíticas y biopolíticas sostenidas sobre el patriarcado y el racismo. El molde de la ciudadanía estaba determinado por un control disciplinario sobre los cuerpos, mediante "un sin fin de pequeños tribunales instalados en todos los resquicios de la vida cotidiana" (González-Stephan, 1996a: 31). Las buenas costumbres, la moral pública y los hábitos de higiene fueron las técnicas disciplinarias para forjar y evaluar la corporalidad del buen ciudadano

(Pedraza, 2004). Con este propósito micropolítico aparecen los manuales de las buenas costumbres, la buena moral y la higiene. Si las constituciones ordenaban la vida pública y la gramática ordenaba el campo discursivo del saber/poder, los manuales de urbanidad pretendían ordenar la intimidad del individuo y el espacio doméstico de la familia. Estas disposiciones se anclan en una poderosa dominación patriarcal que somete a la mujer al espacio del hogar como su dirigente y sierva, como la encargada de mantener la limpieza, el orden y la moral, pero siempre recordando que su virtud radica en "hacer la felicidad de los hombres" (Carreño, 1853/2021: 31). Se trata de un conjunto de preceptos que buscan *normalizar* los cuerpos de la nación y controlar los instintos, deseos y apetitos del cuerpo.

Este es el propósito del *Manual de urbanidad y buenas costumbres para uso de la juventud de ambos sexos* (1853)[164], de Manuel Antonio Carreño. Al igual que Bello, este documento tiene un interés pedagógico, por lo que se sugiere su uso tanto en escuelas como en los espacios familiares. El título nos lleva de nuevo al mundo cívico de *Facundo*, ya que sus normas están destinadas a la vida urbana, caracterizada, según estos letrados, por las buenas costumbres, es decir, las prácticas de la vida civilizada. Las buenas costumbres son, en sí mismas, la expresión de la civilización. La interiorización de las conductas correctas y los modales buenos era el modo de "desbarbarizar al 'bajo pueblo' y a los sectores medios que –por vía de ciertos oficios, de profesiones liberales o del comercio– aspiraban a igualarse a la clase alta [letrada e ilustrada]" (Nota editorial en Carreño, 2021: 17). De otra parte, es un texto que yuxtapone los ideales republicanos del progreso y el respeto a las instituciones con una perspectiva elitista y jerárquica, con la virtuosidad confesional de la fe católica. La generalidad dispuesta por lo que Carreño llama la "urbanidad" está dirigida a la domesticación del propio cuerpo que, "con la decencia y moderación que distinguen al hombre civilizado y culto", debe sacrificar "sus gustos e inclinaciones" (p. 20). Como dijera Freud en *El malestar de la cultura* (1930/1976), el costo de la cultura y sus edificios simbólicos es la renuncia al principio del placer y la satisfacción inmediata de los deseos. Y como lo examinó Norbert Elías en *El proceso de la civilización* (1987), dicho proceso es, ante todo, un constante e indetenible movimiento de separación del hombre respecto a la naturaleza. En este sentido, Carreño exige, por ejemplo, que "no acostumbremos llevar la mano a la cabeza, ni introducirla por debajo de la ropa con ningún objeto y menos con el de rascarnos. Todos

[164] Hacemos referencia a la edición de la Colección Bicentenario Carabobo de la República Bolivariana de Venezuela, publicada en 2021.

estos actos son siempre asquerosos y altamente inciviles cuando se ejecutan delante de otras personas" (2021: 40).

Los dos ejes narrativos que dominan este manual son, por una parte, el discurso del aseo (cap. II), relacionado directamente con la higiene, y el dominio de las ciencias biológicas en el siglo XIX. El aseo personal es sinónimo de la dignidad que expone "la candidez del alma, la sobriedad y la templanza" (Carreño, 2021: 19). Por otra parte, tenemos el discurso de la propia conducción, es decir, la asimilación de los comportamientos correctos dentro de la casa (cap. III), fuera de ella (cap. IV) y en la sociedad (cap. V). La etiqueta, la elegancia y la virtud se alcanzan "dulcificando nuestro carácter y moderando nuestras pasiones" (p. 21). Al igual que la gramática, la observación de estas reglas permite medir "el grado de civilización de cada país" (p. 24). La defensa de la fe católica alienta cierto conservadurismo cuando afirma, por ejemplo, que al "imperio de la moda, a que debemos someternos en cuanto no se aparte de la moral y de las buenas costumbres" (p. 27). Asimismo, el acatamiento de las normas de urbanidad se fundamenta en la naturalización y defensa de las jerarquías y el orden por raza, género y clase, esto es, entre "todas las personas entre las cuales existen desigualdades legítimas y racionales" (p. 29). Este manual quiere aportar las reglas corporales básicas para *ser* ciudadano (anatomopolítica) en medio de las políticas de urbanización, higienización y medicalización que se llevaban a cabo en las ciudades (biopolítica). La construcción de cementerios, basureros y hospitales municipales, la creación de empresas públicas para mantener limpias las calles y la medicalización de la población para evitar enfermedades se entroncan con la necesidad de configurar cuerpos saludables y productivos que se comporten adecuadamente[165].

En cuanto al discurso de la higienización, su aplicación se encuentra en directa relación con las ciencias biológicas, por lo que se convierte en una estrategia biopolítica para el cuidado/cultivo de un cuerpo sano y, por tanto, productivo. En el artículo "Y el verbo se hizo carne… Pensamiento social y biopolítica en Colombia" (2004), Zandra Pedraza se explica cómo mientras que la geografía y la geología ofrecían la representación "verdadera" del territorio nacional, del espacio físico donde residía el cuerpo nacional, la

[165] Zandra Pedraza (2004) analiza la influencia del discurso ilustrado, bajo el registro del discurso de la biología, en la puesta en marcha del dispositivo biopolítico en la Colombia del siglo XIX. La biología agrupará la autoridad de la razón (ciencia) y la política (gobierno de la vida) para promover y vigilar el correcto comportamiento. Así, se crea en 1946 el Ministerio de Higiene, en 1873, la Sociedad de Medicina y Ciencias Naturales y, en 1886, la Junta Central de Higiene. Estas instituciones, además de implementar políticas públicas, tenían como objetivo "la intervención en la familia a través de la higiene, la pedagogía y la economía doméstica" (p. 186).

medicina y las ciencias biológicas permiten el conocimiento del cuerpo. Sumado a esto, la publicación del *Ensayo sobre el principio de la población* (1798), de Malthus, y el *Origen de las especies* (1859), de Darwin, hicieron de la evolución, la selección y la adaptación discursos políticos modernos que complementaron la hegemonía de la herencia como principio organizador desde la colonia (Pedraza, 2004). Esto indicaba que el cuerpo individual era un objeto mejorable y modificable a través de prácticas corporales como la higiene personal. Esto no significaba, ni mucho menos, que negros e indios estuvieran en igualdad de condiciones para acceder a la ciudadanía, pues estos cuerpos eran excedentes anómalos, sujetos capaces de poner en crisis y distorsionar el proceso civilizatorio (Pedraza, 2004: 191). Un cuerpo limpio era un cuerpo bello, esto es, un cuerpo en el camino "correcto" hacia la civilización. "El aseo contribuye poderosamente a la conservación de la salud […] Nada hay que comunique mayor grado de belleza y elegancia a cuanto nos concierne, que el aseo y la limpieza" (Carreño, 2021: 35). Además, el aseo o la higiene personal para que sea exitoso deben convertirse en hábito diario, símbolo de orden, exactitud y rectitud. Además del baño del cuerpo y del lavado de las manos varias veces durante el día, Carreño sugiere que "no nos olvidemos de asearnos con un pañuelo ambos lagrimales tres o cuatros veces en el día, pues pocas cosas hay tan repugnantes a la vista como el humor que en ellos se deposita pasado cierto número de horas". Y luego añade: "también limpiaremos con el pañuelo tres o cuatro veces en el día los ángulos de los labios, donde suele igualmente depositarse una parte de la humedad de la boca que el aire congela y que hace muy mala impresión a la vista" (p. 42). El aseo del cuerpo, como del vestido está dirigido, además de conservar la salud, a proyectar una imagen, posicionar una apariencia y exponer corporalmente cierto estatus social.

Respecto a las formas de conducción, su énfasis está mediado por el aprovechamiento del tiempo y el sometimiento al orden, características del sujeto moderno. Orden y tiempo se conjugan en la generación de ideas claras y exactas, ya que "cuando vivimos en medio de[l] desorden, perdemos tiempo miserablemente" (p. 57). En este sentido, la limpieza y las buenas costumbres requerían expulsar del espacio público a los cuerpos improductivos (negros, cimarrones, vagos, enfermos, viciosos), concebidos como los *otros* indeseables que ensuciaban o contaminaban el espacio urbano. Por lo tanto, hay una relación recíproca entre la higiene y el (buen) comportamiento, técnicas modernas para exorcizar la suciedad como sinónimo de barbarie. Así, era necesario controlar la risa, la sexualidad, "la masturbación, el carnaval, los castigos físicos, las jergas populares" (González-Stephan, 1996a: 41). Esta política de la limpieza desemboca,

por ejemplo, en la vinculación de la asepsia como sinónimo de distanciamiento y control de la sociabilidad. Carreño señala como actos inciviles y vulgares que "la mujer que tocase a un hombre no solo sometería una falta de urbanidad, sino que aparecería inmodesta y desenvuelta [y es más] grave y grosera la falta en que incurriera el hombre que se permitiera tocar a una mujer" (Carreño, 2021: 140). La limpieza de la ciudad y del cuerpo está mediada por la distancia, la salud, la productividad y el movimiento, entendido este último como la necesidad de circulación (de cuerpos, significados y mercancías) propia de entornos urbanos capitalistas.

Hasta aquí hemos mostrado la formación de la nación y la ciudadanía en las sociedades latinoamericanas durante el siglo XIX. A través de los estudios culturales, la biopolítica y la decolonialidad expusimos que la nación asume el papel de modelo identitario colectivo propia de los pueblos civilizados y la ciudadanía, por su parte, deviene en el marcador de la subjetividad y la corporalidad modernas. Los tres textos comentados se afirman como poseedores de una verdad universal y comprenden sus discursos como deberes morales inaplazables, en medio de múltiples exclusiones y violencias y separaciones ontológicas heredadas de la colonia. Ahora veamos cómo fueron interpretados estos moldes de identificación por el proyecto nacional en Colombia, a partir de un corpus fundado en el método genealógico. Este ejercicio nos permitirá hilvanar un diálogo con los textos literarios (novelas) que aquí leeremos como genealogías (literarias) de la colombianidad.

3.4. Las *Genealogías de la colombianidad* y la violencia de la representación

En la entrevista titulada "De la historia de las ideas a la genealogía localizada de las prácticas" incluida en la segunda edición del libro *Crítica de la razón latinoamericana* del año 2011, Santiago Castro-Gómez explica la relación entre la genealogía y la colonialidad[166]. La primera es concebida como un modelo metodológico de análisis

[166] La lectura de la colonialidad hecha por Castro-Gómez (2005, 2007, 2010) se caracteriza por una mirada al funcionamiento micropolítico del poder, es decir por sus manifestaciones en una escala molecular. Esto marca una diferencia con otros teóricos decoloniales como Aníbal Quijano, quien desde la sociología apuesta por una mirada telescópica del poder, concretada en la figura del patrón de poder mundial (Quijano, 2000). Mientras que para el primero el poder funciona como una malla heterárquica de relaciones, para el segundo el poder es una fuerza jerárquica que determina, desde arriba o el centro, las relaciones subsiguientes en los niveles inferiores o periféricos. Igualmente, Castro-Gómez toma distancia de posiciones fundacionalistas como las de la Filosofía de la liberación de Enrique Dussel y su idea de que la relación colonial se produjo entre dos totalidades ontológicamente inconmensurables y ubicadas en exterioridades estáticas (Dussel, 1994, 1998; 2004). Sin embargo, tanto Quijano como Dussel le servirán

histórico que observa el pasado desde sus prácticas, prescindiendo de las ideologías o de las personalidades monumentales. Su atención se dirige a la manera en que diversos dispositivos de saber/poder han logrado articular racionalidades, tan hegemónicas como contingentes, en un momento concreto, con el fin de entender cómo se han producido históricamente los sujetos (Foucault, 2004; Martínez, 2009; Castro, 2011). La segunda se comprende como el conjunto de dispositivos de violencia colonial sobre América Latina que, además de continuar funcionando luego de los procesos de independencia, fueron constitutivos de los nuevos ensamblajes republicanos durante el siglo XIX. La colonialidad es, en este sentido, la transferencia de la violencia colonial desde la Monarquía española hacia la elite criolla, el grupo social que fungió como arquitecto de los nuevos estados nacionales latinoamericanos. En dicha entrevista, el filósofo bogotano, en un diálogo con Ortega y Gasset, explica que la "tarea realmente filosófica [es] dar cuenta del problema de la historicidad de la vida humana en una circunstancia concreta" (Castro-Gómez, 2011: 246). Sin embargo, toma distancia del proyecto historicista orteguiano para dedicar su trabajo a la "genealogía localizada de las prácticas", desde los presupuestos trazados por Nietzsche y Foucault.

El método genealógico que *rastrea* mediante el levantamiento de un *archivo*, a diferencia de la *fuente* del historiador, le permite al "genealogista mirar *qué se hace y qué se dice* en un momento histórico determinado" (p. 252). A diferencia de las fuentes eminentes del historiador de las ideas, el archivo del genealogista hace una pesquisa de las prácticas del pasado, a partir de retazos opacos y "pergaminos embrollados, borrosos, varias veces reescritos" (Foucault, 2004: 11). Se trata de documentos[167] que permiten el "acceso a la *materialidad* de las prácticas" (Castro-Gómez, 2011: 253). El siguiente paso es descifrar el modo de articulación de dichas prácticas para "historiar los 'regímenes de prácticas'" (p. 251), a través de los dispositivos que exponen estos regímenes discursivos, en tanto regímenes de gobierno. De todo esto se desprende uno de los supuestos básicos de la genealógica, que parte de la idea de que los sujetos son producidos por un conjunto de prácticas contingentes, múltiples, heterogéneas y, en no pocos casos, antagónicas. Por lo tanto, y siguiendo la senda trazada por Nietzsche, las relaciones de saber/poder se

de sustento teórico. Además, el diálogo con Dussel le ha permitido a Castro-Gómez el desarrollo de apuestas ético-políticas como la "transmodernidad" (Castro-Gómez, 2015; 2019).

[167] Se trata de "documentos menores" como manuales, reglamentos, textos escolares, planos arquitectónicos, expedientes judiciales y hospitalarios, periódicos, revistas, fotografías, etc. (Castro-Gómez, 2011: 253). Para Foucault (2004), este archivo permite encontrar "pequeñas verdades sin apariencia" (p. 12).

inscriben, más que en la mente, en los cuerpos. Aquí debemos aclarar que el objetivo no es la transcripción de dichas prácticas, sino hacer visible la red de significados que las pone en operación, es decir, la gramática que las articula. "Es una historia de la racionalidad de los dispositivos" (p. 252).

Otro de los puntos de partida de la genealogía es la renuncia a la idea de que la identidad de los fenómenos socio-históricos precede a los discursos que los nombran. Para la genealogía, la "nación colombiana", "la colombianidad" o América latina no *poseen* una identidad o estatuto ontológico absoluto que *preexiste* "al conjunto de prácticas discursivas y no discursivas que los producen […] la historia de estos objetos es la historia de su *producción*" (Castro-Gómez, 2011: 250-251). Metodológicamente, se sugiere comprender dichas representaciones identitarias como el resultado de prácticas discursivas y no discursivas que han tomado forma en las articulaciones históricas que conforman las redes de significación y prácticas culturales. En este sentido, no haríamos una historia de la identidad colombiana, sino una historia de los regímenes de la colombianidad y, en vez de una historia del racismo o el género en Colombia, la tarea sería indagar por la genealogía de los procesos de racialización y generización. Al poner el lente en las prácticas y discursos que configuran los objetos (discursivos), y no suponer su existencia y completud *a priori*, el abordaje genealógico se interesa por las "prácticas localizadas" activadas por la experiencia situada de los individuos. El trabajo filosófico (genealógico) observa la historicidad de los discursos y las prácticas, identificando los hábitus que las engendran, las técnicas que las movilizan y la racionalidad de los dispositivos que resultan y tienen lugar en las dinámicas sociales (Castro-Gómez, 2011). Las prácticas, en tanto articulaciones históricas, forman dispositivos que, en las relaciones de saber/poder que las movilizan y el sentido de su racionalidad, devienen en los diferentes *regímenes de representación* y "técnicas de gobierno, a partir de las cuales han emergido un conjunto de *formas de experiencia* que nos caracterizan hoy día en lo que somos" (p. 250).

Al poner el énfasis en las prácticas localizadas de los sujetos, es decir, en lo que se hace en una época concreta –y no en lo que dijeron que se hacía–, se comprende lo que Castro-Gómez llama "el anclaje molecular de los acontecimientos". Se trata de interpretar el devenir histórico bajo el filtro de la dimensión micropolítica de la experiencia, instalada en la "capacidad de movilizar aquellas dimensiones *moleculares* de la subjetividad como la atención, la voluntad, los afectos y el deseo" (2011: 258). De esta forma, este enfoque de investigación no se interesa por hacer un recorrido histórico sobre determinado tema

o problema dado de antemano. Su pregunta es por las condiciones de posibilidad y los efectos de verdad que han favorecido que determinados temas o problemas emerjan. En el caso concreto de la nación o la nacionalidad, el objetivo es *rastrear* aquellas prácticas discursivas y no discursivas que, de manera contingente, heterogénea y antagónica, se produjeron sobre dicha representación de la identidad colectiva en diferentes momentos históricos. Esto hace posible que broten interrogantes sobre la lógica y el sentido de la historia: ¿cómo pudo decirse o hacerse esto o aquello en determinada época? ¿Qué lenguajes y actitudes lograron posicionarse y asumirse como verdades? ¿Qué prácticas y discursos delinearon los patrones de normalidad y aceptación social para un grupo social en distintos momentos del tiempo?

Pues bien, el objetivo de la genealogía enfocada en trazar la cartografía histórica de la colombianidad se pregunta, precisamente, por los regímenes de prácticas y dispositivos de saber/poder que han ensamblado la denominada "comunidad nacional". Aquí reconocemos un punto de encuentro entre el ejercicio genealógico y el corpus literario de Rafael Baena. Nuestra tesis es que tanto la genealogía como el corpus literario desplazan el estatuto ontológico de "la nación" como un ejercicio de desnaturalización de identidades monumentales como "el Sujeto" o la filosofía "latinoamericana". Este es el objeto del proyecto filosófico de *las genealogías de la colombianidad*[168], cuyo diálogo con la colonialidad queda expuesto en el linaje de los dispositivos productores de la identidad nacional, los cuales funcionan gracias a un conjunto de prácticas y discursos conocidos como las "herencias coloniales". En la formación de la identidad nacional colombiana, genealogía y colonialidad fluyen en el mismo sentido y desembocan en el mismo punto: el interés por comprender las violencias del presente. Acudimos a este excurso filosófico como preludio al análisis del campo literario que, al igual que la

[168] Lo que aquí llamamos "proyecto filosófico" es, en realidad, una línea de investigación compuesta por diversas preocupaciones alrededor de la configuración histórica de "la colombianidad". Esto quiere decir que no nos hallamos frente a un conjunto sistemático de elaboración teórica, sino con una multiplicidad de reflexiones disimiles en sus composiciones conceptuales y cruces metodológicos. De otra parte, este proyecto, además de la apuesta genealógica, tiene su correlato en los estudios decoloniales, otro conjunto de estudios dispersos no homogéneos que se interesan por los mecanismos de violencia colonial en América latina, puestos en marcha en la era republicana. Sin embargo, no es difícil identificar en el *saber, el poder y el ser* lugares de análisis que comparten, tanto la genealogía y la arqueología –con sello foucaultiano–, como los estudios decoloniales y la triple dimensión de la colonialidad. En este sentido, ambas sendas investigativas se entroncan, yuxtaponen y, en no pocos casos, se complementan para observar estos tres estratos desde su complejidad histórica para descifrar las formas de dominación que pervivieron en América Latina luego de los procesos de independencia y que perviven hasta la actualidad (Lander, 2000; Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007). En síntesis, las genealogías de la colombianidad comparten una tesis principal: que la *colonialidad*, en tanto "la cara oculta" de la *Modernidad* (Mignolo, 2010), es constitutiva y no derivada de esta, y que, por lo tanto, su efectividad puede rastrearse en la configuración de los discursos y prácticas que han moldeado la máquina identitaria conocida como la "nación colombiana".

filosofía, se preguntaba por los significados de la colombianidad. Hablamos de dos figuras del *logos* (López de la Vieja, 1994) que estructuran sus discursos (filosófico y literario) sobre la matriz de significación que ha acompañado las distintas imágenes de la nación y la ciudadanía.

A su vez, en tanto parte constitutiva de la colonialidad global, la nación arrastra tras de sí formas de violencia propias e inherentes a la representación de la identidad. En este sentido, buscamos mostrar que, en las primeras décadas del siglo XXI una parte importante del campo filosófico y literario en Colombia trabajaba sobre un mismo problema que parece bifurcarse en dos caminos paralelos. El primero de ellos es el interés por hacer visibles los regímenes de representación que configuraron la comunidad nacional durante el siglo XIX. El segundo, derivado del anterior, se ocupa de la presencia de las herencias coloniales como fuentes de significado de las violencias actuales. Por lo tanto, postulamos que tanto los discursos seleccionados, tanto de la filosofía como de la literatura, se interesan ética y epistemológicamente por entender las violencias del presente. En este apartado nos ocupamos del trayecto investigativo del discurso filosófico que, de la mano de la genealogía y de los estudios culturales, ha centrado su interés en comprender la relación entre nación y violencia en Colombia.

Este itinerario filosófico y ético-político[169] lo abordaremos desde tres obras que, a nuestro juicio, sintetizan este proyecto epistemológico y metodológico. El primero es *Civilización y violencia. La búsqueda de la identidad en la Colombia del siglo XIX* (2001), de Cristina Rojas, un texto que deriva su estructura discursiva y trayecto metodológico hacia el desciframiento de las prácticas culturales que han dado significado a la identidad nacional durante la segunda mitad del siglo XIX, mediadas estas por lo que la autora llama el predominio del "deseo civilizador" de las elites criollas (liberales y conservadoras). A través de "la literatura popular como los debates constitucionales y políticos" (p. 29), Rojas hace visibles los regímenes de representación de la identidad nacional y las rúbricas de violencia que los acompañan.

Los otros dos libros son volúmenes colectivos impulsados y editados por Santiago Castro-Gómez con el apoyo del Instituto Pensar de la Universidad Javeriana, de Bogotá.

[169] El potencial ético-político del trabajo genealógico viene dado por la impugnación a los lugares identitarios dados como fijos e inmutables, para posicionar otros modos de existir. Castro-Gómez (2011) afirma que "solo en la medida en que entendamos 'de qué estamos hechos' […] seremos capaces de transformarnos a nosotros mismos. Se levanta una cartografía del presente por medio de una cartografía del pasado, con el fin de transformar ese presente" (p. 256). En la misma línea, Zandra Pedraza (2010) sostiene que la articulación de distintos ámbitos del saber le permite al "sujeto actuar sobre sí mismo y […] analizar en qué condiciones puede modificarse a sí mismo" (p. 12).

El primero se titula *Pensar el siglo XIX. Cultura, biopolítica y modernidad en Colombia* (2004). Este texto penetra en dispositivos culturales y biopolíticos producidos durante el siglo XIX, con el fin de consolidar la imagen de la nación colombiana. Semanarios que presentaban la jerarquización social/racial y redactaban los trazos del nacionalismo decimonónico, la museología como arquitectónica ordenadora de los objetos y las imágenes para dar forma a la retórica y los mitos nacionales, y las políticas de medicalización e higienización como requisito para modernizar el cuerpo nacional son algunas de las lecturas que ofrece este volumen. El último texto al que nos referiremos es *Genealogías de la Colombianidad. Formaciones discursivas y tecnologías de gobierno en los siglos XIX y XX* (2008), en cuya edición, además de Castro-Gómez, participó el antropólogo Eduardo Restrepo. Este es un ensayo más heterodoxo y experimental, en el que se incluyen problemas del siglo XX, así como reflexiones teóricas alrededor de la genealogía como método. A través de miradas transversales daremos cuenta de las principales características de estos textos, a fin de hacernos un mapa del interés filosófico en Colombia por la identidad nacional durante la primera década del siglo XXI.

Estos textos nos interesan en tanto expositores de un estado de época, un *zeitgeist* que interpelaba al campo filosófico "nacional" desde coordenadas teóricas y metodológicas que intentaban zafarse de las explicaciones estructurales, lineales y sistémicas para dar cuenta del presente violento (primera década del siglo XXI), cuyos efectos sobre comunidades y territorios no paraban (ver capítulo 2 de la presente investigación). Aquí yace la apuesta política del proyecto de las genealogías de la colombianidad que, inscrita en una ontología crítica del presente, se interesa por responder a la manera en que hemos devenido en lo que somos sin necesidad de acudir a elementos externos y/o estructurales. Para este fin, la mirada regresa hasta el siglo XIX, momento en el que surgen las naciones latinoamericanas y comienzan los proyectos nacionales. El interés radica, por tanto, en las prácticas discursivas y no discursivas que se han producido sobre la *nación* en distintos momentos del siglo XIX, atendiendo a que han sido dichas prácticas discursivas las que han formado y producido la(s) verdad(es) sobre la nación. En suma, el interrogante es por los procesos de nacionalización, por los dispositivos que han regulado lo decible y factible sobre lo colombiano, la colombianidad o la nacionalidad en diferentes momentos de la historia.

En *Civilización y Violencia,* Cristina Rojas propone como punto de partida que la elite criolla ilustrada de la posindependencia se caracterizó por un horizonte nacional sostenido sobre el *deseo civilizador*. Dicho deseo culminaba con una "'civilización

mestiza' en la que se daría un blanqueamiento de la herencia negra e indígena" (2001: 36-37). De ahí que el deseo criollo fuera, como afirma en el prólogo Jesús Martín-Barbero (p. 13), un "deseo mimético" que tenía como modelo la experiencia europea. Hablamos, por tanto, de una representación con aspiración eurocéntrica y poscolonial. "El deseo civilizador significaba acceder a una civilización ordenada como la europea, y corrió paralelo con la lucha por la acumulación de capital. El primero dio origen a tanta violencia como la segunda" (p. 46). Este deseo tomó forma entre 1849-1878, un periodo en el proliferaron las confrontaciones entre liberales y conservadores por "objetivos religiosos, étnicos, educacionales y regionales" (p. 34). Aquí encontramos una coincidencia con lo que María Teresa Uribe de Hincapié (1991) llama "las guerras por la nación"[170] al conjunto de guerras civiles originadas por el dominio de "los discursos, las metáforas, las imágenes, los vocabularios y los lenguajes utilizados" (p. 10) para nombrar y designar la nación[171]. Según Rojas y Uribe de Hincapié, estas prácticas discursivas moldearon el sentido común y las claves identitarias en la construcción del Estado nacional.

En ambos casos se rechaza la explicación tradicional de que las confrontaciones se produjeron únicamente por cuestiones económicas, en donde los significados sobre la nación operan como enunciados subsidiarios de intereses económicos o políticos, como el control de recursos o el dominio de territorios. Este enfoque interpretativo, con gran afecto para la representación ilustrada (ya abordada en el capítulo 1 de la presente investigación), va a equiparar el "deseo civilizador" con el "desarrollo económico", enfoque que tiene una fuerte influencia hasta hoy (Rojas, 2001: 48). Las dos autoras plantean que lo que estaba en juego era el régimen de representación de la nación. Para Cristina Rojas, a mediados del siglo XIX asistimos a la lucha entre dos regímenes de representación: el propuesto por el *laisses-faire*, por una parte, y el del *deseo civilizador*,

[170] En todo el siglo XIX hubo 52 guerras civiles, la gran mayoría regionales. Entre 1864-1885 "se registraron […] dos grandes guerras civiles (una de dos años), ocho revoluciones, un golpe de Estado y trastornos internos de los Estados Federales […] A partir de la disolución de la Gran Colombia [1830], se expidieron cinco constituciones políticas: la de 1832, medianamente central; la de 1843. Rígidamente autoritaria; la de 1851, casi federal, y las de 1858 y 1863" (Ocampo, 2000: 257-258). El caos representacional profundizado con el federalismo produjo que "entre 1853 y 1856 se promulgar[a]n 61 constituciones provinciales" (Rojas, 2001: 105).

[171] Los discursos que aborda María Teresa Uribe de Hincapié en el artículo "Las guerras por la nación en Colombia durante el siglo XIX" (1991) son: *La carta a Jamaica* (1815) de Simón Bolívar, en la que se legitima la guerra a partir de la "autenticidad" de los americanos frente a los españoles, con la primacía de los criollos; los "catecismos republicanos" (1814 y 1965) que legitimaban la insurrección por la independencia y ya en la era republicana, las "constituciones políticas". Estas últimas estaban a cargo del bando vencedor en las continuas guerras civiles, con el fin de sedimentar instituciones legales para la acción política. En el caso de las constituciones el argumento moral es desplazado por el argumento jurídico (Uribe de Hincapié, 1991).

por otra. Según la filósofa, este último fue el que se convirtió en el dominante. Así las cosas, el discurso que se impuso en la arquitectura republicana de mediados del siglo XIX giraba alrededor de la acumulación de riqueza como la búsqueda de la perfección y el mejoramiento del cuerpo nacional (p. 71). El régimen del deseo civilizador se basaba en la erradicación de la barbarie, el blanqueamiento racial, el dominio de los códigos de la ilustración[172] y la idea de un movimiento continuo hacia adelante como forma de perseguir/edificar el progreso. Lo contrario a este deseo significaba un rezago civilizatorio (p. 72). Aquí es evidente la influencia de la "historia universal"[173] (Serje, 2005: 32-36), el auge de la ciencia natural y la centralidad de los postulados darwinistas que, bajo un filtro social, darían como resultado la teoría eugenésica. Fue el deseo civilizador el que moldeó las jerarquías de etnia, género y clase, además de fungir como condición de posibilidad para que "los criollos nacidos en Colombia, de padres españoles, consolidar[an] su poder sobre los mestizos, los blancos, las mujeres y los indios" (Rojas, 2001: 40).

No es que el liberalismo económico no hubiera tenido lugar o que el antagonismo de las clases sociales pasara desapercibido, dado que desde mediados del siglo XIX la elite política (tanto liberal como conservadora) buscó incorporar al país a la economía mundial (Rojas, 2001: 45)[174]. Lo que sucedió fue la co-presencia de dos formas del *deseo*: el liberal, que estaba presente en ambos partidos y que privilegió las explicaciones económicas sobre las políticas de la representación y la identidad; y el civilizador, anclado en lógicas culturales y dispositivos de adjudicación identitaria heredados de la colonia. Sin embargo, el conjunto de significados del deseo civilizador "chocaban con los principios del *laissez faire*", lo que produjo que en Colombia "la idea de un principio autorregulador [del mercado] no prosperó" (p. 41). Por lo tanto, la "arcadia heleno-católica", soñada por los conservadores, y la "utopía liberal", postulada por los adeptos

[172] Este dominio se lograría mediante la educación, un indicador de una nación civilizada. En el paso del siglo XVIII al XIX, había universidades, colegios mayores y seminarios en Bogotá, Quito y Caracas. No obstante, "toda la educación estaba en manos de religiosos", su acceso estaba restringido principalmente a la elite y apenas el "uno por ciento de la población en edad escolar iba a la escuela elemental. Las masas [mestizas], los indios, los negros y los mulatos eran analfabetos". El analfabetismo se calcula en un noventa por ciento. Aun en 1879, en los Estados Unidos de Colombia "solamente 32.000 de los 563.000 niños que había en el país iban a la escuela" (Rojas, 2001: 61).

[173] El relato de la "Historia universal" surge en el siglo XIX bajo la dirección de la historiografía occidental moderna. "Esta idea de historia [lineal y eurocéntrica] es inseparable de dos nociones clave del pensamiento en el siglo XIX: las de raza y progreso" (Serje, 2005: 33).

[174] La relación entre civilización y desarrollo económico ha sido abordada en obras como *El Café en Colombia, 1850-1970. Una historia económica, social y política* (2002), *Entre la legitimidad y la violencia. Colombia, 1875-1994* (2003) –ambas del historiador Marco Palacios–, y *El ideal de lo práctico. El desafío de formar una élite técnica y empresarial en Colombia* (2014), de Frank Safford.

del liberalismo (Williams, 1991), son dos ensamblajes de significados dirigidos a cumplir el anhelo civilizatorio. Sobre este propósito giraron la mayoría de las reformas dispuestas para superar el pasado y trazar el futuro de la nación. En resumen, los conflictos alrededor de la esclavitud, la educación, la ciudadanía, la relación Iglesia-Estado y la organización política, entre otros, se comprenden mucho mejor si junto con la mirada economicista se incluye una perspectiva que preste atención a la producción, apropiación, intercambio y circulación de símbolos y significados que se ubican en lo que Cristina Rojas llama la "economía política de la civilización" (p. 41).

La economía política a la que se refiere la autora se interesa por las relaciones de producción de los bienes y mercancías, pero atendiendo al "sistema de significaciones que subyace a ellas" (Rojas, 2001: 117). Las prácticas culturales y los sistemas de poder que las regulan ofician como productores de subjetivación hasta sedimentar los rasgos hegemónicos del sentido común manifestados en el lenguaje (Gramsci, 1967: 61-64). En el caso del deseo civilizador, su economía política establece la organización del proceso de "producción, intercambio, y circulación del capital civilizador" (Rojas, 2001: 120). Hablamos de palabras y significados expresados en leyes, códigos de convivencia, reglas de gramática, manuales de comportamiento, normas morales y, en general, en las cualidades de los criollos letrados. Este capital, que busca acumularse y reproducirse, era, según Rojas, el origen del antagonismo y las confrontaciones bélicas entre liberales y conservadores. Cada uno de los partidos buscaba imponer su visión del mundo, legitimar la certeza de sus relatos y posicionar un determinado orden y uso de las palabras, lo que lleva a indicar que "en el deseo civilizador las palabras eran deseadas como si fuesen mercancías" (p. 121). Estas palabras se agrupaban en las técnicas discursivas de la ley, la gramática y la moral.

Para detallar dichas técnicas, Rojas acude a prácticas discursivas que van tejiendo la racionalidad del deseo civilizador. Este es el caso, por ejemplo, de *La carta de Jamaica* (1815/2013), en la que Bolívar ubica a los criollos en un punto medio entre los "legítimos propietarios del país" y los "usurpadores españoles". La estirpe criolla es definida como "americanos por nacimiento y nuestros derechos los de Europa" (p. 92). En la fórmula del Libertador, el americano, el criollo y el europeo hacen parte de una misma identidad llamada a liderar el proceso de civilización. Los Otros, en estado salvaje e inferiores (indios, negros y mujeres), apenas pueden aspirar a dejarse civilizar (p. 104). A mediados de siglo, Mariano Ospina Rodríguez, el fundador del Partido Conservador Colombiano, escribió el texto "La civilización" (1849), en el que defendía el significado universal y

teleológico de dicho término, al definirlo como el "conjunto de medios de todo género que el linaje humano ha acumulado para su perfección y felicidad". Pero esta perfección, por gracia divina y de manera correcta, ha sido distribuida desigualmente, por lo que "una sociedad civilizada […] aventaja a otras en instrucción, moralidad y riqueza […] hay una larguísima escala de sociedades que cada una llama civilizadas a las que las aventajan, y bárbaras a las que le vienen en zaga" (Ospina, cit. en Rojas, 2001: 52-53). Aquí queda claro que la civilización, en el significado que dominó en el siglo XIX, precisa de la jerarquización y la exclusión porque ella misma es jerarquía y orden verticalizado (Elías, 1987: 95-96).

La civilización, entendida como el marcador monumental y universalizable de la identidad moderna, nos dirige a la violencia subyacente en la representación. En este sentido, la representación ya no es un sustituto o copia de un original, sino la práctica arbitraria de "fijar las identidades" (Rojas, 2001: 78). Nombrar, simbolizar, señalar y determinar el estatuto ontológico del Otro es representarlo. A su vez, ese Otro se convierte en la condición de posibilidad de la propia identidad. De ahí que todas "las identidades (género, raza, clase y nación) se construyen en procesos de encuentro" (p. 78); es decir, a través de técnicas relacionales, lo que nos lleva a observarlas por fuera de las reducciones esencialistas. En todo caso, decir lo que *es,* sea la propia identidad como la del Otro, es un ejercicio de diferencia y exclusión. El ideólogo liberal José María Samper, en el *Ensayo sobre las revoluciones políticas y la condición social de las Repúblicas colombianas (hispano-americanas)* (1861), dedica todo su esfuerzo descriptivo a designar identidades y clasificarlas, según su nivel de cercanía o lejanía con la civilización, claro está, bajo el filtro del blanqueamiento racial eurocéntrico y colonial. Sus observaciones son un esfuerzo por enlazar las características raciales con el medio físico y social. En la punta de la pirámide, en "las ciudades de las altiplanicies […] se encuentra en toda su pureza y con su mayor energía de rasgos, cualidades y defectos, la raza del criollo puro, es decir del hijo de español que conserva su sangre sin infusión de otra raza" (Samper, 1861: 43). A su vez, "la raza africana, esclava, fue condenada a la explotación de las minas y los desmontes de colonización, en los valles profundos y ardientes; y las razas indígenas, explotadas y abrumadas donde quiera, permanecieron en sus respectivas comarcas". El uso de la geografía para racializar los cuerpos resultó en un orden jerárquico ascendente. "Así se tuvo, pues: arriba, la civilización, –hacia el medio, el abandono, –abajo, las violencias y los horrores de la esclavitud" (p. 160). Este delirio por ensalzar una raza blanca criolla como ejemplo del cuerpo civilizado contrasta con su

posición minoritaria en la composición demográfica que, desde finales del siglo XVIII, tenía a la población mestiza en primer lugar[175]. Las observaciones coloniales de Samper son grandilocuentes. Sobre el "indio pastuso" que vive en las montañas dice que:

> [...] es un guerrillero semi-salvaje, de raza primitiva […] con la mirada estúpida y concentrada, malicioso, desconfiado, y a veces pérfido, indolente en lo moral, pero laborioso y sufrido, fanático y supersticioso en extremo, el indio pastuso es un ser tan fácil de gobernar por medios clericales como indomable una vez que se ha declarado en rebelión. (p. 45)

Con igual cantidad de epítetos formulados desde el pedestal del hombre civilizado que observa y nombra a quienes están en un estrato inferior, Samper (1861) describe a los pueblos indígenas, negros y mestizos del país. En todo caso, ante la evidencia del mestizaje como patrón demográfico, el político liberal reconoce que su presencia es inevitable y perfectible cuando afirma que "el cruzamiento de la raza española con las indígenas y la africana negra ha producido en Nueva Granada castas mestizas muy apreciables, a pesar de sus actuales defectos de educación" (p. 46). De hecho, busca enarbolar el mestizaje "hispano-colombiano" frente al de "Sur-América", al decir que el mulato de las tierras colombianas "es un compuesto de las más bellas cualidades del español y el negro, y sus defectos son los de toda casta mestiza en su principio, los inherentes a una situación transitoria" (p. 47). La relación civilización/medio geográfico tiene el propósito de argumentar las condiciones de limpieza de sangre en aquellos cuerpos propietarios de las cualidades civilizatorias. Como ya lo hiciera Francisco José de Caldas en la primera década del siglo XIX, Samper asume la geografía como el termómetro para medir la ilustración (Caldas, 1808/1849: 1), una evidencia de la colonialidad presente en los próceres de la independencia. Caldas, tomando como referencia Europa, determina que el clima más apto para que la civilización prospere se encuentra en las alturas de los Andes, mientras que las tierras bajas (selvas y llanuras) "no son las más ventajosas para el aumento de la especie humana" (p. 5). Samper, cinco décadas después, continúa con este dispositivo de representación identitaria:

> Los blancos o indios de color pálido bronceado y los mestizos que de su cruzamiento naciesen, quedarían aglomerados en las regiones montañosas y las altiplanicies; mientras

[175] "En el siglo XVIII (1778) casi la mitad de la población total (46%) era mestiza, con un 26% de blancos, 20% de indios y 8% de negros" (Rojas, 2001: 64). Para 1789, estas cifras se mantendrían, apenas con pequeñas variaciones (Jaramillo, 1996: 10-11).

> que los negros, los indios de color rojizo y bronceado oscuro, y los mestizos procedentes de su cruzamiento, debían poblar las costas y los valles ardientes. (1861: 34)

Junto con las jerarquías raciales, de género y climáticas, la separación entre lo urbano y lo rural es otro de los elementos del deseo civilizador. Antes de hacer un balance sobre la participación de las diferentes "razas" en la revolución de independencia, Samper (1861: 82) aclara que "por regla general, las poblaciones urbanas fueron las más accesibles a la revolución y más vehementes en su entusiasmo haciendo contraste con las poblaciones rurales, mucho más ignorantes y sometidas a influencias tradicionales irresistibles". Sobre el compromiso de las razas en la causa independentista no duda en afirmar que "los negros esclavos, incapaces de comprender la revolución y oprimidos por su condición servil, sirvieron simultáneamente a las dos causas, según la opinión de sus amos o los recursos de acción de los jefes militares enemigos". Sobre los indios, mulatos y otros mestizos la reflexión es más variopinta –hay un abuso en el énfasis instrumental de los cuerpos de las castas–, al afirmar que "esas turbas semi-bárbaras de elementos de acción a cada partido, según la ley general de su radicación".

En cuanto al papel de la mujer en la fundación de la república, la representación de Samper le otorga a esta un lugar intermedio en un cuerpo incompleto e inferior. "Las mujeres, en verdad, no comprenden la filosofía de las revoluciones, ni tienen la fuerza moral e intelectual bastante para hacerse cargo de las cuestiones políticas, respecto de cuyos pormenores pueden equivocarse y se equivocan con facilidad y frecuencia" (p. 82). Vincula la importancia de la mujer en la independencia con su servicio, abnegación y constancia, hasta el punto de comprender que la maternidad –su función más elemental en la sociedad– debe estar dispuesta a sacrificar "sus hijos en las aras de la patria cuando esta reclama sus servicios" (p. 83). El rol de la mujer es el de ser contenedora del deseo civilizador, "tanto espacial (vientre) como temporalmente (futuro)" (Rojas, 2001: 94). Esta violencia de la representación entiende el cuerpo de la mujer como el lugar originario de la nación/civilización, dada su función reproductiva. No obstante, por sus carencias y defectos constitutivos, la realización de la civilización no reside en el cuerpo de la mujer. Esta lógica colonial del cuerpo femenino es, tal vez, la marca de violencia más recurrente y constante desde la conquista, ya que el mestizaje ha operado como la posesión del cuerpo de la mujer negra e indígena por parte del hombre blanco (Catelli, 2020: 88-90). En general, esta reflexión plagada de representaciones identitarias consolida la racialización y jerarquización de los cuerpos y su participación en la edificación nacional.

“[L]a inteligencia, la belleza y el conocimiento son atributos de la raza blanca, mientras que la fealdad, la estupidez y la malevolencia son presentados como atributos de los colores más oscuros” (p. 91). En síntesis, el deseo civilizador contenía la violencia propia de la práctica representacional a través de la jerarquización de identidades y diferencias jerárquicas. La raza, la etnia y el género configuraron un entramado de significados y prácticas discursivas coloniales enunciadas, a mediados del siglo XIX, por la generación que sucedió a los primeros criollos en el moldeamiento de la identidad nacional. El propósito era forjar “la civilización mestiza en la que todas las razas se fusionan en una, es decir, la raza blanca superior” (p. 114).

Finalmente, (Rojas, 2001) discute la relación entre “nación, Estado y violencia”. Su punto de partida es que “la formación de los mitos fundacionales como el Estado, la nación o la Constitución, son inseparables de la formación de representaciones capaces de trascender la violencia” (p. 279). Para la autora, la nación guarda la posibilidad de permitir la convivencia y la construcción de imágenes de futuro, en donde puedan darse procesos de hegemonía provistos de contingencia que promuevan “la formación de identidades y diferencias [y] con procesos de pacificación interna” (p. 279). La linealidad temporal que ubicaba al mundo europeo como el lugar de llegada y plenitud era expresada, a nivel subjetivo, por el ciudadano. La nación es, en este sentido, una de las promesas modernas universalizadas violentamente, esto es, mediante la expulsión de la diferencia, y traducida colonialmente por la elite criolla en un registro dicotómico de: civilización/barbarie, progreso/atraso, avance/retroceso, blanco/no blanco, etc. En este sentido, nación y civilización marcaron el ritmo de la representación de la identidad del mundo moderno/colonial. Sin embargo, aquí es precisamente donde aparece la violencia de la representación, puesto que dicha “lista de requisitos” se articuló en América Latina bajo la jerarquización ontológica de marcadores como la raza, la etnia y el género.

La conclusión de Rojas es que la misma positividad del deseo civilizador, sea bajo la careta liberal o conservadora, impidió la realización de la nación. Los artefactos culturales para “imaginar la nación” (Anderson, 1993), como la prensa y la novela, chocaron con “el mito de una civilización que ocultaba ciertas identidades y las difuminaba dentro de un proceso de ‘blanqueamiento’ racial” (Rojas, 2001: 286). Esto significa que, a juicio de la autora, la colonialidad del poder fue el elemento que interrumpió el diseño de la nación. “La búsqueda de diferencias y distinciones fue más poderosa que la necesidad de promover la unidad y el interés general. La concepción de comunidad se vio obstaculizada por el sistema de diferencias que acompañaba el deseo

civilizador" (p. 315). De acuerdo a esto, el mestizaje, en vez de favorecer la homogeneidad, fue la técnica para suprimir las identidades al ponerlas al lado opuesto de la civilización. No obstante, Rojas *confía* en la nación como portadora de una identidad colectiva que logrará articular la diferencia identitaria y conjurar las violencias del presente. Esta perspectiva nos parece un retroceso en el análisis planteado por la autora, pues acusa a la elite criolla primera (de las dos primeras décadas del siglo XIX) de cercenar la posibilidad de una identidad común, pero no cuestiona el modelo civilizatorio en sí. Esta perspectiva endógena pierde de vista que todos los discursos de la identidad surgidos en la posindependencia estaban no solo permeados sino configurados por la colonialidad. La construcción jerárquica de las diferencias no es un elemento accidental de una elite criolla mezquina, sino un factor constitutivo de las naciones poscoloniales, en este caso, latinoamericanas (Quijano, 2000; 2007). Cuando las elites criollas tomaron la decisión de terminar el proyecto civilizador europeo, el horizonte de la experiencia ya estaba significado por las herencias coloniales al nivel del poder (raza), el saber (eurocentrismo) y el ser (civilizado/salvaje). Por tanto, podemos decir que en América Latina, más que el deseo civilizatorio, fue la colonialidad la que instituyó la nación.

El segundo texto es *Pensar el siglo XIX. Cultura, biopolítica y Modernidad en Colombia* (2004). El enfoque de esta investigación busca volver a pensar el siglo XIX a través de los dispositivos que produjeron aquello que llamamos "la nacionalidad colombiana". En la introducción del libro se dan algunas puntadas sobre la intencionalidad de la obra. Ir al siglo XIX para encontrar las "raíces" de la identidad nacional obedece a que esta centuria se presenta como una "'época fundadora', y todavía irrebasable, de la conciencia histórica moderna" (p. 1). No obstante, debemos tener en cuenta que hablar de la conciencia moderna se refiere a la hegemonía de la civilización europea[176]. En el mismo sentido, el libro recuerda que para Wallerstein (1996), aún a

[176] Pensar el siglo XIX como centuria irrebasable obedece a que este periodo agrupa importantes acontecimientos del Sistema-mundo moderno/colonial. Desde el campo de la historia social, y ubicado en las fronteras del mundo occidental (Europa y Estados Unidos), Eric Hobsbawm en *Historia del Siglo XX* (1998) se refiere al "siglo XIX largo", que abarca desde 1789 (Revolución francesa) hasta 1914 (Primera Guerra Mundial). Este siglo será analizado en detalle en la serie formada por *La era de la Revolución (1789-1848)* (1997), *La era del Capital (1848-1875)* (2007a) y *La era del Imperio (1875-1914)* (2007b). Esta trilogía se caracteriza por trazar la hegemonía y la centralidad de Europa en el mundo occidental, esto es, de la civilización moderna. A contrapelo, el corto siglo XX (1914-1991) será significado como una época de catástrofes y crisis económicas, a pesar de una fugaz "edad de oro" (1945-1973). En todo caso, el siglo XX expone el inexorable declive de Europa (Hobsbawm, 1998: 16-26). Sobre el "indiscutible" dominio de la "cultura europea", Samuel Huntington (1997) afirma que "los europeos […] controlaban el 35% de la tierra firme del planeta en 1800, el 67 % en 1878 y el 84 % en 1914" (p. 43). Y para 1910, hablar de "«Civilización» significaba «civilización occidental»" (p. 44).

finales del siglo XX las ciencias sociales estaban encorsetadas por el horizonte trazado durante el siglo XIX, tanto en sus metodologías como en su vocabulario. Sin embargo, el texto comentado se presenta como una ruptura con esta última afirmación a partir de observar la cultura como un "campo de batalla", como lo señalara el mismo Wallerstein (1999). Aquí radica la novedad, puesto que el cruce entre la genealogía y el interés por la cultura propicia una metodología interesada en descomponer los elementos constitutivos y en indagar por las condiciones de posibilidad de aquellos lugares sedimentados y aparentemente inamovibles de la narrativa nacional. Estos lugares (Estado, nación, territorio, identidad) han estado anclados, en su mayoría, sobre las perspectivas macroestructurales y lineales de corte político y económico. Aquí encontramos un diálogo con la "economía política de la civilización", a la que hace referencia Cristina Rojas y que mencionamos antes. De hecho, este libro puede ser comprendido como una profundización del "deseo civilizador" agenciado por los criollos. Sobre las líneas investigativas que estructuran los artículos que componen la obra, Castro-Gómez (2004) comenta que:

> Esta lectura sugiere que los procesos de producción e intercambio se hallan insertos en *sistemas de significaciones* más amplios, que deben ser estudiados como prácticas culturales […] La *cultura* es vista aquí como un tejido de significados que explican la formación de identidades (regionales, de género, de raza, de clase), las formas de comportamiento colectivas, así como la producción de bienes simbólicos, ideas y discursos. (p. 2)

El punto de partida es que la nacionalidad colombiana precisaba de una matriz de significados culturales que direccionara el "horizonte de la modernidad deseada por las elites" (Castro-Gómez, 2004: 2). Imaginar la nación y forjar la identidad necesaria para el proyecto civilizador requería de discursos y prácticas articulados en dispositivos –configurados estos, como hemos visto, por la superioridad de los criollos–, de la sangre hispana (europea) y del imaginario racial y ético de blancura. De acuerdo con esto, la identidad nacional fue un ejercicio de violencia (epistémica, simbólica, racial) basado en jerarquizaciones que, desde la mirada del presente, muestran la colonialidad que gobernó el proyecto de nación de los criollos, a contraluz de la modernidad (civilizadora) deseada.

De los ocho artículos que componen la obra *Pensar el siglo XIX*, nos detendremos brevemente en aquellos que se caracterizan por analizar el papel de los artefactos culturales, tales como la prensa, el museo o los manuales de instrucción. Como elemento

del patrón de poder mundial colonial, la nación debe ser leída como un dispositivo de subjetivación en el marco del desarrollo capitalista y de adelantos técnicos como la imprenta (Anderson, 1993). En general, los artículos compilados indagan por la experiencia nacional y la producción de la subjetividad, escarbando en la simbología más representativa de la cultura ilustrada y el *ethos* moderno.

El primer artículo se titula "Hábito e ideología criolla en el Semanario del Nuevo Reino de Granada" y está firmado por Andrea Cadelo. La tesis central del artículo sostiene que, gracias a las reformas borbónicas de la segunda mitad del siglo XVIII, la elite criolla fue construyendo una ideología que legitimaba y hacía necesaria la independencia de la corona española. En este sentido, la Revolución francesa (1789) y la independencia de Estados Unidos (1776) son desplazadas como las influencias políticas prominentes que "inspiraron" la independencia de las colonias de España en América. Según la autora, lo que movilizó los anhelos independentistas fue la necesidad de los criollos por recuperar el lugar dominante en la estructura social que las reformas borbónicas[177] pretendían arrebatarles (Cadelo, 2004: 48). Dichas reformas abogaban por centralizar y racionalizar la administración, además de consolidar el lugar de los peninsulares como los sujetos que poseían las capacidades y cualidades indicadas para gobernar. Para lograr un poder central y racional era necesario aumentar el número de funcionarios españoles y erradicar las redes clientelares y los matrimonios entre españoles y criollos, que permitían consolidar la influencia política y económica de estos últimos. Al sufrir la expropiación de privilegios, "con la visita general de 1776" (p. 9), los criollos y los europeos fueron tomando distancia, pues se hizo evidente que los peninsulares no veían como iguales a los españoles nacidos en América. En este sentido, el *Semanario del Nuevo Reino de Granada*, editado entre 1808 y 1810 por Francisco José de Caldas[178], fue un instrumento de batalla cultural en el que la elite criolla fue gestando su discurso "emancipador" y

[177] Estas reformas fueron llevadas a cabo por la casa de los Borbones durante el siglo XVIII. En relación a las colonias, dichas reformas buscaban modernizar la función administrativa y hacer más eficiente la política económica del Estado imperial. El objetivo era *aumentar los ingresos* de la metrópoli mediante el *aprovechamiento de los recursos* de las colonias (Cadelo, 2004: 6). De otra parte, pretendían *codificar* el territorio y a los habitantes de las colonias a través del lenguaje y la lógica del "conocimiento científico-ilustrado" (Cadelo, 2001: 464). Para ello, se utilizaron técnicas como el censo, la estadística, la cartografía y las expediciones botánicas. Estos eran mecanismos que buscaban racionalizar la gubernamentalidad o, en otras palabras, poner en marcha el dispositivo de la biopolítica en las colonias de ultramar (Castro-Gómez, 2010: 99).

[178] El *Semanario* alcanzó a publicar "104 ejemplares de 8 páginas cada uno y 11 memorias, de frecuencia irregular, publicadas a partir de 1810" (Cadelo, 2004: 11). Su editor, Francisco José de Caldas (1768-1816), fue un criollo ilustrado conocido por ser científico, botánico, geógrafo, ingeniero y prócer de la independencia. Debido a su erudición, fue apodado como "el sabio".

"patriótico". El *Semanario* se convirtió en el propagador del discurso ilustrado de la ciencia moderna, traducido en el conocimiento del territorio y su riqueza natural. La geografía, la botánica y la medicina, entre otros saberes, ayudaron a formar en los criollos la conciencia de ser el grupo social llamado a gobernar y desarrollar el proyecto civilizatorio.

Pues bien, la lectura científica del territorio y el consiguiente inventario de la riqueza natural del virreinato que promovían las reformas borbónicas a través de la Expedición Botánica se convirtieron en la manera "legítima" para que los criollos recuperaran su lugar en la estructura social neogranadina. Además, en la línea de las premisas de la ilustración, los criollos encontraron en la prensa la posibilidad de exponer las características físicas, sociales y culturales del territorio y sus habitantes a través del discurso científico. De esta manera, la ideología criolla asumió una doble constitución. En primer lugar, como forma de mostrar los resultados "de las ciencias útiles y la importancia de superar el atraso del reino, explorando y conociendo su territorio para poder incentivar su desarrollo económico" (Cadelo, 2004: 46). De otra parte, el *Semanario*, en tanto capital impreso, permitía producir "la idea de la nación […] como una comunidad sólida que avanza sostenidamente de un lado a otro de la historia" (Anderson, 1993: 48). Apropiarse y establecer lazos afectivos con el territorio describiendo sus riquezas y potencialidades desde la experiencia de pertenecer a él (los criollos habían nacido en la Nueva Granada, los peninsulares no), permitía confrontar la inferioridad de los americanos que querían imponer los españoles. En este sentido, el mismo Caldas se refería a la relación entre geografía y patriotismo de la siguiente forma:

> La Geografía es la base fundamental de toda especulación política; ella da la extensión del país sobre que se quiere obrar […] Este es el grande objeto de la geografía económica, tan antigua como nuestras necesidades; y el *Semanario*, consagrado principalmente a la felicidad de esta Colonia, no puede abrirse de una manera más digna, que presentando el cuadro de nuestros conocimientos geográficos […] no es la maledicencia, no es la crítica amarga la que nos mueve; es, sí, el amor que profesamos al país en que hemos visto la luz. (Caldas, 1849: 2) [Subrayado propio]

Ahora bien, este protonacionalismo no buscaba modificar la estructura social colonial basada en la raza. La colonialidad del poder pervivió luego de la independencia y los criollos se convirtieron en una prolongación de los europeos, ahora bajo un registro republicano. De hecho, los mismos argumentos producidos por el metalenguaje del discurso ilustrado de la ciencia, a la par que generaban una conciencia de lo propio y

alentaban los vientos de independencia, profundizaban la jerarquización y la exclusión interna. “Las ideas ilustradas, […] les brindaron nuevos elementos para incrementar su desprecio hacia las ‘clases subalternas’ de la sociedad, compuestas precisamente por hombres y mujeres de sangre impura, de sangre americana” (Cadelo, 2004: 48). El Otro –negro, indio o mestizo de clase baja– era descrito bajo los códigos de la ilustración como “‘clases’ perezosas, pobres, desaseadas e ignorantes, siendo incapaces de formar un *hábitus* de nobleza, tampoco lograrían acceder plenamente a la ciudadanía” (p. 48). El cuerpo indígena o negro fue utilizado por los criollos en las gestas de independencia, precisamente, para demostrar la igualdad entre europeos y criollos y para legitimar la necesidad de imponer su tutela sobre ellos.

El segundo artículo que nos interesa y que forma parte de la compilación comentada es “La fundación del Museo Nacional de Colombia. Gabinetes de curiosidades, órdenes discursivos y retóricas nacionales”, de Víctor Manuel Rodríguez. El texto hace un rastreo por la fundación del Museo Nacional de Colombia en 1824 y su propósito de “fabricar” el relato nacional, la formación ciudadana y las bases míticas de la identidad colectiva. En este sentido, el museo adquiere la función de narrar la nación para traer al presente aquel pasado que nos pertenece a todos. Para Anderson (1993), la gramática del poder republicano (re)produjo tres instituciones que darían asiento a la legitimidad de los gobiernos –criollos, en el caso de América Latina–. Junto con el censo y el mapa, la creación de museos nacionales buscaba “reproducir” la imagen de la nación. El mapa imagina sus dominios, el censo simboliza los seres humanos que se gobiernan y el museo otorga la legitimidad de la identidad y la positividad del linaje compartido (Anderson, 1993: 228-229). El museo adquiere la doble función de narrar la nación, a partir de colecciones estratégicamente seleccionadas; al tiempo que era utilizado como espacio pedagógico que educaba a los futuros ciudadanos suministrando los sentidos de unidad y pertenencia (Rodríguez, 2004: 167). Este proyecto ya había sido iniciado por Bolívar en 1819 cuando le encomendó la tarea al vicepresidente Francisco Antonio Zea siguiendo el modelo del “Museo Francés, que se inauguró en 1793, y que también combinaba la exhibición, la investigación y la docencia” (p. 167). El museo nació bajo una perspectiva naturalista, en sintonía con el dominio de la botánica, la medicina y la historia natural. Este había sido un interés iniciado con las expediciones botánicas para desarrollar el mercado farmacéutico, aunque el imperio no vislumbró la utilidad de los recursos naturales para el desarrollo industrial.

Sin embargo, la racionalidad de la museografía diseñada por los criollos estaba dirigida a satisfacer "las demandas del orden internacional y a controlar la presencia de los grupos sociales internos en la comunidad nacional" (p. 169). Esto significa que las cualidades de los objetos expuestos, la gramática del pasado que se buscaba promover, las estrategias pedagógicas de ciudadanización y la legitimidad de los poderes sedimentados –o en proceso de hacerlo– del presente, actuaban a través del museo como extensiones de la lógica colonial eurocéntrica hegemonizada por el paradigma del progreso. El pasado heroico –reciente– de la independencia fue puesto como la culminación de un proceso inevitable y universal en dirección hacia la civilización[179] (occidental, europea, cristiana, blanca, patriarcal y capitalista), diagramado con la linealidad temporal que otorgaba a negros e indios un lugar premoderno, sino antimoderno, atávico y casi prehumano. De este punto se desprende que la narrativa nacional enunciada desde el museo insistía en marcar la "diferencia colonial", es decir, el establecimiento de "una jerarquía de seres humanos, ontológicamente y epistémicamente" (Mignolo, 2009: 46). Esta diferencia interna tenía el propósito político de controlar los grupos subalternos mediante técnicas como la exclusión o el menosprecio de las historias catalogadas como "no nacionales" (Rodríguez, 2004: 169). Al respecto, Benedict Anderson ha señalado que los movimientos de independencia (incluyendo la norteamericana) tuvieron entre sus motivaciones "el temor a las movilizaciones políticas de la 'clase baja', como los levantamientos de indios o esclavos negros" (1993: 78).

Una de las conclusiones del texto es que la institución museológica no logró evitar la aparición de la diferencia cultural, ya que la heterogeneidad yace en el mismo pueblo que se pretende mostrar como homogéneo. La búsqueda de similitudes entre los objetos (episteme renacentista), la jerarquización entre ellos (episteme clásica) y la relación orgánica al interior del saber/poder (episteme moderna), en tanto regímenes expositivos iniciales, prometieron "excluir del museo la heterogeneidad de los objetos –sus tiempos y contextos– y estabilizar la arbitrariedad que les es propia" (Rodríguez, 2004: 177). En la narración nacional y, a pesar de propender por la "naturalización de la nación" (p. 179),

[179] La "dirección verdadera" de la historia ya había sido señalada por Hegel en las *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* (1830/2001). Allí declaró que "la historia universal va de Oriente a Occidente. Europa es absolutamente el fin de la historia universal" (Hegel, cit. en Dussel, 1994: 13). Asía es el pasado (niñez) y África es expulsada de la historia, porque allí no se ha desarrollado la conciencia humana ni la voluntad de Dios. La clausura se consolida con la entronización del Mediterráneo como centro de la historia universal. En cuanto a América Latina, el filósofo prusiano afirma que aún no ha sido, es tierra futura, pero como futuro incierto a Hegel no le interesa. Sin embargo, la ideología eurocéntrica del romanticismo alemán asumida por Europa a finales del siglo XVIII ya comprendía que en las "Indias" todo, hasta "la fauna y la flora eran […] más brutales, primitivas, salvajes" (Dussel, 1994: 16-17; 2000: 41-53).

era inevitable que "emergieran sus temporalidades yuxtapuestas, sus ambivalencias, acechan la supuesta homogeneidad que crea la ficción de un texto nacional único" (p. 170). A pesar de que la razón de Estado criolla acudió al "pueblo" para legitimar la unidad nacional, dicha estrategia recurrió desde sus inicios a significar la comunidad imaginada desde el olvido de "las historias de colonización, exclusión y poder" (p. 181), tanto las que precedieron a la nación como las que funcionan en el presente (Bhabha, 2002: 197).

Un tercer artículo es "*El Mosaico* (1858-1872). Nacionalismo, elites y cultura en la segunda mitad del siglo XIX", de Andrés Gordillo Restrepo. De nuevo nos ubicamos en el régimen del "deseo civilizatorio" surgido en la segunda mitad del siglo XIX, cuando los liberales se abocan en transformar las instituciones coloniales y en efectuar procesos de modernización. Paralelamente a las reformas liberales, se hacía necesaria la definición de los rasgos culturales de la nación mediante dispositivos como, por ejemplo, la creación de la literatura nacional "por oposición a las formas universalistas y cosmopolitas" (Gordillo, 2004: 206). En este sentido, fue la elite conservadora (gramática, poeta y filóloga) –en clave hispanista, elitista y alabando la herencia clásica– la que se comprometió con esta empresa de manera más decidida. Este es el origen de la revista *El Mosaico*, cuyo primer número apareció en Bogotá en el segundo semestre de 1858. Sus dos objetivos fueron contribuir al "fomento de las artes y la literatura en el país" y exponer una crisis de la "vida asociativa" (p. 207), producida, entre otras cosas, por el frenesí impuesto por el federalismo liberal y el individualismo creciente anclado a los ideales prácticos y a los oficios útiles, sobre todo en las ciudades importantes. Esta revista, que contaba también con una tertulia, se propuso en sus inicios (1860-1865) mantenerse al margen de las disputas partidistas. *El Mosaico* se imaginó como una asociación de hombres letrados que "llegará a constituir un ejemplo de civilidad y tolerancia en un país aquejado por las animosidades partidistas y las constantes guerras civiles" (p. 210). En esta asociación confluían liberales y conservadores de la elite política y económica que controlaban los códigos de la civilización[180]. Esta tertulia, ejemplo de la ciudad letrada, representaba una isla ilustrada en medio de un mar de analfabetismo que las políticas liberales no habían logrado erradicar[181]. Luego vendría un periodo más alineado con el radicalismo liberal (1865-1870), caracterizada por trascender el culto literario hacia la

[180] De la pléyade patriarcal compuesta por hombres liberales y conservadores, vale la pena destacar la presencia de Soledad Acosta de Samper. Aunque formó parte de la elite letrada, su condición de mujer la mantuvo, la mayor parte de su vida, bajo la sombra de su esposo, José María Samper.

[181] En 1900, la tasa de analfabetismo de la población adulta en Colombia era del 66%, una de las más altas de América Latina (Uribe Escobar, 2006: 2).

"promoción de conocimientos y consejos útiles a los artesanos y campesinos, integrando una visión de progreso material" (p. 213). Esta etapa contradice a la primera etapa, caracterizada por el rechazo al lucro y en defensa del progreso moral de la sociedad. Finalmente, entre 1870-1872 se daría un viraje conservador bajo la dirección de José María Vergara y Vergara, que coincidió con la creación de la Academia de la Lengua (1871), abiertamente conservadora.

En esta tercera etapa se encuentra el aporte a la unidad nacional ofrecido por *El Mosaico.* José María Vergara y Vergara, su fundador y último director, era católico y defensor de la moral conservadora. Esto no significaba que rechazara de tajo el anhelo civilizatorio de los liberales y sus reformas, aunque su camino hacia el deseo civilizador era distinto. En vez de propugnar por el libre cambio y los derechos individuales, llamaba la atención sobre la necesidad de cultivar "un pueblo intelectual, no escaso de ingenio ni de inventiva" (Gordillo, 2004: 240), como condición para "acceder" al mundo civilizado. Su fuente de inspiración era la herencia hispánica, es decir, "el tronco común, por la lengua, la élite cultural […] heredera legítima de un pasado antiguo, del mundo latino, y por esa vía de la civilización occidental, cuyos lazos actualizaba permanentemente en la literatura y a través de los viajes" (p. 241). Además de la lengua, Vergara, en su *Historia de la literatura de la Nueva Granada* (1867), incluirá el mestizaje como manera de alcanzar la unidad racial y el mejoramiento fisionómico de la nación ante la amenazante heterogeneidad (Vergara, 1867/2017: 633).

Otro texto compilatorio del proyecto de las genealogías es *Genealogías de la colombianidad. Formaciones discursivas y tecnologías de gobierno en los siglos XIX y XX* (2008), editado por Santiago Castro-Gómez y Eduardo Restrepo. En términos generales, esta obra continúa con el rastreo de la identidad nacional y la nacionalidad en su especificidad histórica desde los principios metodológicos trazados por la genealogía. En primer lugar, problematiza la categoría de *colombianidad*, entendida como una "comunidad interpretativa y vivencial" (p. 11) para sacudir los cimientos, aparentemente rígidos, de la "identidad nacional". En segundo lugar, esta "comunidad imaginada" no se asume como *dada* y *completa*, sino que "debe ser explicada en sus articulaciones históricas" (p. 11). En tercer lugar, para dar cuenta de las relaciones de poder que han constituido la colombianidad, se acude a los *regímenes de colombianidad* en tanto dispositivos que históricamente han configurado distintos modos de comprender la nación. De todo esto se espera comprender la experiencia de la nacionalidad y, por lo tanto, de la búsqueda de la condición moderna luego de las guerras de independencia.

Aquí nos vamos a referir únicamente al ensayo introductorio "Colombianidad, población y diferencia", escrito por Castro-Gómez y Restrepo, texto que se divide en tres partes: la definición del problema, las trayectorias investigativas y el universo conceptual y metodológico que guía los artículos del libro.

La definición del problema puede traducirse en la siguiente pregunta: ¿Qué discursos y prácticas, y bajo qué relaciones de poder, han constituido nuestra colombianidad? Esta pregunta se intenta responder desde cuatro trayectorias investigativas. La primera es la "Nación como unidad y diferencia", una tensión que se articula en los campos discursivos de luchas identitarias o de identidades colectivas. Pensar lo nacional implica, por ende, atender a las estrategias de diferenciación y unificación/normalización entre los grupos poblacionales "bajo el marco o entrelazamiento de lo racial, regional, cultural o lo étnico" (Castro-Gómez y Restrepo, 2008: 12). La segunda es la "Modernidad/colonialidad", un binomio que entiende el Estado-Nación como una categoría geopolítica y colonial fundamental para el Sistema-mundo moderno/colonial. En este sentido, indagar por los regímenes de colombianidad requiere del examen de "la lucha por la hegemonía geopolítica del sistema-mundo, lucha estructurada y estructuradora del orden de la modernidad/colonialidad" (p. 12). La tercera es la "Blancura y Hegemonía", lo que nos sitúa, una vez más, sobre la configuración del imaginario cultural desde el cual se construyen hegemonías políticas, como, por ejemplo, la "distinción y definición de las elites nacionales criollas desde la cual éstas articulan las formas de unificación nacional (el mestizaje por ejemplo) y de diferenciación" (p. 12). La cuarta es el "Conocimiento y Gubernamentalidad", esto es, la relación entre ciencia y poder estatal a través de distintos registros: biopolítica (ciencia y poder), corpopolítica (dominio de los cuerpos) y noopolítica (deseos) (p. 13).

A su vez, el universo conceptual de los artículos está mediado por discusiones al interior de los estudios culturales en relación con la genealogía. El primer elemento es el "Capitalismo y Noopolítica". La tesis es que el capitalismo tiende a convertir al mundo en una gran mercancía que precisa de la gestión, el control y el dominio sobre el deseo de los sujetos. Este "mundo de ilusión" (p. 14) ha sido trabajado por Marx, Lukács y Benjamin, entre otros. De esta forma, en las primeras décadas del siglo XX, la subjetividad del "colombiano" fue modulada libidinalmente para ser partícipe de la modernidad. Así, mientras que en la segunda mitad del siglo XIX la mitología de la modernidad estableció un capitalismo imaginario en medio de unas "relaciones sociales de producción (económica y de subjetividades) heredadas de la colonia" (p. 16), no sería

sino hasta la tercera década del siglo XX cuando el "espíritu" moderno se lograría en la práctica. La producción fabril en las grandes ciudades como Bogotá, Medellín y Barranquilla, las redes de ferrocarriles y la promoción de una burguesía nacional –cafetera, en el caso colombiano–, no adquirieron importancia antes de este periodo.

El segundo elemento es "Nación y diferencia". La nación se comprende como una construcción de alteridades externas y jerarquización interna. El dispositivo de relaciones de poder constituyó a las elites gobernantes y a las capas subalternas de la sociedad, lo que dio origen a una colonialidad interna en medio del *thelos* del capitalismo industrial y el orden social de la burguesía (p. 20). El tercer elemento es "Regímenes de poder" o regímenes de la colombianidad que se entienden como tecnologías de subjetivación que operan en la anatomopolítica de los cuerpos, la noopolítica de los deseos, la biopolítica de las poblaciones y la geopolítica de las naciones. Todas ellas atraviesan la "historia de las sociedades moderno/coloniales" (p. 23). El tercer elemento es la "Identidad y diferencia". La identidad, en dimensión plural, está compuesta por prácticas de diferenciación y marcación de un "nosotros" con respecto a "otros" (p. 25). Genera discursos que a su vez producen prácticas de identificación: el sujeto es racializado, nacionalizado, sexuado, etc. Estas prácticas son contingentes, por lo que "antes que entidades fijas e inmutables, las identidades son procesuales, están históricamente situadas" (p. 26). Finalmente, el universo de conceptos lo cierra la "Arqueología y la genealogía". La primera describe el archivo en sus enunciados y visibilidades, regímenes de jurisdicción y técnicas de legitimación que posibilitan los discursos. Es el trabajo de excavar en los archivos, entendidos como el sistema general de la transformación de los enunciados (p. 34). A su vez, la genealogía problematiza las múltiples causalidades, transformaciones y emergencias de eventos o serie de eventos. Tanto la arqueología como la genealogía componen una herramienta metodológica que se "apoyan sobre un supuesto común: escribir la historia sin referir el análisis a la instancia fundadora del sujeto" (Castro, 2011: 171). En este sentido, la arqueo-genealogía analiza el sujeto como una construcción histórica, por lo que toma distancia de los universalismos trascendentales como puntos de partida para nombrarlo.

Esto es, pues, a grandes rasgos, una parte importante del discurso filosófico colombiano en la primera década del siglo XXI. Este campo de reflexión filosófica se entronca con un grupo importante de autores/as y novelas que, en el mismo arco temporal, dirigen sus narrativas ficcionales a la recreación del siglo XIX en Colombia. En el caso concreto de Rafael Baena, nos referimos a novelas históricas que nos llevan a la

posibilidad de observar en ellas una suerte de genealogías literarias de la colombianidad. No obstante, antes de pasar a analizar sus obras, nos detendremos en el panorama de la novela histórica en Colombia, especialmente, en aquella que nos lleva por las formas de violencia política que han atravesado la historia nacional.

3.5. Violencia en la novela histórica contemporánea. ¿Genealogías (literarias) de la colombianidad?

En la reseña titulada "Entre el arte y la violencia", el crítico literario Luis Fernando Afanador (2015) escribe que "hay dos clases de novela histórica: las que crean la ilusión del pasado y las que saben que cualquier intento de revivirlo es una ilusión" (párr. 1). La reseña se enfoca en el libro *Tríptico de la infamia* (2017), de Pablo Montoya, que Afanador ubica en el segundo grupo, pues no "busca recrear con fidelidad lo que sucedió […] sino interrogar al pasado para confrontar el presente" (párr. 1). El mismo Montoya ha expresado que sus novelas toman distancia de las novelas históricas que buscan reproducir arqueológicamente el pasado, es decir, que quieren contar lo que pasó sin modificar ni alterar los hechos. En su escritura, dice, se da licencia para (re)inventar el pasado a través de la imaginación (Montoya, 2014). El escritor santandereano explica el origen de esta idea cuando afirma que "todo pasado es irrecuperable. Lo que se [hace] con la escritura es intentar darle forma a algo que está condenado a la irremediable desaparición" (Montoya, 2015: 9m35s – 10m04s). Sin embargo, el novelista antioqueño no dudaba en decir que su interés por novelar el pasado es mostrar las grietas fundacionales que recorren toda la historia nacional. Tenemos, por una parte, un pasado evanescente que solo puede ser conocido por medio de sus representaciones que, a su vez, se caracterizan por la inexactitud y la fragilidad. Por otra parte, nos encontramos con un pasado que es percibido como presente, como una herencia que "sigue siendo" (Ainsa, 2014: 15). Al igual que Montoya, al observar el panorama actual de la novelística en Colombia nos encontramos con diversos/as autores/as que tienen el mismo interés literario y que participan en el campo literario colombiano[182] (Bourdieu, 1990, 1995; Duarte, 2023; Marín, 2014; Van Der Huck, 2017).

[182] Para Pierre Bourdieu (1990, 1995), el campo literario es un campo de fuerzas que produce y moldea las conductas y lenguajes, esto es, *los hábitus* de quienes participan en él. A diferencia del aparato (Althuser, 1974), en el campo tienen lugar luchas que procuran dirigir y transformar ese campo de fuerzas. De ahí que las producciones culturales sean afectadas por las determinaciones externas que, a su vez, configuran la autonomía relativa del campo. En el caso de la literatura, en el campo confluyen, además de los

Este es el caso de Miguel Torres y su trilogía sobre el 9 de abril de 1948[183]: *El crimen del siglo* (2006), *El incendio de abril* (2012) y *La invención del pasado* (2016). Estas novelas, más allá de recrear el hecho histórico, penetran ficcionalmente en las formas de impunidad que han favorecido la violencia política en el país (Blanco, 2020). Torres manifestó en una entrevista que "a donde no llega la historia, llega la literatura", no para darle una 'Verdad' a aquello despojado de narración, sino para 'inventar el pasado'" (Torres, cit. en Blanco, 2020: 69). Otra trilogía, pero esta vez abocada en narrar la Conquista de la Amazonía, es la de William Ospina con *Ursúa* (2005), *El país de la canela* (2008) y *La serpiente sin ojos* (2012). Al respecto, el autor señala que "esta trilogía también trasluce la violencia contemporánea de Colombia: 'Es la selva de nuestras barbaries de hoy'" (Ospina, 2013). Un corpus con igual propósito es el de Daniel Ferreira y su "pentalogía infame de Colombia": *La balada de los bandoleros baladíes* (2011), *Viaje al interior de una gota de sangre* (2011), *Rebelión de los oficios inútiles* (2014), *El año del sol negro* (2018) y *Recuerdos del río volador* (2022). Las novelas de Ferreira atraviesan las violencias empolvadas del siglo XIX y llegan hasta las ocurridas a finales del siglo XX. Ante la pregunta de por qué escribir sobre la guerra y la violencia, el escritor santandereano responde que: "En un país con millones de desplazados, miles de muertos, miles de secuestrados, no hay forma de esclarecer el origen: cada hecho de violencia produjo otro" (Ferreira, 2023). A su vez, nuestro autor, Rafael Baena, nos entrega una tetralogía de novelas sobre el convulso siglo XIX, con un énfasis narrativo en la tecnología bélica y en las prácticas ensambladoras del proyecto nacional. Las novelas de Baena hacen visible la relación íntima entre los relatos fundadores y las guerras por la nación durante el siglo XIX (Quesada, 2014: 68). Cronotopos[184] como "la guerra" y "la

escritores/as, las casas editoriales, las revistas de crítica y los críticos literarios, los grupos adscritos a instituciones públicas o privadas y, por supuesto, los lectores. Estos actores –que juegan, influyen y modifican los vectores de sentido del campo– definen lo que una sociedad entiende por literatura (Van Der Huck, 2017). Esta empresa "cientificista" se aparta de la comprensión hermenéutica de la literatura como una obra que se nos presenta como indefinible a toda identidad, así como la idea de que es producto de la genialidad e inspiración del autor/a. En el caso colombiano, por ejemplo, algunos ubican la formación del campo en el "Grupo de Barranquilla" (1940-1950), compuesto por escritores como Alfonso Fuenmayor, Álvaro Cepeda Samudio y Gabriel García Márquez, entre otros (Duarte, 2023). Un ejercicio más profundo lo llevó a cabo Paula Andrea Marín en su libro *Novela, autonomía literaria y profesionalización del escritor en Colombia (1926-1970)* (2016). Para la autora, es en la década de los años sesenta cuando se logra la autonomía estética e ideológica del campo literario en Colombia, con autores como Gabriel García Márquez y Alba Lucía Ángel (Van Der Huck, 2017: 125), junto con la Revista cultural *ECO* (1960-1984) (Marín, 2014).

[183] Como ya se ha mencionado, el 9 de abril de 1948 asesinaron, en el centro de Bogotá, al líder liberal Jorge Eliecer Gaitán. Este hecho ha sido catalogado como uno de los eventos que dieron origen al conflicto armado interno.

[184] La categoría de *cronotopo* es empleada por Mijaíl Bajtín en *Teoría y estética de la novela* (1989) para englobar la multiplicidad discursiva y los distintos niveles narrativos de la obra literaria mediante "la

familia" movilizan los ejes discursivos de los textos (Bajtín, 1989) hacia una atmosfera narrativa que no duda en reiterar que la violencia ha sido el relato principal en la invención de la nación.

También encontramos otras novelas que no participan de proyectos tan robustos como los anteriores, pero que no dejan de ser importantes en el propósito de relacionar violencia e historia en Colombia. Aquí encontramos, por ejemplo, *El ruido de las cosas al caer* (2011) y *La forma de las ruinas* (2015), de Juan Gabriel Vásquez. Para el escritor bogotano, "la novela […] es un termómetro del ambiente social, porque en la ficción literaria se filtran las preocupaciones de una sociedad y las preguntas importantes que una sociedad se hace. En el caso de la colombiana, la violencia es una de ellas" (Vásquez, cit. Serralvo, s.f). En este conjunto de autores y novelas podemos ubicar a *La ceiba de la memoria* (2007), de Roberto Burgos Cantor; *La carroza de Bolívar* (2012), de Evelio Rosero; y *Los derrotados* (2012), *Tríptico de la infamia* (2017) y *La sombra de Orión* (2021), de Pablo Montoya. Y para zafarnos de esta lista tan androcéntrica, remitimos a *Leopardo al sol* (1993), de Laura Restrepo; *Amores sin tregua* (2006), de María Cristina Restrepo; y *Afuera crece un mundo* (2017), de Adelaida Fernández Ochoa. Laura Restrepo recoge los efectos corporales y afectivos del narcotráfico en la Guajira durante los años sesenta y ochenta del siglo XX, un territorio que vio llegar el capitalismo y la modernidad de la mano con la bonanza marimbera, primero, y de la cocaína, después. *Amores sin tregua* no alude a violencias explícitas, pero sí recrea la disputa entre liberales y conservadores en Antioquia durante la segunda mitad del siglo XIX. Se trata, como ya lo vimos, de la violencia por la representación de la nación. Por su parte, Fernández Ochoa realiza un ejercicio de experimentación formal brillante, al convertir al personaje de Nay de Gambia, una mujer negra, esclava de María en la novela homónima de Jorge Isaacs (1867) –la novela nacional por excelencia–, en la protagonista de una historia por la libertad y la emancipación. La narración se ubica en una de las guerras de mediados del siglo XIX y que ubica en la trama central a los esclavos que esperan, luego de la guerra, a que se cumpla la promesa de ser libres, dejando en un segundo plano a los amos blancos.

conexión esencial de relaciones temporales y espaciales". De tal manera, preguntarse por los cronotopos es entrar en una comprensión fenomenológica de la novela, esto es, en el mundo de la vida y la existencia cotidiana que trascurre diegéticamente. Este concepto es "casi como una metáfora (casi, pero no del todo) […] que expresa el carácter indisoluble del espacio y el tiempo. El tiempo como la cuarta dimensión del espacio). Entendemos el cronotopo como una categoría de la forma y el contenido en la literatura" (Bajtín, 1989: 237).

No podemos dejar de lado este sesgo de género que rodea a la literatura interesada por revisar y/o confrontar la "Historia" y, concretamente, aquella que se ocupa de hechos violentos. Sin embargo, esta realidad irrebatible que invisibiliza o silencia autorías no masculinas trasciende nuestras posibilidades, por lo que deberá ser atendida en otras investigaciones. La pregunta seguirá vigente: ¿a qué se debe este desequilibrio de género autorial?[185] Ante la imposibilidad de ofrecer una respuesta satisfactoria, queremos recordar la proposición de José Emilio Pacheco, quien señala que "la novela ha sido desde sus orígenes la privatización de la historia" (Montoya, 2009: xiii). Sobre esta sentencia diremos que, según los ejemplos expuestos, en Colombia la novela sobre la historia –y la violencia– ha sido privatizada por el patriarcado. En todo caso, debemos aceptar que este trabajo reproduce este desequilibrio, puesto que Rafael Baena viene a engrosar la lista de autores varones que escriben sobre la historia y la violencia. Ahora bien, dejando de lado la exclusión por generización, vemos que no son pocos los autores/as colombianos/as que, en las últimas décadas (concretamente en lo que llevamos del siglo XXI), han dispuesto su trabajo literario para la recreación del pasado nacional violento. Según Montoya (2009), este interés literario no busca reivindicar el nacionalismo ni tiene la pretensión de exaltar alguna identidad colectiva amenazada u olvidada, sino, al contrario, pone al descubierto la inconsistencia de las narraciones que han configurado la identidad nacional como una estructura cerrada, monolítica y completa.

Esto no significa, como suponía Seymour Menton en la década de los noventa del siglo XX refiriéndose a la novela histórica de América Latina, que ella sea "la moda de un subgénero esencialmente escapista" (Menton, 1993: 51). Tampoco creemos observar que estas novelas puedan encajar cómodamente en el molde de una literatura posnacional (Castany, 2007, Quesada, 2014), puesto que no se entregan a una erosión fulminante de

[185] Expongamos algunos ejemplos que amplifican esta brecha impuesta por la "hipermasculinización" autorial. En *Novela histórica en Colombia. Entre la pompa y el fracaso 1988-2008* (2009), Pablo Montoya analiza 21 novelas históricas de las que solo una tiene autoría femenina. Por su parte, José Eduardo Rueda en "Balance historiográfico de la novela histórica en Colombia" (2016), reseña 76 novelas históricas entre 1959 y el 2014, pero apenas aparecen 6 escritas por mujeres: Elisa Mujica con *La tienda de imágenes* (1988); *La novia oscura* (1999), de Laura Restrepo; *De una vez y para siempre* (2000) y *Amores sin tregua* (2006), de María Cristina Restrepo; *La francesa de Santa Barbara* (2009), de Gloria Peláez y *Una historia tenebrosa* (2014), de Adelina Covo. En cuanto a tesis doctorales, Andrés Ruiz-Olaya, en su trabajo "Discursos del pasado y la identidad. La Novela Histórica sobre la conquista y la colonia en el siglo XXI" (2018), analiza tres novelas escritas por hombres. Igual suerte corre Stephanie Suarez en su tesis doctoral titulada "La memoria contada: el conflicto armado en la literatura colombiana del siglo XXI (2000-2015)" (2019). Allí analiza nueve novelas; todas escritas por hombres. Esta brecha de género ya ha sido ampliamente detallada en lo que se denominó el *boom latinoamericano* (Zawierzeniec, 2015). Sin embargo, la violencia de género a nivel literario trasciende un momento o periodo, y se ubica como un elemento constitutivo de la modernidad/colonialidad, mostrando la relación entre cultura letrada y patriado (Amaro, 2019: Valcke, 2020).

los marcos nacionales en favor de un cosmopolitismo que "promueva una soberanía posmoderna" (Adsuar, 2007: 198). Esto no significa que la crítica a la pretendida homogeneidad cultural pase desapercibida, puesto que es, precisamente, este horizonte identitario –al menos la mayoría de las autorías– el que problematizan las novelas. Habría posnacionalismo en el sentido de que las novelas, de forma "consciente o inconsciente, [se valen] de descripciones o construcciones identitarias más adecuadas a la irreductible complejidad del mundo y de las personas que lo habitan" (Castany, 2007: 166). En este sentido, los protagonistas de las novelas se desmarcan de toda aura heroica hasta deslocalizarse del mundo, lo que podemos relacionar con la construcción de personajes catalogados, desubicados o desarraigados (p. 218), los más frecuentes de la literatura posnacional. Si ya desde Lukács (1975) y Goldmann (1975) el héroe es un sujeto en conflicto con su mundo, aquí nos referimos a un tipo de desorientación que hace explotar toda fijación o seguridad identitaria, empezando por la nacional. El caso más relevante sería, por ejemplo, el de Juan Roa Sierra, el protagonista de *El crimen del siglo*. Atravesado por una "fragilidad ontológica" (Blanco, 2020: 74), el desmoronamiento sobre su propia identidad trasluce hacia todo el cuerpo social. Opacidades, silencios y vacíos configuran un entramado de relaciones que, además de impedir resolver el crimen de Gaitán, configuran un *ethos* colectivo. Estos cuerpos diegéticos redefinen categorías como la ciudadanía a partir de, por ejemplo, la inclusión de corporalidades/subjetividades hibridas, monstruosas, raras y/o subalternas. El caso de Nay en *Afuera crece un mundo* es claro, ya que mientras la guerra entre liberales y conservadores[186] se decide en el salón lujoso de la hacienda, ella va fraguando su fuga en los establos, la cocina y el patio trasero. Aunque los generales blancos ofrecen la libertad para los negros que se unan al ejército, ella sabe, por experiencia propia, que libertad y ley no son compatibles, puesto que "la libertad con apoyo de leyes también es una libertad de estrechos límites y ningún alcance" (Fernández, 2017: 49).

Otra opción para agrupar las novelas mencionadas sería la llamada "literatura antipatriótica" (Castany, 2012), una narrativa que se forjó en los intramuros de Europa luego de la Segunda Guerra Mundial, al poner "en evidencia el potencial destructor del nacionalismo" (p. 7). Su exponente más prominente, según el escritor catalán Bernat

[186] La guerra que sirve de telón de fondo a la novela es la de *Los Supremos* (1839-1842), denominación de los caudillos del sur que se levantaron contra el gobierno central cuando este ordenó el cierre de varios conventos para convertirlos en escuelas públicas. El motivo religioso se confunde con la disputa entre las elites regionales y el Estado central.

Castany, es el austriaco Thomas Bernhard. Sin embargo, Castany reconoce que estos límites espacio temporales son reducidos y no dan cuenta de un tipo de literatura que va a enfilar sus palabras para mostrar la violencia que rodea a todo patriotismo. Esta operación expositiva de carácter antinacionalista la encontramos, entre otros casos, en Emile Zola y su rechazo a la guerra francoprusiana de 1870. La denuncia de la violencia en nombre del patriotismo llegaría a su clímax con la participación de Zola en el "caso Dreyfus"[187] y con la publicación de la carta *Yo acuso* (1898), cuyas palabras finales son elocuentes: "Solo anhelo una cosa, y es que se haga la luz en nombre de la humanidad que tanto ha sufrido y que tiene derecho a la felicidad" (Zola, 2014: 126). De ahí que las novelas antipatrióticas tengan como lenguaje común el rechazo a la guerra, pues ésta siempre va precedida de "la exaltación patriótica" (Castany, 2012: 2). Algunas novelas sobre este sentimiento antibélico son *El mundo de ayer* (1942/2023), de Stefan Zweig, en la que se anuncia que antes de la Gran Guerra se fue produciendo un entusiasmo patriótico que desembocó en el desfile de cientos de miles de jóvenes reclutas abandonando Viena. Sobre el desgarramiento corporal que produjo esta guerra trata *Sin novedad en el frente* (1929), de Erich Maria Remarque. Desde Twain, pasando por Musil y Kafka, en realidad estas novelas cumplen con la cualidad desnaturalizadora y rebelde señalada hace tiempo por Camus, Kundera y Sábato, entre otros (Castillo, 2001).

Sin embargo, podemos arriesgarnos a afirmar que el hastío por la guerra es una de las características de la novelística de autores que han escogido, profunda insistencia, la narración de las guerras colombianas. Este es el caso de Rafael Baena y Daniel Ferreira. En *El año del sol negro* (2018), Ferreira escribe una telúrica epopeya del abatimiento que produce la guerra. Tomando como referente la Guerra de los Mil Días (1899-1902), la novela va contando las múltiples desposesiones a las que debe ceñirse un guerrero; uno de a pie y descamisado, por supuesto, como son la inmensa mayoría de los que ponen el pellejo en todas las guerras. "Será mejor que no piense. Que no haya recuerdos" (2018: 40), le dice un guerrero a otro, dejando claro que para que haya guerra debe irse el pasado. El cuerpo de los soldados que van a la guerra son ya cuerpos que empiezan a descomponerse, con "las caras ajadas por el desgarbo y la trashumancia, pieles renegridas de sol o teñidas de azul con tinta de majagua" (p. 115). No obstante, tomamos distancia de la idea de ver a Baena o Ferreira como exponentes de una literatura antipatriótica,

[187] En 1894, el del capitán judío alsaciano Alfred Dreyfus fue acusado injustamente de espionaje y traición. A través de múltiples artículos de prensa, Zola denunció el manejo turbio del caso por parte de la cúpula militar francesa que, aupada por un régimen político abiertamente antisemita, pretendía condenar a Dreyfus.

mucho menos si es una de corte nihilista, decadente y quejambrosa como la que Castany (2007) ve en Fernando Vallejo. El autor de *La virgen de los sicarios* es rotulado por el investigador catalán como un escritor encerrado en el recoveco existencial de un "malditismo identitario" (p. 307).

Por otra parte, y poniendo el foco en Baena, Ferreira, Montoya y Torres, exponentes de proyectos literarios de ficción histórica que atraviesan el siglo XIX y XX, asistimos a una especie de desterritorialización que no tiene lugar en el espacio sino en el tiempo. Sus novelas nos ponen sobre unas fronteras que no aparecen como materialidades físicas sobre las que se deslizan y (des)localizan los cuerpos, sino como coordenadas históricas elegidas para, según señalamos al comienzo de este apartado, comprender su presente. Así, lo que aparentemente puede verse como una actitud de huida –hacia el pasado– puede ser entendida como un movimiento de *reterritorialización* (Quesada, 2014: 80). En todo caso, es necesario no perder de vista que toda frontera (temporal o espacial) es un conjunto de relaciones culturales que se caracterizan por su movilidad, tensión y flexibilidad. Hablar de fronteras móviles "vincula territorialización y tiempo de la historia, de la misma manera que el concepto de cartografías reconoce el tránsito de la historia a la espacialidad representativa" (Acosta y Viviescas, 2020: 17). Al respecto, Juan Gabriel Vásquez ha caracterizado sus novelas como un rechazo "a las obligaciones territorialistas que nos suelen proponer las miopías del nacionalismo" (Vásquez, cit. en Quesada, 2014: 79). La corrección de esta miopía tendría solución mediante un movimiento de alejamiento, de extrañamiento con el presente a través de un acercamiento al pasado. *En el ruido de las cosas al caer*, Antonio Yammara cruza ambas fronteras y en un mismo viaje se va, lejos de su familia y al pasado. Cuando su esposa, desde el otro lado del teléfono, le pregunta "¿Qué está pasando, qué quieres conseguir?", el responde: "No sé qué quiero" (p. 133). No es casual que el nombre de uno de los capítulos de la novela sea "Somos todos escapados", para indicar esta deslocalización identitaria en el tiempo y el espacio que también remite a la misma entidad nacional.

Ahora bien, esta condición errante no es una posibilidad de apertura como lo podría sugerir la figura del radicante (Bourriaud, 2009) y su idea de un movimiento cambiante pero que va dejando raíces a su paso. En vez de esto, lo que ha acontecido en la historia colombiana es la ruptura de todo pasaje comunicativo y del espacio del *entre* que podría ofrecer nuevas maneras de relacionarnos con la historia y con los demás. No podemos dejar de pensar en que este es el resultado de múltiples violencias, primero coloniales, y luego, heredadas de la colonia. Esta situación es la que lleva a Jesús Martín

Barbero (2001) a señalar que en Colombia existe un mito fundacional, pero no existe un "relato nacional […] un relato que posibilite a los colombianos de todas las clases, razas, etnias y regiones, ubicar sus experiencias cotidianas en una mínima trama compartida de duelos y logros" (p. 2). ¿Qué sugiere Martín Barbero con esto? A primera vista, pareciera que denota una actitud nostálgica ante la inexistencia de una "auténtica" comunidad imaginada, una nación moderna en todos sus cabales. Sin embargo, el teórico de la comunicación se refiere a la violencia estructural sobre la que se edificó el Estado-nación en Colombia, esto es, la eliminación de la diferencia, o mejor, su afirmación "únicamente en su irreductible y negativa alteridad" (p. 3). Como ya lo vimos con Cristina Rojas, se trata de mitos fundacionales que excluyeron a las mayorías bajo la teleología del anhelo civilizatorio. Hablamos de nuevo de la violencia de la representación, que "cimentó, hasta bien entrado el siglo XX, una concepción del mestizaje como proceso de blanqueamiento de las razas inferiores, puesto que civilizar esas razas significaba que los negros dejaran de ser negros y los indígenas dejaran de ser indígenas" (p. 3).

De hecho, Martín Barbero es quien escribe el prólogo del libro de Cristina Rojas donde esboza, a su juicio, la necesidad de que, desde la cultura, se realice un "proyecto de reescritura plural de la historia nacional" (Martín Barbero en Prólogo a Rojas, 2001: 12). Aquí radica la alternativa que ofrece: develar –simbólica y metafóricamente– el deseo que subyace a la jerarquización racial, epistémica y de género en la sedimentación de los patrones identitarios. Poner sobre la mesa la colonialidad constitutiva al proceso de nacionalización. Si los mitos fundacionales están imbuidos de modernidad/colonialidad y han sido compuestos por significados provenientes de la imaginación –la comunidad que se imagina–, será, a través de ella, que podrán emerger "nuevos patrones colectivos de disenso, de desafección y cuestionamiento de los patrones impuestos a la vida cotidiana y a través de la cual vemos emerger formas sociales nuevas, no predatorias como las del capital, formas constructoras de nuevas convivencias humanas" (Appadurai, cit. en Martín Barbero, 2001: 8). Y en un guiño al cuerpo vocal propuesto por Adriana Cavarero, nos dice que este nuevo imaginario cultural tiene que ver con una identidad:

> […] mucho menos con mismidades y esencias y mucho más con narraciones, con relatos, para lo cual la polisemia en castellano del verbo contar es largamente significativa. Contar significa tanto narrar historias como ser tenidos en cuenta por los otros lo que significa que para ser reconocidos necesitamos contar nuestro relato, pues no existe identidad sin

> narración ya que ésta no es sólo expresiva sino constitutiva de lo que somos. (Martín Barbero, 2001: 11)

Aquí observamos, estirando las tesis del autor, una propuesta que podría colindar con lo decolonial. Por una parte, reconoce que las identidades ni son fijas o inmutables ni están aisladas, sino que conviven con la multiplicidad, la contradicción y la heterogeneidad, lo que lleva a desvirtuar todo discurso hegemónico que apele a la universalidad. De otra parte, el campo literario al que nos hemos referido, al intentar comprender desde la literatura la violencia de su tiempo acudiendo a recrear pasados –igual o más violentos–, realiza una pesquisa por los dispositivos que han configurado la nacionalidad, por los hilos que han movilizado la identidad nacional. Este ejercicio crítico es el que nos permite hablar de un campo cultural que se interesa por hacer genealogías literarias de la colombianidad. Nos referimos a novelas que pretenden "hallar las claves necesarias [del violento presente] en el pasado de la violenta Conquista, de la reprimida Colonia y del fragoso siglo XIX, para comprender, al menos desde la ficción literaria, la permanente crisis política y social [del] país durante los últimos años" (Montoya, 2009: x). Esta dialéctica del tiempo, en donde pasado y presente confluyen para superponerse e interpelarse, nos lleva a sugerir que, según las autorías expuestas, tanto el pasado como el presente son figuras temporales abiertas, inacabadas e impredecibles.

3.6. Las novelas de Rafael Baena como "genealogías literarias". Guerra, nación y colonialidad en el siglo XIX

Rafael Baena (1956-2015) fue fotógrafo, periodista y novelista tardío, puesto que a los 51 años publicó su primera novela. A lo largo de ocho años escribió una tetralogía sobre el nebuloso siglo XIX colombiano, cuyo hilo conductor son las incesantes guerras y conflictos bélicos como hábitos políticos para ensamblar la república. Esas novelas son *Tanta sangre vista* (2007); *¡Vuelvan caras, carajo!* (2009); *La bala vendida* (2011) y *La guerra perdida del indio Lorenzo* (2015)[188]. Falleció en Bogotá en el 2015, luego de una larga lucha contra un peso que se fue adueñando de su pecho hasta dejarlo sin aire,

[188] Además de las novelas mencionadas, también es autor de las novelas *Samaria Films XXX* (2010), *Siempre fue ahora o nunca* (2014), de la novela póstuma con alto contenido autoficcional *Memoria de derrotas* (2017) y del ensayo *Ciertas personas de cuatro patas* (2014), un texto de admiración dedicado a los caballos, sus amigos incondicionales.

después de los incontables cigarrillos "Pielroja"[189] que quemó durante su vida. Se inició en el oficio periodístico como una condición impuesta en el campo cultural para quien deseaba dedicarse a la escritura de ficción, pues en las décadas de los ochenta el ineludible espectro garciamarquiano sugería que el periodismo era un peldaño obligatorio para aprender las destrezas del lenguaje literario. De hecho, particularmente en el caso colombiano, García Márquez ha jugado un papel inspirador para entablar una relación orgánica entre el oficio periodístico y la literatura (Serrano, 2014: 34).

Apasionado por la fotografía, se lanzó a la vida acompañado de su cámara durante más de 30 años dedicados al periodismo. Ya inmerso en el mundo de la información –que no es lo mismo que el del periodismo–, Baena fue aplazando silenciosamente el sueño de ser escritor, pues la reportería y las salas de redacción terminaron cubriéndolo de fascinación. En la década de los ochenta del siglo XX, los temas de la guerra y el orden público fueron su escuela de vida, llevándolo a cubrir los conflictos bélicos de Centroamérica, que estaban en boga, y, por supuesto, por el interminable conflicto armado colombiano. Con veintitantos años, durante sus años de iniciación, prefería el periodismo que hace sudar y el que produce que el reportero tiemble de miedo, en un claro reproche al periodista de escritorio. El oficio periodístico que atrajo en un principio a Baena era el que le hacía sentir "el olor a pólvora", en un claro gesto de admiración por Robert Capa y Ryszard Kapuściński (Baena, cit. en Almeyda, 2008: 34).

Sin embargo, una mirada retrospectiva le haría ver esa actitud temeraria de pensar que el periodismo con muertos es más importante que aquel que trata temas de creatividad o ciencia, como un gesto de ingenuidad producido por la curiosidad. De hecho, con el tiempo, a la par que se agudizaba su experiencia periodística, Baena fue engendrando "una especie de hastío a todo lo que fuera uniformes y armas y todo lo que al principio me seducía, terminó por convertirse en algo desagradable para mí, con lo cual prefería no estar en contacto" (Baena, 2014a: 1m18s – 1m39s)[190]. Este cambio de pensamiento respecto a las guerras y sus justificaciones se produjo, entre otras cosas, por su cercanía a los que llamaba "señores de la guerra", ya fueran generales del ejército, paramilitares o

[189] En octubre del 2004, al cumplirse ochenta años de la marca de cigarrillos "Pielroja", Rafael Baena escribió en la revista *Credencial*, la crónica "…Y el indio ahí", en la que leemos el siguiente fragmento emparentado con una declaración de afecto incondicional: "Aun hoy, ochenta años después de su aparición en el mercado, existen los fieles amantes del 'rompepecho', llamado así porque quien haya fumado un Pielroja conoce que la sensación del humo invadiendo los pulmones se asemeja a la producida por las garras de un gato que se niega a dejarse resbalar por la garganta del fumador" (Baena, 2004: 62).

[190] Las citas de Rafael Baena que presentamos se han extraído de dos entrevistas (agosto de 2010 y febrero de 2014a) y de un coloquio sobre narrativa colombiana contemporánea realizado en la Universidad Nacional de Colombia en Bogotá (abril de 2014b).

subversivos. Aunque se ubicaran en los extremos del espectro ideológico y sus motivaciones –políticas o económicas– fueran diametralmente distintas, las *prácticas bélicas*, el *hábitus cruel* (en el sentido de quien se recrea con la sangre) y, general, la postura verticalizada y la voluntad de dominio de actores armados, eran las mismas. El rechazo de Baena a la guerra y sus uniformes se tradujo, por tanto, en una actitud desesperanzadora y desencantada. Esta visión sosegada elaborada a lo largo del tiempo que convierte a todo guerrero en un cómplice de la falsedad nos remite, en cierto modo, a *Maqroll el Gaviero*, el mítico personaje de las novelas de Álvaro Mutis. *Maqroll* "no considera que hay hombres buenos y hombres malos, él piensa que cada hombre adentro tiene una parte, una capacidad virtual de maldad y otra de bondad" (Mutis, 1997: 12). Ahora bien, la incomodidad de Baena se enfoca en la madeja argumentativa, pero vacía, que alienta y justifica las motivaciones bélicas de cualquier bando:

> Los señores de la guerra son los señores de la guerra, los extremos del anillo se tocan, la serpiente se muerde la cola, llámalo como quieras. De pronto es una visión un poco cínica, pero es la visión de un reportero cansado. (Baena, 2014a: 1m55s – 2m14s)[191]

Esta desconfianza y cansancio frente a la repetición de las mismas palabras y discursos quedará plasmada en sus novelas a través de una narrativa cargada de ironía y desacralización de las figuras monumentales (hombres blancos, criollos e ilustrados) llamadas próceres. En sus palabras, a aquellos personajes es mejor "no pararles tantas bolas, ya tienen estatuas y todo, que no jodan más, sí, es que por tanto caudillismo es que estamos tan jodidos". En su escritura ficcional de la violencia toma como preferencia hablar de "la gente que va a la guerra, gente que en últimas, si pudiera escoger, no iría; es gente como uno" (Baena, 2010: 5m25s – 6m02s). Esta es una característica de la novela posnacional y una de las formas de ampliar los límites del arte político (Rancière, 2005). Se trata de un movimiento que no desecha del todo el relato nacional, pero que propone un cambio radical de perspectiva y la modificación del lugar de observación (del pasado). Baena, a pesar de escribir ficciones históricas que se ubican en la matriz republicana

[191] Este desencanto frente a las justificaciones bélicas será reiterado en el coloquio realizado en la Universidad Nacional de Colombia en Bogotá, cuando Baena afirma que: "Entonces entra uno a un grupito de gente que se viste de caqui y que va y viene y corre, y empieza a entrevistar a uniformados de rodas las pelambres: con melena, sin melena, con escudo, sin escudo, con bandera, sin bandera. Y, finalmente, cuando pasan los años, empieza uno a darse cuenta de que ese sonsonete militar es igual, es igual. Y no importa. […] Uno puede estar tomando las notas y está hablando con Carlos Castaño y, de repente, lo que está oyendo es a Jojoy. ¿Sí me explico? Es una vaina, de verdad sin sesgos ideológicos, pero es eso, es lo que siente un reportero cansado de oír la misma porquería" (Baena, 2014b: 18m00s – 18m57s).

decimonónica, no se interesa por el Estado y su relato fundacional, ni por defender alguna identidad nacional, ni mucho menos por la creación abstracta y patriarcal de la patria. Su puño y letra se refiere a lo que sostiene y subyace a estos conceptos saturados de contenido, pero vacíos de sentido. En ese trayecto se encuentran, entre otros ejes narrativos, familias que sufren la guerra, lo que nos pone en diálogo con *Delirio* (2004), de Laura Restrepo y, como no habría de faltar, con *Cien años de soledad* (1967), de Gabriel García Márquez, por citar algunos ejemplos. El *locus* de enunciación de nuestro autor baja del pedestal a los héroes para develar sus vacíos, contradicciones y manipulaciones que contienen sus legados. Este ejercicio se ve con claridad en *Adiós a los próceres* (2016), de Pablo Montoya, en donde se presentan veintitrés biografías apócrifas de los llamados héroes y heroínas de la patria. Inspirado en Voltaire, Montoya inicia el prólogo de libro diciendo que "no fue ésta una época sabia y penetrada por la transparencia. La invadieron, al contrario, la torpeza, el delirio, el equívoco y una gama variopinta de valentías" (p. 9).

Esta comprensión de la violencia en Colombia y de sus protagonistas va enlazada a su comprensión de la historia. De la misma manera que se produce un juego de espejos entre ejércitos y generales aparentemente opuestos, en su análisis del pasado, el escritor se encuentra con un juego de repeticiones. En suma, así se hable de una misma guerra que no ha cesado desde la independencia, o de múltiples conflictos bélicos que van apareciendo a lo largo de los años. La práctica narrativa de Baena le dice permanentemente al lector que lo que sucede en el país no es tan nuevo. "Mire que las raíces de nuestros conflictos vienen de muy atrás […] esto ha sido una serie de conflictos que nunca se han terminado de resolver; siempre un conflicto arranca con las cuentas pendientes del anterior, entonces esa es gran tragedia colombiana" (Baena, 2014a: 4m24s – 5m 00s). Esta será, precisamente, una característica de sus novelas, por lo que todas ellas se cierran anunciando un nuevo conflicto, o la permanencia del mismo. En este sentido, el uso de anacronías se convierte en una técnica narrativa con un indudable potencial crítico que, al tiempo que deslocaliza al lector, propone un ejercicio de observación simultáneo entre el pasado y el presente como temporalidades que se superponen y permean entre sí (Montoya, 2009: xii). Como vemos, la relación que establece Rafael Baena con la violencia y con la historia tiene un fuerte gesto benjaminiano: de alguna manera el autor sugiere que somos hijos del ángel de la historia, un producto de las ruinas y contingencias provocadas por el huracán del progreso que no

ha cesado de arrastrar consigo las utopías que pretendían redimirnos (Benjamin, 2010: 24).

El tema de las anacronías y la distorsión temporal como propuesta narrativa nos dirige a la comprensión del presente que tenía Baena[192]. De entrada, la actualidad vivida por el autor se traducía en la interpelación de una realidad –cargada de violencia política– que mostraba una Colombia gobernada como si fuera "un paraíso paramilitar"[193] (Baena, 2014b). Esta realidad inoculó en la voluntad de Baena un deseo de escribir sobre ese presente vital y que tomó la forma de "un clavo caliente". Este clavo ardiente que se pega en la piel y no se puede soltar es, en últimas, la simple necesidad de escribir. Por ello, no hay motivaciones trascendentales ni intenciones de ningún tipo, escribía "porque le da la gana, porque lo necesita, después todo lo demás son añadidos, son *güevonadas*, son justificaciones bobas. Uno escribe es porque lo necesita" (Baena, 2010: 7m59s – 9m45s). Su necesidad estaba mediada por el afán, por la prisa de quien se muere lentamente, de quien sabe que está muriendo y no quiere irse sin antes terminar sus libros. La escritora Margarita Posada alguna vez se refirió a la pasión y la entrega del escribir como un intento por "suplantar al mismo escritor a punta de teclear, hasta encontrar la voz de quien intenta suplantar". Rafael Baena se diluyó en sus novelas y desapareció en cuerpo para quedarse en la escritura. No obstante, la alteración provocada por la turbulenta y violenta realidad se irradió, como un virus contagioso, sobre su círculo familiar íntimo: sus hijos. Aquí aparece una segunda causa que llevó al periodista a devenir escritor de ficción histórica. Nos hallamos con una función pedagógica que buscaba "ilustrar", en el doble significado de aclarar un tema con palabras o imágenes y el de instruir o dar forma al entendimiento, de manera amable y amena sobre el origen de las violencias en Colombia.

> Mis hijas y mi hijo me preguntaban: ¿Por qué? ¿Por qué esto que estamos viviendo? ¿Por qué esto que estamos viendo? Y yo me sentía como obligado a responder, pero no tenía cómo explicarles, y que no sonara… pues que no les quitara las ganas de vivir. Entonces pensé, pues contarlo desde la literatura. Y entonces me puse a investigar sobre las raíces de nuestras violencias, de todas nuestras violencias en Colombia. Y pues ese flashback que unos hacen llegar hasta el 9 de abril [de 1948] y otros hasta la Guerra de los Mil Días [1899-1902], a mí se me fue hasta la independencia, y donde me hubiera descuidado me lleva hasta la colonia. (Baena, 2014a: 2m23s – 3m04s)

[192] Debemos aclarar que el recurso narrativo de las anacronías, aunque puede rastrearse en el conjunto de las novelas, se ve con fuerza y claridad en su primera novela *Tanta sangre vista* (2007), que es de la que nos ocuparemos con detalle en este capítulo.
[193] Referencia inequívoca a los gobiernos de Álvaro Uribe Vélez (2002-2006 y 2006-2010).

Esta relación conflictiva y orgánica con el presente nos lleva a la posibilidad de observar en las novelas históricas de Baena una suerte de genealogías literarias de la colombianidad. Se trataría de una práctica discursiva que tendría en común con el proyecto filosófico genealógico, que ya abordamos en el anterior apartado, la codificación del presente a partir de escudriñar en las articulaciones del saber y el poder que produjeron las narrativas del pasado. Para tal fin, encontramos tres elementos que nos permiten establecer este arriesgado diálogo. Primero, la sugestiva relación entre la ficción histórica con el pasado y las significaciones del tiempo narrado. En este punto nos apoyamos en la fenomenología sobre el tema expuesta por Paul Ricœur en *Tiempo y narración* (1995a, 1995b). En segundo lugar, nos acercamos a la posibilidad desnaturalizadora del presente que subyace en estas novelas históricas, lo que nos lleva a ver en ellas una puerta hacia una ontología de nuestro presente (Blanco, 2020). Este asunto lo planteamos a partir de la insistencia del autor de leer sus novelas con la atención puesta en el presente. En tercer lugar, encontramos en la reiteración de las guerras narradas en las novelas de Rafael Baena una lectura de aquello que la genealogía llama "prácticas localizadas" (Castro-Gómez, 2011).

Sobre el primer punto, las novelas o ficciones históricas de Rafael Baena, como la generalidad de obras literarias que se ubican en este subgénero narrativo, son asiduas residentes de dos tiempos: el de los hechos narrados y el del tiempo en que se escribe (Zuleta, 2014: 188). Esto quiere decir que, aunque estén localizadas en un espacio-tiempo pretérito, su matriz de sentido permanece sujeta a la realidad vigente. Ahora bien, esta condición "anfibia" de las novelas históricas no tiene un propósito científico o demostrativo, aunque aceptemos que la ficción y la historia se entrecruzan y profanan mutuamente para refigurar el tiempo humano[194] (Ricœur, 1995b: 901). En cuanto al relato de ficción, la práctica profanadora sobre el relato histórico, la capacidad metafórica del lenguaje y el desdoblamiento de la realidad permitirían, en un registro imaginativo, *ir*, no tanto hacia los regímenes de verdad que sostienen determinados acontecimientos, como hacia la posibilidad de percibir simbólicamente "las redes que entretejen las distintas prácticas discursivas y sus puntos de articulación" (Escobar, 2004: 254). El "haber-sido" propuesto por la ficción delinea un espacio vacío que escapa a toda comprobación u

[194] La categoría de "tiempo humano" nos dirige a las producciones culturales de significados, símbolos y lenguajes. "De estos intercambios íntimos entre formalización histórica del relato de ficción y formalización de ficción del relato histórico, nace lo que se llama el tiempo humano, que no es más que el tiempo narrado" (Ricœur, 1995b: 780).

observación, puesto que la capacidad interpretativa privilegia la solución/problematización estética (Padilla, 2017: 55) sobre la mimesis con el hecho social.

De otra parte, no creemos necesario insistir demasiado en que, al ser revisitado desde distintos momentos, el pasado adquiere múltiples formas y texturas, ya que es el observador el que le otorga sentido y significado. Lo relevante aquí es que el presente deja de ser visto como una estructura sólida, clausurada y estática, para ser comprendido como una figura frágil y vulnerable. De inevitable realidad deviene, por tanto, en una sutil posibilidad. Nos referimos a una perspectiva desnaturalizadora que rechaza un estatuto ontológico esencialista de la realidad –pretérita y presente–. Esta es una característica de la genealogía de Nietzsche, manifiesta en *La genealogía de la moral* (1887/1997) y en su radical propuesta nihilista plasmada en *La voluntad de poder* (1906/2000), de que "más que hechos, [se trata de] interpretaciones. No conocemos ningún hecho en sí, y parece absurdo pretenderlo" (p. 337). "Desnaturalizar" es negar alguna esencia o propiedad trascendental de aquello que se desea analizar. Tanto el pasado como el presente no son comprendidos como el resultado inevitable del *thelos* de la historia, sino como segmentos contingentes, difusos, arbitrarios y finitos, producidos por la turbulencia de fuerzas históricas. A este ejercicio crítico Foucault (1991) lo llama una "ontología crítica de nuestro presente". Como son temporalidades inestables, contingentes y provisionales, son susceptibles de ser redireccionadas (Foucault, 1979: 7-29). La ontología crítica es una operación política que se caracteriza por asumir una actitud escéptica sobre la inevitabilidad de lo real. Es una forma de subjetivación política que abre la "posibilidad de constituirnos a nosotros mismos como sujetos de nuestras acciones" (Martínez, 2010: 17). La ontología crítica germina con la pregunta del sujeto por *su* presente: ¿Por qué soy lo que soy, y no soy de otra forma? Dicha interpelación ofrece un camino a la subjetividad para salir de sí y comprenderse en una matriz de sentido más amplia, lo que pluraliza el cuestionamiento: ¿Por qué somos lo que somos? O ¿Qué ha hecho que seamos aquello que somos y no otros? (Blanco, 2020: 67)[195].

Ahora bien, la idea de leer las novelas históricas como ejercicios genealógicos guarda consigo el propósito de visibilizar las redes de saber/poder que, a nivel narrativo,

[195] Este párrafo es una adaptación de un trabajo previo publicado: Blanco, Jorge Enrique (2020). Silencios y repeticiones de la violencia en Colombia. La novela histórica como ontología crítica del presente. *Catedral Tomada: Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, *8*(15), 62-91. Recuperado de: https://catedraltomada.pitt.edu/ojs/catedraltomada/article/view/472

configuran la relación modernidad/colonialidad. Como hemos advertido en este capítulo, la comprensión de la violencia política en Colombia desde una lectura genealógica en clave decolonial permitirá identificar en las prácticas concretas y encarnadas de violencia que llegan hasta la actualidad la presencia de múltiples herencias coloniales (ver capítulo 2). Esta ruta metodológica es aún más relevante cuando el texto literario, en tanto representación estética de la violencia, hace un viaje hacia la constitución misma de la identidad nacional, es decir, cuando indaga por los regímenes de nacionalización. Las técnicas de racialización y generización en el ordenamiento social de la nación, las claves culturales dispuestas por la elite criolla para cumplir el anhelo civilizatorio y las formas de subjetivación del ciudadano moderno son, entre otros temas, las estrategias biopolíticas que queremos identificar en estas novelas. A continuación presentaremos los ejes temáticos y las técnicas narrativas que, con historias propias y estilos distintos, confluyen en todas las novelas. Posteriormente haremos una exposición sucinta de cada novela, destacando las formas de representación de la violencia.

En primer lugar, la guerra en su expresión más cruda y simple aflora como eje temático conductor de todas las historias. En tanto práctica concreta, la guerra sume la función de cronotopo novelesco esencial en la obra de Rafael Baena, al cumplir con la condensación del tiempo y la intensificación del espacio, tal como señala Bajtín (1989: 238). Sin embargo, no hablamos solamente de estar ante un conjunto de narraciones sobre cuerpos ensangrentados o muertos, sino de significar el desenvolvimiento dramático de las acciones bélicas como un lenguaje político que encierra metáforas, imaginarios y retóricas que han delineado los patrones identitarios de la nación. Esta trama de significados es llamada por María Teresa Uribe de Hincapié (1991) *animus belli*, es decir, la permanencia de un estado de guerra manifiesto que reguló, durante todo el siglo XIX, el horizonte de acción política. Las justificaciones morales de la guerra asumieron el papel de una práctica discursiva en disputa por el dominio del relato nacional (Uribe de Hincapié, 2003: 29-30). Para la autora, el *animus belli* permite describir los itinerarios de las distintas guerras por la nación, es decir, por el sentido y significado del proyecto nacional (Rojas, 2001). Las primeras fueron las guerras de independencia lideradas por los criollos y alentadas por sus intereses, las cuales constituyen el acto político fundador por excelencia (Uribe de Hincapíe, 1991: 12). La novela *¡Vuelvan caras, carajo!* aborda este tema desde las travesías de la caballería del ejército libertador y las peripecias del coronel negro hijo de esclavos, Juan José Rondón. Luego vendrían las guerras por el "orden institucional" (p. 16), análogas a las guerras por el régimen de representación que

ya vimos con Cristina Rojas (2001). Acaecidas desde los años treinta del siglo XIX hasta los primeros años del siglo XX, los protagonistas ya no son los primeros criollos ilustrados que buscan deshacerse de las trabas peninsulares, sino la elite de los partidos políticos (liberal y conservador) que disputan el control sobre los principios legitimadores del poder y el camino para alcanzar la civilización. Estas son guerras públicas que se libran tanto en la prensa y en los debates parlamentarios, como en el campo de batalla; por tanto, son guerras de elites, entre ciudadanos[196] –como lo anotaba Andrés Bello–, esto es, entre caballeros ilustres, adinerados, cristianos y letrados. Sobre estas guerras versa *Tanta sangre vista, La bala vendida* y *La guerra perdida del indio Lorenzo.*

El segundo elemento narrativo es la familia y la manera en que participan en el contexto bélico. Siguiendo a Bajtín (2003), la familia se presenta como un entramado polifónico desde el que se desprende el ensamblaje argumental de las novelas. En este sentido, los personajes pertenecientes a las familias –que son los protagonistas de las historias– actúan como una "pluralidad de voces y conciencias independientes e inconfundibles" (p. 16). Estas voces protagónicas se caracterizan, en su generalidad, por rechazar las determinaciones de un mundo que se presenta como objetivo e irrebasable para posicionar "sus conciencias autónomas con sus mundos correspondientes" (p. 15). Estas voces narrativas que se enlazan y superponen nos muestran una expresión dinámica de focalizaciones internas y externas, es decir, la manifestación permanente de puntos de vista que varían (Genette, 1989: 245-251). La familia Arce en *Tanta sangre vista* y los Orduz en *La bala vendida* y *La guerra perdida del indio Lorenzo* expresan, además de un núcleo social lleno de contradicciones y dramas, la prefiguración del cuerpo nacional. La unidad filial es el lugar que disemina la narración con sus sueños, frustraciones y desencuentros, que aquí leemos como la representación micropolítica de la nación. Se trata de familias liberales ubicadas en un lugar de privilegio en la clasificación social de la población, esto es, blancas, poseedoras de tierras, letradas y con influencia política. ¿Esto significa que las novelas toman partido a favor de la causa liberal o por las ideas

[196] Como hemos indicado en apartados previos, la ciudadanía estaba restringida a ciertos cuerpos ubicados en lugares privilegiados en el ordenamiento social. Por ejemplo, la Constitución de 1843 de la "República de la Nueva Granada", en su artículo 9º, otorgaba la ciudadanía a "los granadinos varones que reúnan las cualidades siguientes: 1) Haber cumplido la edad de veintiún años; 2) Ser dueño de bienes raíces situados en la Nueva Granada que alcancen al valor libre de trescientos pesos o tener una renta anual de ciento cincuenta pesos; y pagar las contribuciones directas establecidas por la ley, correspondientes a dichos bienes o renta; 3) Saber leer y escribir; pero esta cualidad sólo se exigirá en los que, desde primero de enero de mil ochocientos cincuenta en adelante, cumplan la edad de veintiún años".

afines a esta ideología eurocéntrica? Nuestra respuesta es afirmativa, ya que los distintos narradores, directa o simbólicamente, se muestran afectos a las ideas liberales.

Aunque el corpus busca rescatar algunas voces subalternas y racializadas, la autoridad reside en estos clanes familiares. Aquí creemos que está, tal vez, la mayor debilidad de las novelas. En todas las obras los protagonistas representan corporalidades racializadas ajustadas al proyecto civilizador moderno. Son cuerpos masculinos, blancos, letrados y con capital político y económico. Esta condición de género se replica en los narradores, que en unas ocasiones son la misma voz protagónica (*Tanta sangre vista* y *La guerra perdida del indio Lorenzo*) y en otras un testigo (*¡Vuelvan caras, carajo!*). Aunque en *La bala vendida* se busca darles la voz principal a las mujeres, el narrador en tercera persona termina mermando la fuerza de las mujeres que se quieren resaltar. Situación similar encontramos con la racialización de los cuerpos. En *¡Vuelvan caras, carajo!* se cuenta la historia del coronel negro Juan José Rondón, pero la historia es contada por su compañero de armas, el capitán escocés Angus Malone. Y en *La guerra perdida del indio Lorenzo* se reivindica la figura del único general indígena en la Guerra de los Mil Días, Victoriano Lorenzo, pero desde la narración de Vicente Orduz. De tal manera, a pesar de la inclusión de cuerpos/personajes subalternos y/o racializados, en ninguna de las novelas llegan a ser sus voces protagónicas. Este camino inconcluso nos muestra el molde de la modernidad/colonialidad en el ensamblaje identitario y sus grietas constitutivas, pero no se atreve a penetrar en las profundidades, ni de la generización ni de la racialización del cuerpo nacional.

De ahí que las vicisitudes familiares tengan lugar en grandes haciendas de gente pudiente que forman otra unidad cronotópica que podemos llamar "la hacienda". Aguazarca y Saia, el nombre que reciben las cada vez más desmejoradas haciendas familiares de *Tanta sangre vista* y *La bala vendida*, respectivamente, son un cúmulo de secretos y locura. De aquí se desprenden dos elementos que vale la pena nombrar; a saber, el papel central que adquieren los caballos[197], como si de otros personajes se trataran, y el entorno rural en el que se desenvuelven las historias. La centralidad de estas "personas de cuatro patas", al decir de Baena (2014a), se entiende al reconocer que la actividad guerrera en el siglo XIX no hubiera sido posible sin la presencia de los equinos. Sin embargo, también encontramos una relación entre los caballos y la condición de clase/raza de los protagonistas, quienes, dada su posición racial privilegiada, ejercen su

[197] Para Baena, los caballos hacen parte de sus grandes amores, llegando a concebirlos como una extensión de su propia familia. A ellos está dedicado el ensayo *Ciertas personas de cuatro patas* (2014).

práctica bélica sobre estos animales. Sin caballos no habría guerra, como lo dejó claro el autor al decir que "en la búsqueda de los hombres por encontrar formas más rápidas y efectivas de matar, los caballos los han acompañado siempre, asumiendo su destino con fidelidad resignada y aportando su grano de arena" (Baena, 2014a: 118). Por otra parte, esta topología "hacendataria" representa una elección por dar un "giro rural" (Saldarriaga, 2020) en un desplazamiento espacial que se conjuga con la extraterritorialidad temporal que mencionábamos anteriormente. Este aspecto es llamativo por cuanto se trata de novelas que representan la violencia política en clave histórica, puesto que se apartan de otras obras literarias contemporáneas que eligen, como supone la tendencia del momento, el entorno urbano. *Delirio* (2004), *El olvido que seremos* (2006) y *El ruido de las cosas al caer* (2011), por citar algunos ejemplos, serían exponentes de la novela de corte histórico sobre la violencia política desde el entorno urbano (Williams y Medrano, 2018).

Con este preámbulo general sobre las características de las novelas, presentaremos a continuación, en términos generales, las técnicas narrativas mediante las cuales se representa literariamente la violencia y, simultáneamente, la nación. Para tal fin, tomaremos como referencia un aspecto que nos parece fundamental y que, hasta el momento, no hemos mencionado. Nos referimos al hecho de que los protagonistas de cada una de las novelas prefiguran corporalidades defectuosas, enfermas o indeseables que vislumbramos como caracterizaciones encarnadas de los regímenes (literarios) de la colombianidad. Son corporalidades que están unidas por la exposición de la vulnerabilidad proyectada en su condición de guerreros descompuestos por la práctica bélica. De esta forma, la verticalidad del guerrero y la configuración de la comunidad imaginada encuentran su ruina en su propia realización.

3.7. *Tanta sangre vista* (2007). La melancolía del patriarca y las repeticiones de la guerra

La novela *Tanta sangre vista*[198] (2007), además de ser la ópera prima de Baena, es la más simbólica de todas sus obras literarias debido a sus tiempos y lugares encriptados en

[198] Es inevitable no relacionar el título de la novela con el relato fundacional de *la sangre derramada*, entendido como la "trama argumental y poética de una identidad nacional posible". En este caso, se trata de la transformación del "territorio, el suelo y el espacio geográfico en el 'hogar patriótico' de los ciudadanos". Uribe de Hincapié (2003: 227) identifica otros dos relatos fundadores, a saber, el de *la gran usurpación* que "justificó la ruptura con la metrópoli" y el de *la exclusión y los agravios*, que sirvió de piedra angular identitaria, esto es, la proto-formación nacionalista de un nos/otros con respecto a los otros.

topologías imaginadas en las que apenas se vislumbran "los gélidos contornos de la violencia" (Almeyda, 2008: 25). Esta indeterminación espacio-temporal impulsa a convocar contextos compartidos mediante sus anacronías. Los nombres de las ciudades y de los héroes "son figuras de un tiempo cíclico ficcional que convergen en las guerras del pasado y del presente" (Blanco, 2020: 79). Llama la atención también que, a pesar del carácter ficcional de la novela y la falta de concreción directa sobre el tiempo y el espacio, la imagen de la portada que ilustra la obra corresponde a una fotografía del archivo familiar del escritor en la que aparece su bisabuelo, el odontólogo Hermógenes Ordoñez Arenas. Junto a él figuran siete militares liberales durante la Guerra de los Mil Días.

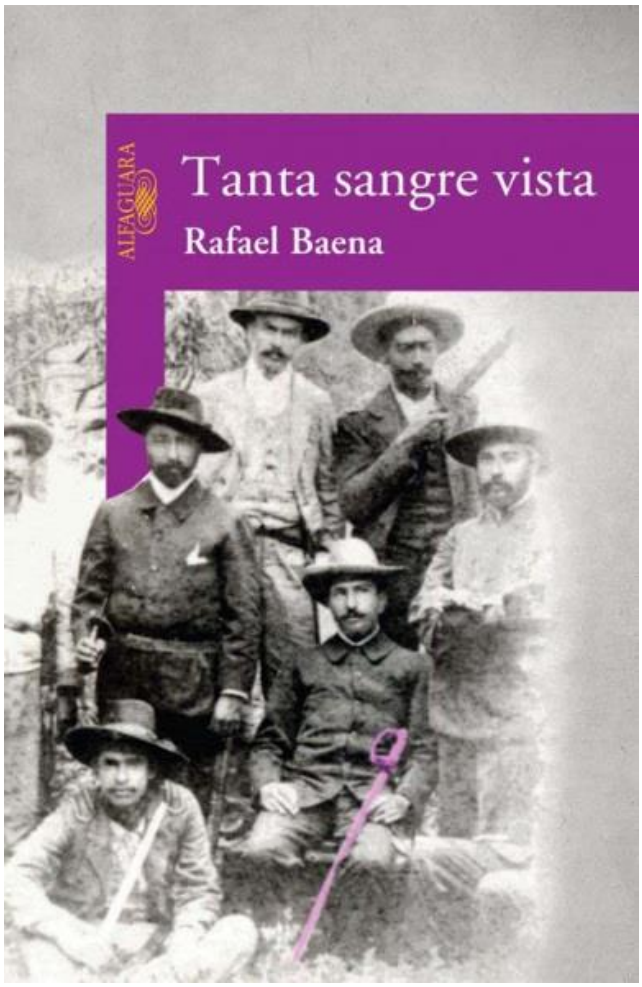

Imagen 10. Portada de la novela *Tanta sangre vista* (2007), de Rafael Baena.

En las descripciones de tiempo y espacio se deja claro que se trata de la Colombia del siglo XIX, aunque no hay lugares, nombres ni fechas que lo corroboren. La capital del país se llama San Pedro Del Cerro pero su descripción alude directamente a Bogotá,

pues en ella está la gran "catedral con su patrono milagrero, el capitolio nacional en permanente construcción, [y] el palacio presidencial cuyas paredes resanadas ocultan incontables proyectiles de plomo, la larga calle del comercio flanqueada por edificios de tres pisos" (Baena, 2007: 127). A su vez, la violencia política –permanente– es, como en la Colombia decimonónica, entre los líderes liberales y conservadores, quienes han llevado a la república "a vivir periódicas guerras civiles y conflictos entre los estados de la federación" (p. 61). Esta técnica mimética permite introducir anacronías, mediante prácticas bélicas que se hicieron celebres a finales del siglo XX como, por ejemplo, el secuestro por motivos económicos y la emergencia de ejércitos privados de corte paramilitar. Todo ello sugiere una yuxtaposición que nos ubica, indefectiblemente, en el conflicto armado actual.

El primer eje discursivo al que nos queremos referir es el de la guerra, entendido como un *animus belli* tan fastidioso como incorregible. Hablamos de la presencia de los conflictos bélicos enmarcados en las continuas disputas entre liberales y conservadores por dirigir el proyecto de nación/civilización. "*Tanta sangre vista* es entonces una novela de ficción que actúa como relato distintivo de la que ha sido la constante en la historia colombiana: la guerra y su inacabable derramamiento de sangre" (Montoya, 2009: 69). Este monotema, filtrado por el lenguaje literario, hace que la violencia se torne "delicuescente, inquietantemente brumosa" (p. 68). Pero la narración de las batallas, viajes y cuerpos que chocan entre sí se caracteriza por su negatividad, es decir, por todo lo que la guerra arrebata, oculta y evita. Desde el inicio se fulminan los ideales y justificaciones ideológicas elaboradas por los argumentos de la ilustración, a saber, la libertad y la igualdad en pos de un futuro mejor. Más bien se hace énfasis en que estas guerras están hechas a la medida de los "prohombres" de la patria y "protomachos" de la nación (Baena, 2007: 9), letrados y poderosos que solo persiguen sus intereses particulares a costa de desperdigar cuerpos humanos de guerreros anónimos. Los líderes de los partidos, cuando no podían ponerse de acuerdo en el Parlamento, decidían, como si fuera una decisión cotidiana, convocar a la guerra. El narrador es un insurrecto liberal que comanda un regimiento de lanceros que, poco a poco, ve diluidos los ideales que alentaron los primeros meses de la guerra. Lo que moviliza la tropa es el sueño individual por una vida tranquila, dejando claro que "los miembros del ejército regular y nosotros peleábamos ahora por cosas muy fáciles de explicar y de entender: tierras de cultivo y potreros para el ganado" (Baena, 2007: 12).

Esta mirada desilusionante de las justificaciones de la guerra se hace más explícita cuando se ironizan los códigos militares del honor, la lealtad y la moral. Ninguna causa parece tan justa a la hora de experimentar el terror en el campo de batalla. El narrador describe mordazmente lo que sucede cuando las trompetas anuncian el inicio de las cargas de infantería y caballería, al comentar que "era una pequeña y sangrienta masacre con vísceras expuestas y miembros amputados, una visión que recomendaría a todos aquellos que se empeñan en encontrarle el lado estético a la guerra sin haber estado jamás en una" (Baena, 2007: 198). Esta insistencia en penetrar en las marcas corporales de la guerra desde su misma inutilidad atraviesa toda la novela. El ir y venir de batalla en batalla en una guerra interminable va produciendo una descomposición, tanto en los cuerpos como en la esperanza y la convicción de tener una vida diferente para quienes luchan. Los soldados saben que el final de la guerra y el cambio de vida están cada vez más lejos. "Ahora, dadas las circunstancias y la evolución de la guerra, permanecía la brumosa promesa de finca propia, pero era una posibilidad tan remota que ya ninguno la mencionaba" (p. 23). La atmósfera bélica se va tornando insoportable, desdibujando toda palabra, mirada o gesto que prefigure un futuro promisorio. Como en *El narrador* (2001), de Walter Benjamin, los soldados, al perder el lenguaje, quedan a merced de un tiempo que ya les ha dejado atrás:

> La verdad es que peleaban por costumbre, porque no sabían hacer nada más, porque a lo mejor tanta sangre vista y tanto retumbar de cañón les habían aturdido las entendederas, lo cual explicaba ese aire de orfandad común a la mayoría, esas miradas que siempre parecían fijas en algún punto más allá de la realidad, de su realidad, que era la de <u>todos nosotros</u>[199], fantasmas de otros tiempos condenados a cabalgar con las casacas remendadas y los sables amenazados por el colapso del orín. (Baena, 2007: 24)

Este asunto nos remite al segundo eje discursivo que es el de la repetición del tiempo o mejor, el de la dimensión cíclica de la guerra que aborda la novela. Aquí nos encontramos con dos subtemas: el del cuerpo protagónico como representación incompleta y/o defectuosa de la nación y el de la unión familiar como símbolo del pacto nacional que, en este caso, se presenta como fallido. Para tal fin, es necesario comentar que la estructura narrativa de la novela está dividida en dos épocas bélicas que "muestran

[199] Subrayamos "todos nosotros" porque creemos que Baena llama la atención sobre el cuerpo social que ha vivido la guerra interminable como una marca naturalizada de la identidad nacional. El cronotopo de la guerra permite comprender que el narrador, Enrique Arce, que habla en el siglo XIX es, al tiempo, Rafael Baena, que escribe en el siglo XXI.

simultáneamente el pasado y el presente del ingeniero y militar liberal Enrique Arce" (Blanco, 2020: 80). Los capítulos son alternados para presentar los dos periodos bélicos que, en las páginas finales, terminan por encontrarse en un único presente desesperanzador. En el primer periodo, Enrique Arce alude a su época de guerrero, siendo Mayor del ejército liberal y graduado como ingeniero civil. Sin embargo, tanto el título como las posibilidades del ejercicio profesional debieron engavetarse por su participación en la guerra. Enrique confía en los motivos justos del levantamiento ordenado por los jerarcas del partido para combatir contra el gobierno conservador, pues la modernización de una sociedad permeada por costumbres heredadas de la colonia no era una cuestión para negociar. A pesar de haber estudiado una profesión acorde con los designios del progreso y la civilización, el forcejeo por determinar el rumbo de la nación se interpuso y terminó forjando su destino.

> Para mí, que era ingeniero, aunque nunca había podido ejercer por culpa de la maldita política […] A mí también me habría gustado dedicar mi vida a trazar carreteras y a levantar puentes, y mi única elusión mental a mi realidad de oficial rebelde había sido soñar con obras civiles en cada uno de los accidentes geográficos de los territorios por donde transcurrió mi vida desde que regresé de la escuela de ingeniería y minas, justo un día antes del primer gran levantamiento, al cual adherí en la creencia de que sería por poco tiempo, dado que las demandas democráticas del movimiento rebelde eran más que justas, creía yo, y por lo mismo garantizaban el pronto éxito de la insurrección. (Baena, 2007: 45)

Pero las frustraciones empezaron a emerger en cuanto el ejército liberal alcanzó la victoria, pues la revolución triunfante se convirtió en aquello contra lo que había luchado. "El ejército rebelde dejó de ser el defensor de la justicia para convertirse en un monstruo ciego y desordenado que […] incluso empezó a saquear y a abusar de quienes le habían dado su apoyo" (Baena, 2007: 46). ¿Cuál fue el resultado de esto? Pues el retorno de la guerra; primero entre el mismo ejército liberal y luego contra los conservadores que habían sido expulsados del gobierno. Este quiebre reduce las expectativas de Enrique Arce, quien, a pesar de ver la guerra como el medio para derrocar un poder sedimentado –es decir, como una práctica política efectiva–, la comprende también como "una molestia ineludible e inaplazable, no una profesión, y mucho menos una forma de vida" (p. 125). Junto con el Mayor Arce destaca la presencia del Sargento Gregorio Medina, un viejo veterano que había perdido un ojo durante las guerras de independencia, y Peregrino, el fiel corneta del Cuarto de Lanceros que comandaba

Enrique. Estos dos personajes sugieren cuerpos subalternos/racializados, que peleaban por la tradición caudillista y las lealtades partidistas que guiaron las identidades locales durante el siglo XIX. Como lo mostró Gonzalo Sánchez (2015), la lealtad a los caudillos de los partidos forjó las identidades colectivas antes que discursos que aludían a la ciudadanía. Ya cansado y sin motivos para mantener la disciplina y la lealtad de sus guerreros, Arce lanza su sentencia sobre la guerra que está librando:

> Era la misma jodida guerra de siempre, con los mismos generales, los mismos oficiales con las mismas casacas […] uno pensaría, los mismos campesinos de siempre morían por las mismas razones de siempre. Solo que no eran los mismos, aunque lo parecieran. La cuota de carne de cañón se elevaba en la medida en que pasaban los años y la guerra no cesaba. (Baena, 2007:119)

Este primer tiempo culmina cuando Enrique Arce queda lisiado de por vida a causa de una cojera que le impide volver a montar a caballo y, mucho menos, lanzarse de nuevo a la batalla. Este cuerpo defectuoso sella la derrota liberal en la guerra y da lugar, simultáneamente, a su encuentro con Camila Almagro, la sobrina del máximo jefe liberal y "general Arturo Almagro, ex presidente de la república, también el insurrecto golpista, hacendado millonario, explotador de quina, cobre y café, honorable senador en tiempos de paz, señor de los ejércitos revolucionarios" (Baena, 2007:). Aquí se inicia una relación sentimental que desembocará en un matrimonio que buscará, infructuosamente, dejar la guerra atrás. La cojera y la derrota de Arce abren el camino a la historia familiar. Al igual que Enrique, Camila representa una figura privilegiada de clase alta que ha sido subjetivada y feminizada según los preceptos de la ilustración y las ideas liberales y progresistas, pues ella era "más lectora de novelas que de evangelios, aunque su educación, como la de todas las de su condición, había corrido por cuenta de todas las de su clase y condición, había corrido por cuenta de las monjas" (p. 49). Y el capital que posee no solo era social y cultural, sino también económico, pues mientras se desarrollaban las guerras por todo el país, ella "se concentró en la acumulación de riqueza y […] construyó en la capital una tostadora de café, bodegas para guardar la quina que vendía a los comerciantes franceses y tiendas de ultramarinos" (p. 83). El espíritu capitalista que encarna Camila nos ubica temporalmente en el incipiente desarrollo económico del país, a partir de la monoexportación que, a partir de 1870, convirtió al café en el principal producto de exportación del país (Melo, 1996: 67-70).

El inicio del romance finaliza con el matrimonio y la bendición del patriarca Almagro, quien les destina una dote y un lugar donde vivir (Baena, 2007: 137). Luego de casados, fijan su residencia definitiva en la Hacienda Aguazarca, ubicada en una tierra fértil y extensa en los llanos (p. 263). Esta unión marital la leemos aquí como una continuación de los rasgos de la literatura nacional del siglo XIX, acerca del papel relevante del romance en el ensamblaje de la identidad colectiva a través de la relación Eros-Polis, analizada por Doris Sommer (2004: 14). Según Sommer, en las novelas patrióticas o ficciones fundacionales de América Latina en el siglo XIX se encuentra una relación entre la política y la estética expresada en las historias románticas. En este registro ficcional, el proyecto civilizatorio se consuma con matrimonios convenientes, útiles y satisfactorios que modelan la felicidad y el crecimiento de la nación. De tal manera, la satisfacción doméstica (esfera privada) prefiguraba la prosperidad nacional (esfera pública). En estas novelas[200], la consolidación de la nación y la retórica del erotismo confluían en un "deseo productivo heterosexual" (p. 19). El proyecto de Estado nacional de los criollos latinoamericanos (patriarcal, blanco, cristiano e ilustrado) requería de la "conquista", cortejo y domesticación de la naciente comunidad imaginada a través de la invención (y posterior control) de su deseo, sexualidad e intimidad. En este dispositivo cultural de moldeamiento del cuerpo y del deseo fueron estratégicas las novelas catalogadas como históricas, indigenistas, realistas o románticas durante el siglo XIX (p. 23).

En la transición que se produce en la vida de Enrique Arce observamos tres momentos. Uno de melancolía, otro de esperanza y, finalmente, el arrasamiento provocado por el desencanto. En primer lugar, deja de ser un guerrero nómada para establecerse en un lugar y convertirse en "hombre de familia", lo que produce la desmovilización de su Cuarto de Lanceros y, por tanto, el desvanecimiento de sus anhelos utópicos. Cuando el sargento Medina y Peregrino deciden marcharse para buscar su camino, Arce entiende que su vida ha cambiado definitivamente. "Ahora sí, no más sueños de justicia. Con ellos dos partían mis mejores años, tiempos de complicidades, amor y muerte" (Baena, 2007: 261). La idea de cambiar el mundo comenzaba a diluirse y el balance, en términos políticos, no era nada alentador, lo que sacude al Mayor Arce y

[200] Entre las novelas del siglo XIX que Sommer analiza, destacamos *Amalia* (1851), de José Mármol (Argentina); *Sab* (1841), de Gertrudis Gómez de Avellaneda (Cuba); *O Guaraní* (1857) e *Iracema* (1965), de José de Alencar (Brasil); *María* (1967), de Jorge Isaacs (Colombia); *Martín Rivas* (1962), de Alberto Blest Gana (Chile) y *El Zarco* (1888), de Ignacio Manuel Altamirano (México).

lo pone a ver en retrospectiva para estar consigo mismo. "[…] me encerré en mi cuarto, sintiéndome el hombre más frustrado del mundo, un inútil, un revolucionario fracasado". El asunto es que la vida política a través de la guerra es reemplazada por la vida familiar a través del amor. "Si no fuera por Camila, habría jurado que mi vida había sido un completo fiasco, por haber abandonado una profesión para abrazar una rebelión con la que no había logrado nada más que una cojera perpetua" (p. 262). El drama personal comienza a tomar la forma de un drama nacional que necesita aplacar los deseos de cambio para edificar y darle estabilidad a la nación.

En segundo lugar, como vimos con Cristina Rojas (2001), los herederos de los primeros criollos (liberales y conservadores) pondrán en marcha el paradigma del progreso mediante la implementación de políticas y reformas liberales. Esta nueva etapa en la edificación de la comunidad imaginada se hace presente cuando un mensajero le anuncia a Enrique que lo han ascendido al grado de coronel y que, además, "se le solicitaba participar en la construcción del ferrocarril de la sabana, que en un futuro comunicaría los llanos con la capital" (Baena, 2007: 262). El ferrocarril representaba una promesa para acercar a la nación a la modernidad, pues sin él no era posible configurar ciudadanías libres y civilizadas. Este renacer del coronel Arce va acompañado de la llegada de su prole, la descendencia que precisa una nación que pretende perdurar en el tiempo. Finalmente, una epidemia de paludismo, además de matar a cuatro de sus ocho hijos, truncó las posibilidades de culminar el proyecto férreo. El sueño modernizante se diluyó entre crisis sociales y económicas que anunciaban tiempos de levantamientos y guerras. La fugaz coloración de una vida familiar prometedora se fue difuminando en medio de una realidad bélica que no pudo ser conjurada, pues las noticias de nuevos conflictos se iban acercando a Aguazarca.

El segundo periodo de tiempo, que podemos leer como el preámbulo a la Guerra de los Mil Días, es narrado en tercera persona del singular y nos habla del veterano coronel Enrique Arce y sus diálogos permanentes con Ricardo, su nieto. La lozanía del joven Ricardo emerge como una figura renovada del anciano Enrique, ya que eran "dos gotas de agua, salvo por la diferencia de edades" (p. 237). Ricardo encarna la imagen profética de la desesperanza, pues al tiempo que reafirma el retorno del viejo, la vorágine de una violencia, cada vez más cercana, persiste en refrendarse en la experiencia del joven. "Esa transposición de la experiencia que pasa del abuelo al nieto erosiona la subjetividad de cada uno y hace que las violencias sean vistas de nuevo con otros ojos y desde otros rostros" (Blanco, 2020: 83). Los dos extremos del tiempo se unen y dan paso

a la serpiente del Uróboro que muerde su cola. En suma, abuelo y nieto anuncian el retorno de un pasado que "sigue siendo" (Ainsa: 2014: 15). El anciano coronel es un sujeto dominado por fantasmas que le recuerdan su pasado, por lo que la compañía de Ricardo se presenta como un nuevo aire. Cuando están juntos "Enrique habla y habla, en parte por el gusto de hacerlo, en parte como forma de exorcizar aquellos demonios del pasado que no le dejan volver a conciliar el sueño después de la meada de las tres de la madrugada" (Baena, 2007: 15-16). El héroe protagónico es un hombre al que de tanto en tanto le entran ataques de melancolía, porque "no está enfermo del cuerpo sino del alma" (p. 30). Aunque el ojo narrativo está puesto siempre en Enrique y ahora en su nieto, las sombras del pasado invadían también a Camila y se paseaban por la hacienda, en últimas esta era una "familia urgida de sumergir el pasado en el lago de la amnesia" (p. 16). Y la voz de la abuela Camila resume el cansancio que han producido las guerras fabricadas por los hombres y su sed de poder, riqueza y honor:

> En eso es en lo que hemos vivido siempre, en una masacre permanente que se lleva a los hijos y los devuelve, cuando los devuelve, convertidos en seres de mirada ausente que añoran el olor a pólvora y a sangre en lugar de disfrutar de las cosas sencillas como el olor a jabón de tierra en las caras de las mujeres, o la carne a-ce-ci-na-da (Baena, 2007: 28).

La familia Arce representa un tipo de sociedad que es, simultáneamente, ilustrada y terrateniente, pues cultivan el intelecto con libros de ciencia y cultura de todas partes del mundo, gustan de Chopin y desean conocer Europa. Todo esto en medio de un catolicismo laico y de una economía hacendataria, en un entorno que elude el modo de vida moderno, rodeado de animales, valles y ríos. Enrique Arce se ha convertido en un exponente del patriarca latinoamericano que es patrimonialista y heteronormativo, y que procura la homogeneidad cultural de la nación (Fuentes, 1988). El coronel está convencido de que un verdadero "hombre" debe vivir en el campo y alimentarse con lo que ofrece la tierra, por lo que desconfía de la sociedad citadina y el "afeminamiento de sus costumbres" (Montoya, 2009: 71). Los hacendados Enrique y Camila han formado una familia y han educado a sus hijos bajo la egida de principios liberales con el fin de que realicen una vida "civilizada", por lo que los instan a trasladarse a la ciudad[201]. No

[201] Sus hijos, Ezequiel y Aníbal, estudiaron ingeniería y medicina, respectivamente. Julia, la madre –ausente– de Ricardo, se dedicó a la vida social citadina imbuida en el lujo y el exceso de un *ethos* urbano hedonista modelado por mercancías y costumbres europeas. El recuerdo que guarda Ricardo de su madre es el de "esa linda señora de boca roja y carnosa que llega de la calle trayéndole caramelos envueltos en

obstante, el coronel no deja de renegar de las gentes leguleyas, hipócritas y serviles que viven en la capital. El rechazo a la vida urbana le llega hasta el olfato, por "los hedores producidos por el hacinamiento y el desaseo, o de lo ofensivas que resultaban para mi nariz las finas colonias que usaban los afrancesados amigos de mis hijos" (Baena, 2007: 279). Esta dicotomía entre lo rural y lo urbano fue un debate álgido que atravesó la segunda mitad del siglo XIX, periodo en el que los dispositivos biopolíticos promovían la vida urbana como analogía a la vida civilizada (Pedraza, 2004). El afán de Enrique y Camila por enviar a sus hijos a la capital y educarlos en profesiones liberales anuncian la falibilidad del futuro familiar, ya que el avance de la civilización y su efectividad en el entorno urbano va de la mano con el declive de las relaciones sociales hacendatarias.

En este marco general conflictivo, pero aparentemente prometedor para el éxito familiar, se da el retorno de la violencia, ya no bajo el formato de la guerra convencional acaecida por la disputa entre las elites partidistas por dirigir el anhelo civilizador, sino por la emergencia de prácticas asociadas a ejércitos privados que actúan por intereses económicos y a experimentos paramilitares conformados para combatirlos. Este recurso anacrónico de vincular prácticas que asociamos al conflicto armado del siglo XX y XXI en una novela de guerras de caballería del siglo XIX se va a producir por el secuestro de la hija menor de los Arce, Merceditas. El secuestro en Colombia como actividad ilícita tiene una larga tradición. Aunque su origen jurídico se remonta a la Ley 95 de 1936[202], será durante las décadas de los años setenta y ochenta cuando esta práctica entre a copar titulares de prensa y se inserte como una modalidad en el conflicto armado. Durante la década de los noventa llegará a niveles inimaginables[203]. Apartarse de las guerras partidistas para vislumbrar los efectos remanentes de una comunidad nacional subjetivada por el *animus belli* y diseñada por las elites es una apuesta literaria crítica para pensar el presente.

Los autores del secuestro de Merceditas son, ante todo, guerreros que han peleado en ambos partidos. Su exigencia para la liberación de la joven es netamente económica. Las justificaciones ideológicas se pierden para desnudar un proyecto civilizatorio fallido. Resulta que la pacificación que favoreció la época dorada de los Arce tuvo lugar por

papel dorado y que en vez de darle un beso le alborota el pelo con la mano, porque así evita que se le corra el carmín de labios" (Baena, 2007: 116).

[202] En su artículo 293, la mencionada Ley disponía que "al que secuestre a una persona con el propósito de conseguir para sí o para otro un provecho o utilidad ilícitos, se le impondrá pena de presidio de seis a doce años"

[203] Entre los años 1996 y 2005 cada doce horas era secuestrada una persona en Colombia (CNMH, 2013: 34).

transacciones entre "caballeros" de buenas familias y apellidos prestantes que hacían parte de partidos antagónicos. Ellos firmaron la protección de sus privilegios y desecharon a los combatientes que, por el motivo que hubiera sido, los habían seguido y obedecido. Pero muchos quedaron por fuera del contrato social impuesto por la elite, sobre todo, aquellos que habían vivido de la guerra y para la guerra durante toda su vida –como es el caso del sargento Medina–. Los señores de los partidos habían utilizado a tantas vidas para hacer sus guerras, que era por lo menos previsible que aparecieran algunos descarriados e inconformes. Los Arce se beneficiaron de los tratados de paz, pero ya estaban abiertas las grietas en una institucionalidad que reprodujo múltiples violencias coloniales y fue acumulando cuentas pendientes con los guerreros que habían quedado sin contienda, sin tierra y sin trabajo. Enrique, taciturno, pregunta sobre "¿Quién se llevó a Merceditas?":

> Ha sido una de las bandas de merodeadores de la llanura, le explica Camila, veteranos de todos los bandos que jamás dejaron las armas y no conocen otra forma de sobrevivir distinta a la vieja costumbre de apoderarse de los bienes del vencido. Y ahora no entienden que lo suyo no es más que simple saqueo, extorsión a mano armada y, en este caso, secuestro de una persona a cambio de dinero. La banda está conformada por un tal Bonilla, antiguo guerrillero que primero fue radical, luego soldado federal. (Baena, 2007: 103)

A pesar de reunir el dinero del rescate, Merceditas es asesinada. Este suceso estimula un deseo de venganza con consecuencias insospechadas, además de inocular el miedo y el instinto de autoconservación en otros terratenientes. Las penas de Ricardo, Enrique y Camila son tan profundas que "los tres permanecen fundidos en una sola figura sacudida por sollozos contenidos y discretos, y el abrazo se hace más y más fuerte, como si ninguno de ellos quisiera que el momento del reencuentro terminara" (Baena, 2007: 274). Merceditas no pudo recibir la sepultura familiar, por lo que el duelo será incompleto y más doloroso. Ante el temor de nuevos secuestros o saqueos surge la privatización de la justicia con ejércitos de mercenarios conformados por campesinos sin tierra y sin pan, y también por "oficiales del ejército cansados de la mala paga y de esperar la oportunidad de lograr un ascenso al son de los tambores de batalla" (p. 288). La financiación de estos primeros grupos corrió a cargo de una Julia Arce llena de odio y con sed de venganza, quien organiza, desde la ciudad, la respuesta paramilitar apoyada por otros terratenientes y empresarios que vienen escuchando "historias de bandas que dictan sus propias leyes y someten a llaneros a su voluntad, que no es cosa distinta al afán de lucro, aunque no falte

el bandolero que pretenda disfrazar su proyecto de enriquecimiento personal con ideas políticas" (p. 288). Las consecuencias comienzan a verse a los pocos días, pero delinean imágenes que recuerdan el estado de guerra que viene azotando a Colombia desde las últimas décadas hasta la actualidad:

> Cumplen al mismo tiempo funciones de policías, jueces y verdugos y en las orillas de los caminos, en los claros de los busques y en los torrentes de los ríos comienzan a aparecer cadáveres de antiguos guerrilleros, bandoleros de todas las pelambres, ladrones de ganado y en general hombres que no habían conseguido abandonar las armas como modo de vida (p. 290).

Estas escenas prefiguran una de las tesis más relevantes de la representación ilustrada de la violencia del siglo XX, que es la de la precariedad del Estado, esto es, su debilidad para garantizar la seguridad y la protección de la propiedad privada (Pécaut, 1997), lo que provocaría hablar, en determinados momentos críticos, de un Estado fallido o de su derrumbe parcial (Sánchez, 2015: 29). La anacronía se confirma con el nombre que recibe el ejército formado por Julia y sus patrocinadores, "los doce sacerdotes del Némesis" (Baena, 2007: 290), nombre que remite al de "los doce apóstoles"–, un ejército paramilitar que sembró el terror en el departamento de Antioquia entre 1992 y 1998. Este grupo salió a la luz pública gracias a la investigación de la periodista y politóloga Olga Behar, quien reveló en su libro *El clan de los doce apóstoles* (2011) las tramas criminales de los paramilitares con la connivencia de la fuerza pública. El escándalo se amplificó aún más cuando, en el año 2016, Santiago Uribe Vélez, hermano del expresidente Álvaro Uribe Vélez, fue detenido y acusado de ser el arquitecto y comandante de este grupo armado. De hecho, en la corporalidad del militar y hacendado Enrique Arce encontramos no solo el exponente de la elite que naturalizó la guerra como técnica elemental de la praxis política, sino también la representación de un proyecto nacional excluyente y sostenido por pactos hechos "desde arriba".

El susurro de la guerra y la violencia generalizada siempre estuvo latente en las apariciones furtivas de grupos de bandoleros que iban y venían, en los muertos anónimos que aparecían en los ríos sin saber quién o porque los habían matado y, en general, en un ambiente de insatisfacción y desaliento social ante la falta de oportunidades que el proyecto de nación no pudo consolidar. Paralelamente, el coronel Arce se siente cada vez más abatido, ya que ni la revolución tuvo lugar ni pudo poner en práctica sus conocimientos como ingeniero. A pesar de contar con su familia y con una posición

acomodada, se pregunta: "¿para qué coño sirven todos esos dones cuando el alma no hace cosa distinta a resbalarse de tanto en tanto por el despeñadero de la melancolía?" (Baena, 2007: 310). La muerte de su hija menor lleva a Enrique a reconocer que todas las guerras en las que participó fueron inútiles. De otra parte, Ricardo, como lo hiciera su abuelo en épocas de juventud, quiere hacer la guerra, ya no para modernizar o civilizar a la nación, sino porque cree, como le dijo al coronel, que es "necesario armarnos para defender la hacienda" (p. 313). La novela culmina como inició, con el retumbar de tambores y trompetas de guerra, pero que no anuncia las mismas guerras de antaño, sino otras que tienen a grupos privados, bandoleros y toda suerte de catalogaciones bélicas que muestran un héroe vencido y un Estado fallido. El final de la novela es profético:

> Lo que se avecina es la guerra civil, de nuevo la larga noche de la incertidumbre, el reinado de las charreteras[204], las botas altas y el afán de comprobar quien tiene mejor ajustada la bragueta del pantalón. En suma, otra vez la estupidez de la guerra entre hermanos. (p. 313)

La guerra que da inicio a la novela, en la que Enrique es un Mayor de un ejército rebelde que se ha levantado contra los abusos del régimen oficialista, se repite pero esta vez en un formato más degradado, con un Ricardo lleno de odio y con sed de venganza por el asesinato de su tía. En este sentido, en nuestra lectura de *Tanta sangre vista*, percibimos una genealogía ficcional de la colombianidad que echa mano de la técnica bélica para establecer el imaginario de la nación/narración y la violencia. El manejo doble del tiempo, la circularidad vital de Enrique y Ricardo y el desdibujamiento del pacto familiar que de la relación Eros/polis fue desembocando en otra de Tánatos/polis, exponen una representación estética de la violencia en la que "el relato trágico cumplía la tarea de anudar el pasado con el presente y de darle continuidad y permanencia a la nación" (Uribe de Hincapié, 1991: 21). En la última página, Enrique intenta persuadir a Ricardo preguntándole: "Ricardo, le digo […] ¿por qué te empecinas en creer que la mejor manera de combatir asesinos es asesinando? En otras palabras, si en el pasado nosotros hubiésemos hecho lo mismo que el enemigo, ¿dónde habría estado la diferencia?". Pero interiormente sabe que su esfuerzo es inservible, pues Arce reconoce que "como argumento no está mal, lo sé. Pero ni yo me lo creo" (Baena, 2007: 314).

[204] El Diccionario de la Real Academia Española (RAE) las define como "divisa militar de oro, plata, seda u otra materia, en forma de pala, que se sujeta al hombro por una presilla y de la cual pende un fleco de unos diez centímetros de largo".

3.8. *¡Vuelvan caras, carajo!* (2009) y *La guerra perdida del indio Lorenzo* (2015). Los cuerpos racializados de la guerra y la nación

Ya nos hemos referido al patrón mundial de poder propuesto por Aníbal Quijano (2000, 2014) y su operación geológica de trazar una falla, con profundos efectos sísmicos, sobre todo el proyecto de la modernidad a partir de incluir la categoría de "raza" como el mecanismo fundacional de la clasificación social. Esta inclusión fue, en realidad, una operación política y ontológica delineada por los imperios coloniales europeos del siglo XV para representar al Otro desde un punto de observación que se autocomprendió como des/localizado, des/interesado y des/corporeizado. Un ojo omnipresente que ve sin ser visto, superior y arrogante que se presenta sin lugar de enunciación y de espacialidad, y que ha sido denominado como "la hybris del punto cero" (Castro-Gómez, 2010: 19). Lo que tuvo lugar fue una adjudicación identitaria que jerarquizaba los cuerpos, lenguajes y conocimientos de los no europeos mediante la racialización de los pueblos y comunidades. Racializar significa poner en condición de inferioridad a los cuerpos no blancos, ubicarlos en un lugar de "atraso", según el metarrelato de la historia universal impuesto por el romanticismo alemán desde el siglo XVIII (Dussel, 2000). Visibilizar esta dimensión violenta de la modernidad como un proceso colonial violento permitió al pensamiento crítico pos y decolonial trascender el problema de la racialización y poner sobre la mesa otros lastres coloniales que pesan sobre otras adjudicaciones de identidad, como las de género, así como la relación promovida por la modernidad capitalista con la naturaleza. Como ya hemos indicado, esta dimensión violenta de la modernidad es la colonialidad. Retomamos esto para indicar que la modernidad no puede ser presentada como un proceso histórico cultural intraeuropeo, puesto que, sencillamente, desde sus orígenes, el proyecto moderno fue posible gracias a su contracara colonial (Dussel, 1994; Mignolo, 2009). De ahí que debamos hablar de la modernidad/colonialidad.

Pues bien, el Estado nacional, en tanto elemento constitutivo del patrón de poder mundial a nivel del control de la autoridad (Estado) y la subjetividad –colectiva– (nación), lleva consigo la lógica colonial de la racialización y la generización de los cuerpos y las subjetividades. En el caso latinoamericano, las elites criollas sembraron un proyecto nacional que buscaba suprimir los cuerpos considerados como inferiores, indeseables y peligrosos. Esos cuerpos eran los del indio y el negro –sometidos a la esclavitud en el periodo colonial–, ambos comprendidos como cuerpos que cargaban con una macula ontológica de la que no era posible desprenderse. Los criollos, aunque prometían una

nación libre del colonialismo y sus dominaciones, no dejaron de imaginar una nación blanca, cristiana, ilustrada y gobernada por el patriarcado. En este sentido, para *estar* en la modernidad era perentorio erradicar tanto a negros como a indios, a través de proyectos mestizos llevados, en no pocos casos, a implementar políticas eugenésicas, de estrategias genocidas, o simplemente alejándolos espacial, política y culturalmente de la invención de la comunidad imaginada. Para llevar a cabo esta última estrategia se requería de una marginalidad política y económica, pero también una de índole cultural, principalmente, borrando y/o suprimiendo la participación de dichas corporalidades en la configuración de la identidad nacional o, en el mejor de los casos, concediéndoles un papel pasivo e instrumental en el conflictivo decurso nacionalista en el siglo XIX.

En su libro *El fracaso de la nación. Región, clase y raza en el Caribe colombiano (1717-1821)* (1998), Alfonso Múnera, apoyado en los estudios subalternos, comenta que entre los diversos mitos nacionales[205] se encuentra el de asumir que indios y negros fueron irrelevantes o meros accesorios de las decisiones criollas. Su propósito es desmentir, o por lo menos cuestionar, la veracidad de dichas certezas, que en realidad no pasaron de ser narrativas míticas para enaltecer el papel de los criollos. Uno de estos mitos es que la independencia de la Nueva Granada (actual territorio de Colombia) fue una obra exclusiva de los criollos. Esta narrativa, con una influencia innegable hasta hoy, sostiene que "los indios, los negros y las 'castas' se aliaron con el imperio o jugaron un papel pasivo bajo el mando de la élite dirigente. Es decir, participaron en los ejércitos y murieron tan ignorantes como antes. Sólo por excepción se registra la actuación destacada de un mulato o de un mestizo" (Múnera, 1998: 14). A contrapelo, Múnera se encarga de demostrar lo contrario a partir de un valioso trabajo con un archivo fragmentado y parcial enfocado en el caso de la ciudad portuaria de Cartagena. La visión pasiva de los cuerpos racializados ha hecho carrera en la historiografía colombiana y en la lógica de la enseñanza de la historia, pero también en textos emblemáticos del nacionalismo como, por ejemplo, *Comunidades imaginadas* (1993). En este texto, Benedict Anderson continúa con la comprensión elitista, producto de las mismas fuentes de las que se nutrió su análisis, de los indios y negros. Estas "castas" son catalogadas por Anderson como masas ignorantes que desconocían el capital impreso, desconfiaban de los propósitos de los criollos blancos y, en últimas, carecían de conciencia "nacional" (Anderson, 1993: 77-82). Para este autor, la nación fue imaginada únicamente por la inteligencia criolla.

[205] Múnera extrae estos mitos de la *Historia de la Revolución de la República de Colombia* (1827), escrita por José Manuel Restrepo.

Con este sucinto preámbulo queremos dar paso a las novelas *¡Vuelvan caras, carajo!* (2009) y *La guerra perdida del indio Lorenzo* (2015), dos obras en las que se rescatan dos figuras olvidadas de la narrativa nacional. En la primera novela se hace un recorrido por la vida de Juan José Rondón, un llanero venezolano hijo de esclavos manumisos que alcanzó el grado de coronel en el ejército patriota durante las gestas de independencia. La segunda nos cuenta el ascenso y caída del general Victoriano Lorenzo, el único general indígena que participó en la Guerra de los Mil Días luchando por el bando liberal en la defensa de Panamá, el último bastión de los rebeldes liberales antes de capitular ante el gobierno conservador. Publicada en vísperas del bicentenario, *¡Vuelvan caras, carajo!*, a diferencia de *Tanta sangre vista*, tiene una estructura un poco más lineal y apegada a los linderos de la historiografía, en un ir y venir que entrelaza distintos periodos de tiempo en escenas cargadas de movimiento. En este caso, la técnica narrativa utilizada son las memorias del capitán escocés Angus Malone, un personaje ficticio que nos relata su experiencia como compañero de armas del coronel Rondón. En *La guerra perdida del indio Lorenzo* asistimos a otra narración de memorias, esta vez del mayor Vicente Orduz, defensor de las ideas liberales e integrante de la familia Orduz, narradores focales de la novela *La bala vendida* (2011). Luego de participar en la guerra de independencia de Cuba, Vicente vuelve a Colombia donde resulta combatiendo al lado de Lorenzo, en Panamá.

La guerra es, de nuevo, el gran escenario donde tienen lugar las vicisitudes de los personajes. Sin embargo, en esta ocasión el interés radica en indicar que la guerra siempre es librada por gente de a pie, sin nombre, rostro ni estatuas. En el caso de estas dos novelas, hablamos de campesinos, indios, negros, zambos y mulatos que son, al tiempo, peones, esclavos y sirvientes, la gran mayoría de veces empujados a pelear por conservar su vida, su trabajo y su familia (Guarín, 2010: 164). No obstante, aquí nos encontramos con un elemento al que vale la pena referirnos, caracterizado por pretender rescatar figuras subalternas, racializadas y marginadas del relato nacional/colonial, pero desde voces hegemónicas. Es decir, la voz de Rondón y Lorenzo no son las que narran directamente las historias, ya que, cuando emergen, lo hacen desde la enunciación de Malone y Orduz, ambos representantes de la violencia colonial. Malone es un europeo, blanco e ilustrado que llega a contribuir con el proceso republicano, o mejor, es un europeo que funge como figura paternal y salvadora de los pueblos desorientados luego de declarar la independencia a España. Por su parte, Orduz es un terrateniente ilustrado que pertenece a una familia con grandes capitales en la sociedad republicana del siglo

XIX. Por supuesto que la estrategia narrativa es válida y le permite a la novela prescindir de intromisiones psicológicas para proyectar el afianzamiento de los personajes desde sus acciones concretas. Sin embargo, tanto Malone como Orduz hablan por Rondón y Lorenzo, a pesar de que se insinúa, tanto en los títulos como en la misma trama novelesca, que son estos últimos los sujetos protagónicos (Orrego, 2019). En este sentido, debemos reconocer que ninguna de las dos obras puede ser comprendida dentro de los rótulos de literatura afrodescendiente, afroamericana o negrista, ni tampoco como literatura indigenista. En el caso de la estructura interna de las novelas mencionadas, el subalterno ha sido imposibilitado para hablar por sí mismo (Spivak, 1998).

¡Vuelvan caras, carajo! es una novela propiamente histórica que se apega al molde del relato historiográfico para poner el ojo en la caballería del ejército libertador durante las guerras de independencia. Aquí el protagonista es el coronel Juan José Rondón, un jinete negro hijo de esclavos africanos que, a pesar de sus servicios a la causa criolla, será puesto en el lugar de los cuerpos indeseables para el proyecto civilizador, haciendo visible la marca de la racialización en la constitución de la nación. El inicio de la narración –en la voz del capitán Angus Malone– nos lleva al encuentro casual de Rondón, a la edad de diez años, con las ideas de la ilustración, con la rúbrica de cuerpos autorizados que tienen la autoridad para codificar los secretos de la naturaleza. Se trata de un pasaje que nos remite a las novelas de formación o aprendizaje. Fue una mañana cuando el niño Juan José descubrió "a dos hombres de piel blanquísima, vestidos con esa clase de ropa pesada que solo había visto usar al patrón español y a su familia […] uno de ellos, escribía sobre un cuaderno" (Baena, 2009: 19). Los dos europeos estaban rodeados de indios que los miraban asombrados, no tanto por su aspecto, como por sus actividades. Se trataba de los científicos, naturalistas y geógrafos Alexander von Humboldt y Aimé Bonpland. Este encuentro prefigura una suerte de proceso civilizatorio inesperado para Rondón, a partir de su acercamiento con los procedimientos, dispositivos y códigos de la ciencia en clave de experimentación empírica y de una relación directa con el mundo natural, al comprender que:

> Estudiar no era solo lo que hacían los muchachos del hato que asistían a la escuela […] donde repetían una y otra vez lo que decía la señorita profesora, cuando había señorita profesora. Estudiar también era mirar, observar y tomar notas en unos pequeños cuadernos que el catire [persona rubia] y su amigo guardaban dentro de sus mochilas […] y casi siempre daban a las matas y a los animales nombres raros, en una jerigonza de los mil diablos. (Baena, 2009: 21)

La vinculación de la realización científica de la ilustración kantiana y su impacto en la elite criolla la hemos visto en anteriores apartados. En este caso, la novela utiliza dicho encuentro para justificar la decisión de Rondón de unirse al ejército de Bolívar, pero también para posicionarlo como un cuerpo racializado que se libera gracias a la luz de la ciencia. El gesto civilizatorio sobre la subjetividad de Rondón se completa cuando Humboldt le regala un libro que lleva como título *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano*. Ahora bien, este *excursus* en el que la guerra aún no toma el lugar central de la novela, podemos leerlo bajo el registro de la colonialidad. Aquí Rondón no despierta en la verdad y la libertad, sino que es subjetivado por los dispositivos de la colonialidad del saber, esto es, por el eurocentrismo. De hecho, la confianza depositada en la validez de los métodos y lenguajes utilizados por los dos científicos nos muestra esta relación jerárquica de diferenciación ontológica. La presencia de los dos europeos remite a la llegada de los conquistadores del siglo XV y a su deseo de humanizar y civilizar al Otro. Siguiendo a Castro-Gómez (2005), a Humboldt y Bonpland, aunque no podrían ser incluidos en el dispositivo de la limpieza de sangre impuesta por los criollos para legitimar su superioridad frente a las castas, deberíamos catalogarlos como los exponentes del imaginario de la superioridad del conocimiento científico sobre otras formas de conocer no europeas ni científicas.

Esta superioridad epistemológica va acompañada de la expropiación epistémica, es decir, la utilización de los saberes no científicos sin dar ningún reconocimiento a quienes los habían descubierto ni reconocer su validez. Para descalificar los conocimientos usados por indígenas y negros (por ejemplo, en medicina), se basaban en la idea de que estos no conocían –ni estaban en capacidad conocer– los códigos de la civilización, es decir, las matemáticas y el latín como lenguajes universales. Estos símbolos que representan el verdadero tribunal de la razón estaban reservados para los cuerpos y mentes correctas, es decir, blancas, masculinas e ilustradas. Para corroborar su superioridad epistémica, los criollos y europeos ilustrados certificaban su saber a partir de la experiencia, entendida como el oráculo universal. Al respecto, vemos cómo Humboldt le dice al pequeño Rondón que "había tomado curare[206] del empleado por los [indios] caribes para envenenar sus flechas; y no una sino varias veces, muchacho" (Baena, 2009: 26). Otro ejemplo lo encontramos en el caso de Pedro Fermín de Vargas, un criollo neogranadino que se inoculó un antídoto para la picadura de serpiente

[206] Veneno extraído de distintas especies de plantas propias de América del Sur.

proveniente de un guaco[207] utilizado, durante siglos, por la población negra esclava. Para Fermín de Vargas, "el crédito no se lo llevan los hombres que elaboraron el antídoto contra la mordedura de serpientes sino los guacos" (Castro-Gómez, 2010: 195), puesto que dichos sujetos son vistos como brutos, ignorantes y charlatanes. Según esta operación epistémica, era imposible que negros e indios fueran descubridores de medicinas que los europeos hasta ahora empezaban a conocer. Los científicos blancos estaban movilizados, de antemano, por una "sociología espontanea", colonial y racista que legitimaba el color de la razón (p. 193). No sería errado afirmar que el científico alemán pensaba igual que el criollo. Por lo tanto, podríamos suponer la actitud salvadora de Von Humboldt, al observar las formas de conocer y nombrar el mundo y la naturaleza "como la *prehistoria* de la medicina, es decir, como 'obstáculos epistemológicos' que era necesario vencer para alcanzar el conocimiento de 'las cosas mismas'" (Castro-Gómez, 2010: 186).

Con la adultez de Rondón llegan los estragos de la guerra. Esto toma forma en 1811 cuando los diputados de Venezuela firman el acta de independencia, y luego se agudiza con la declaración de la guerra a muerte (1813-1820) entre el libertador Bolívar y el pacificador español Pablo Morillo. Precisamente, el título de la novela obedece a una táctica de combate usada por la caballería patriota que se hizo famosa por sus inesperados logros en el campo. A su vez, la portada de la novela es una pintura del artista venezolano Arturo Michelena llamada "Vuelvan caras". Tanto el título como la imagen de la cubierta rememoran lo sucedido en abril de 1819 durante la Batalla de Queseras del Medio, en la actual Venezuela, en la que la caballería de ejército libertador comandada por José Antonio Páez estaba a punto de ser derrotada. "Por fin [los realistas] iban a exterminar a Páez y a su gente, chucutos de mierda sin ningún respeto por el honor de la caballería de su majestad" (Baena, 2009: 144). Sin embargo, de manera súbita, "cuando el grupo sentía casi el vaho de los caballos españoles a sus espaldas […] José Antonio Páez frenó con violencia su zaino y, de pie, sobre los estribos, gritó: ¡Vuelvan caras, carajo! Esta tarde, un puñado de lanceros patriotas logró hacer replegar a un sólido y numeroso ejército realista".

[207] Planta medicinal que se encuentra en América del Sur, Centroamérica y las islas del Caribe, utilizada por sus propiedades analgésicas y antinflamatorias.

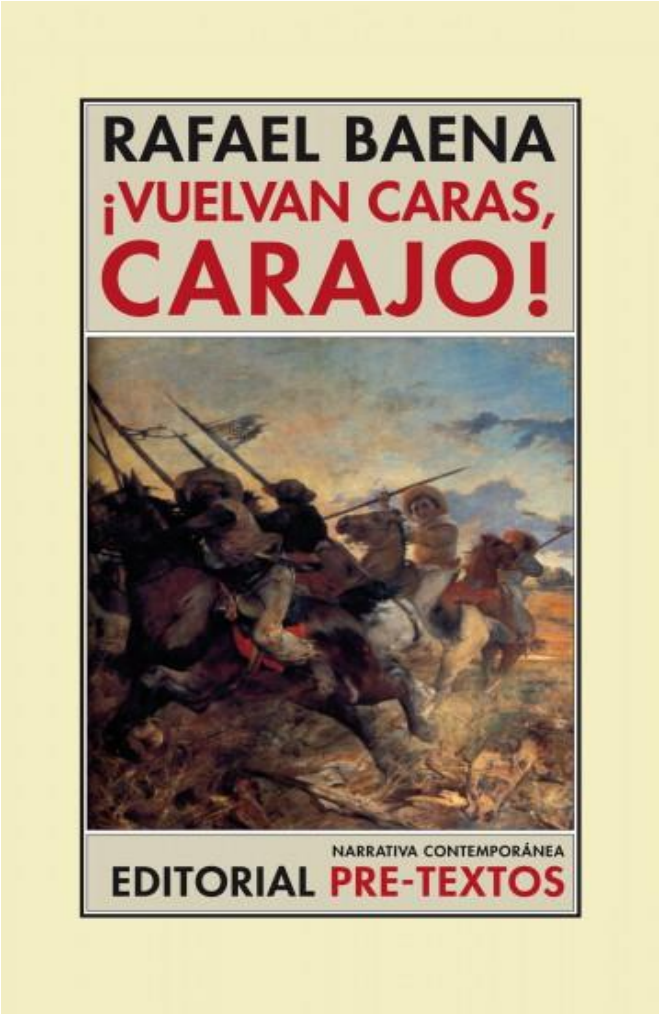

Imagen 11. Portada de la novela *¡Vuelvan caras, carajo!* (2009), de Rafael Baena.

Entrando en las características narrativas de la guerra, Malone comenta que los excesos de ambos ejércitos y sus impactos contra la población no combatiente llevan a Rondón a reconocer que "no se trataba de una lucha entre las fuerzas del bien y el mal sino que, como ocurre sin excepción en todas las guerras, las cosas estaban muy confusas" (Baena, 2009: 33). Con esta reflexión –al estilo de Baena– el lancero Rondón observa que hay jinetes negros, indios, mulatos y zambos en ambos bandos y, lo más confuso, es que ni los jerarcas liberales ni conservadores garantizaban que la gente de "pata pelá" pudiera cambiar su condición precaria y subalterna. En realidad, la mayor parte del pueblo bajo y de las castas peleaba por promesas, no por ideología. De otra parte, el peso de la guerra tiene especiales pasajes, entre los que destaca la extensa descripción de las semanas previas a la batalla del Pantano de Vargas (25 de julio de 1819) y, luego, de la carnicería

correspondiente, más parecida a un "salvajismo primitivo [que] semeja frescos de una batalla, más que medieval, antidiliviana" (p. 318). Otro elemento es, de nuevo, el cansancio y el hartazgo que produce la guerra. Así, el narrador no deja de sentirse incómodo y desubicado en medio de una guerra interminable, cuando su deseo clama por estar "en compañía de una mujer amada", y no en "la humedad de la montaña [donde] los bichos picadores triplicaban en número a los de las sabanas, como si adoraran beber de los cuerpos de aquella doliente caravana de hombres sudorosos". La imagen que se describe es la de una larga fila de soldados exhaustos que "dejaba atrás a los enfermos de fiebres y a los caballos con los cascos pelados o las manos quebradas a fuerza de resbalar sobre las piedras" (p. 165).

El narrador Angus Malone, como lo hiciera también Enrique Arce, va dejando atrás toda justificación ideológica o política para lanzarse a la guerra, pues, con el tiempo, otras necesidades e intereses como el amor y la vida tranquila se convierten en propósitos apremiantes. Al verse solo "sentía una suerte de vacío, como si después de tanto años de pelear por ciertos ideales ya no fuese suficiente con ellos y necesitara otras razones por las cuales morir, como por ejemplo el amor de una señora" (p. 238). Ya casi llegando al final de sus memorias, el capitán Malone se presenta como un militar que fue a América a contribuir a que las gentes del continente americano trataran de "inventar una nueva nación, más justa y democrática". Sin embargo, esta diatriba liberal alienada con los valores del eurocentrismo y del capitalismo no deja que se olvide de que la guerra es producida por la "estupidez humana […] y su secuela más rotunda: la muerte" (p. 289).

Más allá del monotema bélico tenemos el problema de la raza o, mejor, de la racialización de determinados cuerpos en el contexto de las guerras de independencia. En este sentido, el argumento central es que Rondón, a pesar de sus acciones victoriosas y su servicio incondicional a Bolívar y Páez, siempre fue visto como un sujeto inferior. La colonialidad del poder naturalizaba, bajo los preceptos emancipatorios de la ilustración, la jerarquización entre los blancos y no blancos. A pesar de que Bolívar en persona lo había ascendido al grado de coronel, la actitud displicente con Rondón era evidente, lo que lleva al negro Rondón a compararlo con un esclavista más. Con cada orden del general, dice, "casi podía escuchar el chasquido del látigo esgrimido por el mismo tipo al que le decían Libertador". Aunque ostente el grado de coronel, Rondón sabe que siempre será un peón para los criollos, un vaquero que sirve para conseguir caballos que alimenten la movilidad de la tropa y nada más. Su color de piel lo relegaba a ser un "jinete asimilado al trabajo doméstico [y no como] un comandante de escuadrón" (p. 118). Al mirar a

Bolívar, el lancero no evita describirlo como un "malagradecido, como todos los de su clase, se dijo, pues tenía muy presente que muchos criollos decían combatir la monarquía pero al mismo tiempo se sentían integrantes de una nueva realeza" (p. 47). Y en los breves momentos de paz, cuando algún criollo ofrecía su casa para un sarao o fandango, el coronel sentía "el esfuerzo que les suponía aparentar naturalidad al recibir la visita de un negro" (p. 115).

El racismo de Bolívar atraviesa todo el proyecto emancipador de los criollos y su idea de una unificación forjada sobre la exclusión y la hegemonía de la raza blanca (Dussel, 1994: 161). Durante su exilio en Jamaica, además de la famosa carta, Bolívar escribió otros artículos de prensa. Uno de ellos dice explícitamente que la raza blanca, a pesar de ser cuantitativamente minoritaria, "posee cualidades intelectuales que le dan una igualdad relativa" (Bolívar, 2009: 88) y una superioridad moral y física indiscutible. Más adelante, naturaliza la racialización al agregar que "el colono español no oprime a su doméstico con trabajos excesivos; lo trata como a un compañero, lo educa en los principios de moral y de humanidad que prescribe la religión de Jesús" (p. 89). Esta realidad lleva a Rondón a vislumbrar que el nuevo poder criollo en nada cambiará la situación de los descendientes de África ni de los nativos indígenas. Sumado a esto, el criollato triunfante ya comenzaba a mostrar su faceta violenta contra la misma población que había jurado defender. Esta decepción la expresa Rondón en una carta enviada a su amigo Malone en la que le dice "imaginarás cómo me siento, Malone, al descubrir que la Revolución también puede ser injusta" (Baena, 2009: 327). Rondón murió en agosto de 1822 a causa de una herida infectada en un pie, mientras combatía contra los últimos remanentes españoles en Venezuela.

La guerra perdida del indio Lorenzo es una novela que nos lleva hasta el epilogo del siglo XX en la ya constituida República de Colombia. Las acciones se sitúan en la defensa de Panamá por parte del ejército liberal durante la Guerra de los Mil Días. Vicente Orduz, el narrador, habla a través de un conjunto de cartas que le deja, luego de fallecer en 1929, a su sobrino, Saúl Cantor. En ellas le quiere dar a conocer el nombre del general indígena Victoriano Lorenzo. En esta presentación inicial observamos un discurso paternalista, propio de la dirigencia que durante el siglo XIX profundizó el dispositivo de blancura para distinguirse de aquellos otros que, como Victoriano, podían ser buenas personas, pero en todo caso, inferiores. Le dice Vicente a su sobrino que el nombre de Victoriano Lorenzo "representa todo lo bueno y noble que tenemos como nación, así como su indigno final puso en evidencia nuestros peores defectos" (Baena, 2015: 13).

Bajo la superioridad de un ciudadano pleno que se encontró, gracias al destino, con un "salvaje" bueno, el narrador reproduce la teoría del "buen salvaje". Se trata de una identidad que muestra al indio como un cuerpo arqueologizado, es decir, como un monumento del pasado que certifica que la historia avanza hacia el progreso de la humanidad. Simultáneamente, el cuerpo indígena aparece estetizado o convertido en un objeto estético útil para efectuar una contemplación/apropiación cultural, a través de, por ejemplo, las tradiciones ancestrales (Serje, 2005: 107).

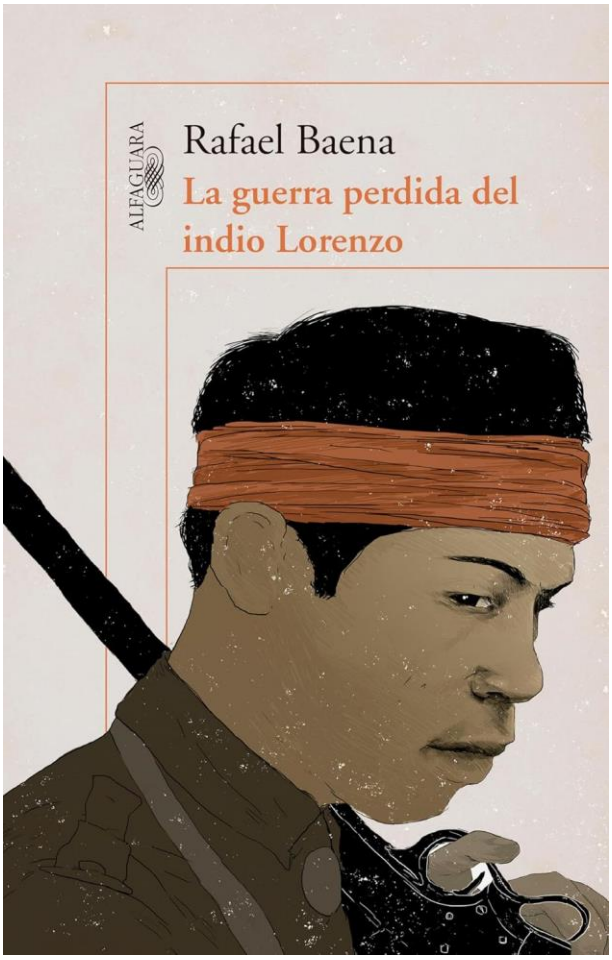

Imagen 12. Portada de la novela *La guerra perdida del indio Lorenzo* (2015), de Rafael Baena.

La crítica a los criollos y la instrumentalización de los cuerpos subalternos expuesta por Rondón es replicada más de ochenta años después por Vicente, quien observa cómo los generales, tanto liberales o conservadores, son proclives a hacer tratados y firmar armisticios que los favorezcan, mientras la soldadesca cae moribunda por la sed y el sol (Baena, 2015: 17). Como ya vimos, las guerras decimonónicas eran

guerras entre caballeros y ciudadanos, categorías que aludían a una minoría privilegiada. Tanto los criollos de inicios del siglo XIX como la elite liberal y conservadora van a reproducir, en un registro republicano, las herencias y violencias coloniales. Aquí entramos al tema que nos interesa: la racialización de la guerra y, posteriormente, de la nación. Esta racialización está compuesta por la admiración a la bravura de indios y cimarrones en el campo de batalla, aunque jamás sean vistos como cuerpos con valor equiparable al de los mestizos influyentes o blancos con linaje europeo. Vicente, al rememorar la batalla de Palonegro (mayo de 1900), es el primero en reproducir la colonialidad del poder, al afirmar que los soldados negros de la tropa liberal "como enemigos debían ser sin duda tan pavorosos como los voluntarios de su raza" (p. 28). En su libro *Indígenas, élites y estado en la formación de las repúblicas andinas, 1850-1910* (2002), Brooke Larson describe la dialéctica del anhelo civilizatorio de mediados del siglo XIX, ya que, por una parte, el nacionalismo criollo posicionaba las nociones de progreso y nacionalidad, pero con la necesidad de rearticular y reacomodar "las oposiciones coloniales, dando así a las plutocracias criollas el derecho de imponer fronteras internas de pertenencia nacional y colonizar –las razas no civilizadas" (p. 16).

Esta clasificación de cuerpos y territorios, en el caso colombiano, adquirió un formato de preeminencia y superioridad colonial de lo andino sobre las tierras bajas de las llanuras y las costas. Vicente, al llegar a Panamá comprende que "la oficialidad centrana […] por principio despreciaba a los combatientes panameños y nos los consideraba sus iguales". No es de extrañar los múltiples intentos secesionistas se la elite panameña durante el siglo XIX, que finalmente se consumaría en 1903 con la injerencia de Estados Unidos. A su vez, dentro del territorio panameño se producían nuevas jerarquías que mantenían al mayor Orduz en un puesto de poder. El mismo este acepta que "al menos yo podía aferrarme al dudoso consuelo de ser catalogado como blanco y además culto, pero los cholos [indígenas panameños] eran considerados muy poca cosa, quizás un escalón más arriba de las bestias" (Baena, 2015: 32). En su estudio, Larson (2002) concluye que en Colombia, a diferencia de, por ejemplo, el caso mexicano, no se patrocinó una "fusión racial y cultural de indios y españoles en una 'raza cósmica' de mestizos, sino tan solo como el medio eugenésico para el objetivo final del blanqueamiento" (p. 23). Todo esto, recordemos, en medio de un frenesí de reformas liberales dispuestas luego de la Constitución de Rionegro de 1863.

Lo que queremos resaltar aquí es que, junto con el acelerador civilizador a fondo promovido por las ideas liberales, las elites bipartidistas colombianas no dejaron de

insistir y profundizar en la diferenciación ontológica de los indios y negros. "De las cuatro repúblicas andinas[208], la élite criolla colombiana fue la primera que produjo un argumento retórico que atribuía firmemente el atraso económico del país al concepto de inferioridad racial" (Larson, 2002: 47). Las ideas provenientes de Europa con el *Discurso sobre el método positivo* (1844), de Augusto Comte, y *El origen de las especies* (1859), de Charles Darwin, fueron traducidas por los intelectuales de ambos partidos para naturalizar las desigualdades sociales raciales y de clase. Esta dialéctica hace que Vicente llame "salvajes" a los negros e indígenas, pero que, al tiempo, reproche un significado de "progreso mundial [que] en realidad sólo beneficiaba a una muy reducida élite enquistada en los centros de poder" (Baena, 2015: 57). El eurocentrismo de Vicente se presenta como un pensamiento progresista y casi socialista, pero al fin y al cabo, eurocentrado. Como ya ocurriera con los otros narradores con los que hemos dialogado, el mayor Orduz va perdiendo la esperanza en una guerra justa que civilizara el país. De nuevo, acecha la figura del Uróboro porque "los matices se diluyen y los límites entre unas ideas y otras son cada vez más difusos, hasta el punto en que hay liberales que parecen monseñores y godos [conservadores] con los que es posible sostener una conversación civilizada" (p. 61).

En cuanto a Victoriano Lorenzo, su participación en la guerra no obedecía a su afinidad con el liberalismo, sino al propósito de cambiar, en algo, la situación de su pueblo. El general indígena "se había sumado a la causa […] solo por la expectativa de echar abajo la trama de diezmos que, según entendía, no eran más que la prolongación del régimen colonial hasta el tiempo presente" (Baena, 2015: 66). Al respecto, vale anotar que Lorenzo se hace general por decisión de sus camaradas indígenas que lo veían como un líder confiable, es decir, es un general popular. Luego vendría el formalismo que lo ascendería bajo los protocolos militares. Con el ascenso del general Lorenzo se fue acrecentando el temor de los blancos a las tropas formadas de indígenas armados. Se fue extendiendo el rumor de que "la ciudad no tardaría en ser asaltada por hordas de cholos ignorantes, enardecidos además por los humores del aguardiente y los fermentos de la chicha" (p. 75). El resultado es que Lorenzo y sus hombres fueron puestos en el lugar de enemigos de la civilización y eran vistos con miedo y desprecio por liberales y conservadores. Su suerte estaba echada, pues jamás se ganaría el respeto de los generales liberales y, mucho menos, de los conservadores. La guerra comenzaba a dejar de ser un

[208] Larson (2002) analiza los casos de Colombia, Ecuador, Perú y Bolivia.

problema entre partidos y pasaba a ser "una guerra entre los ciudadanos de bien y las bandas de malhechores" (p. 79); ahora era una guerra entre el progreso contra el salvajismo "representado por los indios de la División Panamá" (p. 146).

El general Victoriano Lorenzo fue fusilado el 15 de mayo de 1903 en Ciudad de Panamá, luego de que los generales liberales firmaran el armisticio con el gobierno conservador. El general liberal Benjamin Herrera lo entregó al gobierno el 14 de mayo y en un juicio militar sumario lo acusaron de ser un asesino que se había sublevado luego de finalizada la guerra. "Si alguien me preguntara hoy quienes mataron a Lorenzo no podría menos que achacar la responsabilidad a los partidos políticos colombianos, arrodillados a los yanquis desde siempre" (p. 221), dice Vicente. Sin embargo, como hemos comentado, la colonialidad del poder jugó un papel trascendental para que el partido por el que había luchado dispusiera hacer del cuerpo del líder popular y militar indígena un *homo sacer* que garantizaría la continuación de un proyecto nacional/colonial que, hasta hoy, se sigue alimentando de la violencia racial.

Luego de este recorrido por el corpus literario de Rafael Baena debemos hacer algunas precisiones. Las novelas comentadas trascienden la narración de momentos configurados por la guerra o el interés por sujetos subalternizados e invisibilizados del relato nacional. A cambio, observamos que cada novela proyecta una imagen ficcional de la nación, mediante narrativas que sugieren una posibilidad de no/ser colectivamente. En segundo lugar, y reconociendo la fuerza emancipatoria de los juegos nacionalitarios (Guattari, 1994), las novelas hacen un doble trazo simultáneo: delinean una cartografía de las violencias fundacionales y ofrecen pistas, a menudo desperdigadas, de elementos marginales y residuales que no actúan como defensores de la comunidad nacional, pero tampoco se lanzan a la fragmentación fantasmal. Aquí reside la característica de lo que Guattari llama la "recomposición nacionalitaria", a saber, la defensa de la singularización y el despeje de espacio de libertad sin abandonar el mundo en común (Guattari, 1994: 75). Sin embargo, estas alternativas políticas son, ante todo, posturas emancipatorias de des-sujeción que se (des)pliegan corporalmente.

Estas novelas operan como una traducción literaria o narrativa especular de la genealogía filosófica que, como hemos dicho, se caracteriza por desmenuzar los dispositivos de saber/poder que producen subjetividades y articular sus análisis a la actualidad, a la pregunta por "lo que somos". En este sentido, las anacronías y las homologías que podamos identificar en cada texto son pliegues críticos que deconstruyen las políticas de la representación abriendo la brecha de lo posible y lo contingente. De tal

manera, aspectos tan simbólicos como la comprensión cíclica de la historia y el rechazo a ofrecer finales concluyentes, deja ver en las novelas una apuesta por aceptar la conflictividad y el antagonismo inherentes a todo proyecto social. De hecho, el conflicto irresuelto que se devela en cada final podemos leerlo como una puerta giratoria a un continuo recomenzar. Este aspecto es notorio particularmente en *Tanta sangre vista.* Su perspectiva simultáneamente trágica y crítica nos pone de nuevo frente a Sísifo, ahora en un registro más temporal que existencial, y que relacionamos con T.S Eliot (1989: 48) cuando escribió que "Lo que llamamos el principio es a menudo el fin/ Y llegar al final es llegar al comienzo/ El fin es el lugar del que partimos".

CONCLUSIONES

El propósito de este trabajo ha sido exponer a través de tres capítulos, que corresponden a escenarios de interpretación, lo que hemos denominado la "representación de la violencia política en Colombia". A pesar de ofrecer diferentes miradas sobre la violencia, los distintos capítulos se han articulado alrededor de dispositivos que han sido interpretados desde una perspectiva estético-política, cuyas representaciones están mediadas por las condiciones histórico-culturales de las que proceden. En todo caso, asumimos que la experiencia sensible es el terreno de toda práctica de violencia, pero también de todo ejercicio emancipatorio. Los conceptos centrales que articulan los distintos apartados han sido: violencia, nación, literatura, vulnerabilidad y colonialidad.

Debido a la fuente inagotable de significados que ofrecen las prácticas de la representación, estos tres escenarios propuestos no clausuran los necesarios análisis sobre una realidad (bélica) avasallante y con pocos horizontes de mitigación, al menos, en el presente inmediato. El interés manifiesto por el presente nos ubica, por tanto, en el lugar de una ontología crítica traducida como una indagación por los modos de subjetivación que nos han constituido. Esto significa que nos ubicamos en un tiempo presente, en una circunstancia vital que En este sentido, esta investigación no tiene posibilidades de cerrarse, puesto que su misma estructura está diseñada para permitir y promover más caminos de reflexión que pueden ser, al tiempo, ejercicios de experimentación *est/ética* y política.

La *violencia política* la significamos como el conjunto de prácticas y discursos que analizan, describen y caracterizan el contexto bélico, la confrontación armada o el estado de guerra que ha permeado la historicidad de la sociedad colombiana. Este significado no obedece a los preceptos disciplinares de la ciencia política y el derecho, sino a intereses pragmáticos de índole metodológica. Es decir que la adjetivación de "política" nos permite delimitar nuestro "objeto" de representación. No obstante, más allá de dicha adjetivación, las condiciones de posibilidad de todas las prácticas violentas se inscriben en la materialidad corporal. Entre cuerpo y violencia existe una relación dialéctica mediada por la conflictividad, la contradicción y el antagonismo como instancias constitutivas del mundo en común. Dicha relación dialéctica es la que hace

posible –y necesaria– la acción política. De ahí que tomamos distancia de las perspectivas edificantes del humanismo que propenden por una comunidad política sin violencia, ya que esta –en cualquiera de sus manifestaciones– es una posibilidad que no es posible erradicar ni suprimir totalmente.

Los tres capítulos realizan un trayecto soportado por un marco teórico y metodológico que, en términos generales, proviene de la filosofía política contemporánea en un registro contingente y disensual, la teoría literaria, los estudios culturales y los estudios decoloniales. En cada uno de los escenarios expuestos analizamos diversos artefactos de representación o dispositivos estéticos procedentes del campo cultural colombiano. Estos artefactos fueron producidos en el periodo 1998-2018 y, a nuestro juicio, tienen la potencia de alterar, dislocar y desestabilizar los significados hegemónicos que han imperado a la hora de abordar el contexto bélico colombiano.

Sobre *las representaciones y sus prácticas*, encontramos que estas asumen la doble función de hacer posible la percepción y conocimiento de los fenómenos, pero también la de configurarlos y darles forma. De ahí que solo podamos conocer un fenómeno histórico, social o cultural a través de sus representaciones. Yendo más allá, diremos que un fenómeno socio-histórico como la violencia política no *preexiste* a sus representaciones, sino que emerge y toma forma, sentido y significado gracias a ellas. Ahora bien, en este trabajo también mostramos que la práctica representacional contiene una técnica de violencia que subyace a su misma efectividad y de la cual no le es posible desprenderse. Nos referimos a la representación como adjudicación identitaria, como proceso de señalización y nombramiento del mundo, caracterizado por ser arbitrario, excluyente y contingente. Representar es, por tanto, definir desde un lugar de enunciación el estatuto ontológico de aquello que se nombra: decir lo *que es* y, por tanto, lo *que no es*.

Otra cuestión que emerge a lo largo de la investigación es el hecho de que la representación de la violencia política, en sus análisis más comunes y extendidos, ha sido formulada por las ciencias sociales. Estas representaciones han estado atravesadas por dos afirmaciones que, a pesar de sus matices, han contribuido a la reproducción de los patrones asociados a la violencia. Por una parte, hacen una lectura patológica de la violencia, es decir, comprenden las prácticas violentas como amenazas a la normalidad democrática y retrasan la realización de la modernidad en el país. En segundo lugar, comprenden la violencia como una interferencia que proviene del exterior, cuyo objetivo es atacar la unidad y solidez de la nación.

A contrapelo, y de la mano de un abordaje teórico decolonial, mostramos que las prácticas violentas son constitutivas del patrón de poder asociado a la modernidad y su contracara: la colonialidad. De tal forma, la modernidad/colonialidad hace improcedente implantar la efectividad de los ideales modernos prescindiendo de prácticas violentas. Por otra parte, los estudios culturales y la genealogía filosófica han refutado con creces la idea inmunitaria de concebir las identidades como organismos herméticos y autorreferenciales. Por tanto, hablar de la "unidad" y "solidez" de significantes monumentales como la nación "amenazada" trasluce un artefacto ideológico que idealiza la configuración de saber/poder compuesta por múltiples prácticas de violencia. Las posibilidades analíticas del lente macroscópico-sistémico de la modernidad/colonialidad permiten observas espacios velados a los que la explicación científica de la violencia no logra llegar,

La desnaturalización de estos lugares sedimentados la percibimos como uno de los elementos más potentes del discurso literario (particularmente, la novela) que relacionamos con la cualidad rebelde a la que se refiere Albert Camus. La crítica que ofrece el discurso literario opera en varios niveles. Primero, la dimensión estética de la literatura convierte a la "realidad" en una posibilidad" contingente susceptible de ser alterada. Segundo, sus planteamientos discursivos erosionan los modelos hegemónicos de identidad, lo que abre caminos de emancipación, esto es, de desidentificaciones que pasan, primordialmente, por el cuerpo. En tercer lugar, las narraciones literarias sobre la violencia presentan un sentido trágico que tiene la capacidad de movilizar acciones políticas trasgresoras respecto al ordenamiento hegemónico cerrado, identitario y armónico que posiciona "lo que hay" como la única posibilidad.

Igualmente, las limitaciones de este trabajo no son pocas y deben ser tenidas en cuenta para futuras investigaciones. Por una parte, en el abordaje teórico y en el corpus literario seleccionado, la presencia de voces subalternas es mínima, lo que disminuye la fuerza de la exposición y suspende las capacidades ético-políticas de las propuestas decoloniales. La influencia de conceptos y teorías emanadas del mundo imperial europeo es notoria, y los/as autores/as de los poemas y novelas escogidas no son cuerpos racializados ni disidentes frente a los patrones normativos hegemónicos. Esto quiere decir que la investigación, aunque hable, por ejemplo, del "revés de la nación", realiza una lectura desde el "anverso de la nación". Sin embargo, a modo de defensa diremos que este trabajo toma distancia de perspectivas que fomentan el aislacionismo cultural o la idea de que hay culturas y exterioridades absolutas. La intertextualidad como horizonte

metodológico y como la cualidad de toda materialidad textual nos pone frente a la difuminación de espacios fijos y discursos monistas, para privilegiar, por ejemplo, la emergencia de espacios epistemológicos fronterizos, ambiguos y contradictorios. Si tomamos distancia de los ideales de la modernidad por contener la colonialidad, también lo hacemos de propuestas antimodernas que promulgan el regreso a un tiempo idílico anterior al sistema-mundo moderno/colonial.

El análisis crítico de la modernidad/colonialidad a través de otras categorías como la intertextualidad, la interseccionalidad y la interculturalidad, hace posible delinear apuestas como, por ejemplo, la transmodernidad. La propuesta (proveniente de la filosofía política latinoamericana) radica en atravesar la modernidad desde sus propias posibilidades, esto es, sin entregarse a la posmodernidad (todavía eurocéntrica) ni replegarse en particularidades identitarias que promuevan algún tipo de pureza cultural no contaminada por la modernidad ni el eurocentrismo. Al respecto, creemos que las representaciones est/éticas parten de la contingencia y la indeterminación, lo que significa que reconocen la imposibilidad de erradicar el conflicto y, mucho menos, la violencia.

De otra parte, la investigación no deja de centrarse en los linderos del espacio nacional como punto de partida. Esta limitación va unida a la misma comprensión de violencia política que aquí manejamos, determinada por los esquemas analíticos de la nacionalidad y sus fronteras. Por consiguiente, las miradas comparativas con otras realidades "nacionales"–análisis de carácter regional o extraterritorial– dejan en evidencia una gran deuda con vetas de trabajo potentes para el tiempo porvenir. No obstante, con la inclusión de la categoría vulnerabilidad y su cualidad encarnada no contingente para comprender las prácticas de violencia y a partir de la observación de las prácticas violentas bajo el lente macroscópico de la decolonialidad, esperamos haber amplificado nuestro alcance. A continuación presentaremos brevemente cada uno de los tres capítulos, indicando sus principales hallazgos.

En el primer capítulo titulado *La representación ilustrada de la violencia política en Colombia*, identificamos que el discurso ilustrado –expresado en los ideales emancipadores de la racionalidad moderna de las ciencias sociales– ha representado la violencia como una anomalía que ha impedido o retrasado el proyecto modernizador. El lugar común y prominente de los intelectuales que encarnan este tipo de representación es el de culpabilizar a la violencia del "fracaso del proyecto nacional". Además, esta afirmación va acompañada de la imposibilidad de los científicos ilustrados para explicar un fenómeno (la violencia política) que se hacía, con el tiempo, cada vez más fuerte. A

finales del siglo XX y hasta la primera década del siglo XXI, la representación ilustrada cayó en un desconcierto debido a la impotencia para mitigar y/o conjurar la violencia. Esta situación llevó a los intelectuales a recurrir a una figura mitológica para describir las particularidades del fenómeno en el país. Este movimiento epistemológico de renuncia a las explicaciones racionales para abrazar el atrincheramiento en una representación mítica lo leemos como una derrota del pensamiento ilustrado.

La figura mítica elegida de la que hablamos fue propuesta por el antropólogo y politólogo Francisco Gutiérrez Sanín en un libro publicado en el 2014. Dicha imagen está configurada por la alegoría del "orangután con sacoleva", cuyo objetivo es el de caracterizar la "monstrificación" de la realidad violenta colombiana. Es decir, su indeterminación y condición paradójica en la que conviven simultáneamente la guerra y la solidez institucional; la violencia política y el formalismo democrático. Sin embargo, examinado con los elementos teóricos de los estudios culturales (Mabel Moraña), los estudios decoloniales y el capitalismo gore (Sayak Valencia), encontramos que la cualidad monstrificadora que representa el orangután produce relaciones dialécticas que hacen visibles aspectos que los ilustrados no lograban ver. En primer lugar, el monstruo emerge como una corporalidad que provoca relaciones *afectivas* de tipo inmunitario, caracterizadas por el rechazo a lo diferente y a la codependencia, pero también emancipatorias al posibilitar el agrietamiento de las identidades establecidas para privilegiar la apertura, la conflictividad y la torsión de los cuerpos y sus relaciones. En segundo lugar, el monstruo nos lleva a los extramuros de lo indecible e indeterminado, pero también al nexo con lo improbable y lo indeseable, lo que nos permite ir más allá de los márgenes impuestos por el Estado nacional. Para lograr esta relación es necesario desnudar al orangután y observarlo como el resultado inexorable del capitalismo –en su fase neoliberal/neocolonial– en las zonas periféricas y precarizadas del Sistema-mundo moderno/colonial.

En este sentido, el cuerpo monstruoso ya no es una patología que infecta a la modernidad, sino la impugnación a su misma efectividad. El monstruo (representación de la violencia) emerge como encarnación grotesca y constitutiva de la contracara moderna: la colonialidad. Las jerarquías de raza, clase, género y conocimiento, así como la relación colonial con la naturaleza, no son, como nos lo quieren mostrar los intelectuales ilustrados, errores del proyecto moderno que pueden ser subsanados, sino el resultado inevitable de su realización. De aquí concluimos que la producción de cuerpos monstrificados (bárbaros, salvajes, prescindibles, explotables e indeseables) ha sido la

operación ontológica por excelencia de la modernidad/colonialidad. Este funcionamiento de la violencia moderna lo observamos a partir de una lectura breve de la película *Chocó* (2012), cuya estructura narrativa nos muestra que los cuerpos y territorios monstrificados son alojados en lo que Margarita Serje denominó "el revés de la nación".

En el segundo capítulo llamado *La representación estética de la violencia política en Colombia*, la voz cantante la lleva un *corpus* de textos provenientes del campo literario, concretamente de la poesía y la novela que se ha ocupado de la violencia política en el arco temporal ya mencionado. Estas representaciones no buscan reflejar lo real o indagar sobre sus contradicciones o situaciones dilemáticas, tal como lo hiciera la representación ilustrada, sino que problematizan el mismo estatuto ontológico de la realidad. Encontramos que la mímesis del texto con el hecho social es desplazada por una multiplicidad de soluciones estéticas ensambladas sobre un sentido trágico que interpela la actualidad y que desembocan en una erosión de los modelos hegemónicos de identidad. El resultado es que las figuras de la experiencia sensible que brotan de los textos mediante personajes diegéticos o corporalidades ficcionales desestabilizan los moldeamientos identitarios a partir de *afecciones* corporales que proponen torsiones y fugas. En este sentido, son amplias y potentes las implicaciones políticas de la representación estética para, en un registro rancieriano, provocar nuevos repartos de lo sensible y otras formas de ser y relacionarnos con el mundo.

Para sustentar estas afirmaciones nos apoyamos en las categorías de crueldad y vulnerabilidad y en su relación con la corporalidad, entendida esta última como la condición de posibilidad de todas las prácticas de violencia. El punto de partida para leer los textos literarios es que sin cuerpo no hay violencia y sin violencia no hay modernidad/colonialidad ni civilización. Desde los aportes de Clément Rosset, la crueldad es leída como la propiedad ontológica de lo real, traducida como el conjunto de acontecimientos llamados a existir en su pura crudeza y despojados de todo significado y ornamento. Al contrapelo, las representaciones *sobre* lo real se presentan como un aderezo o cocción de los acontecimientos, una multiplicidad de entramados discursivos que los significan. A pesar de su función, en cierto sentido, alucinante e ilusoria, no es posible prescindir de ellas. Aquí nos encontramos con un punto de inflexión de la tesis, puesto que las representaciones configuran y moldean los fenómenos representados. En definitiva, advertimos que solo podemos abordar el problema de la violencia política en Colombia desde sus representaciones.

La vulnerabilidad es la otra categoría a la que recurrimos para analizar las representaciones estéticas. Desde la filosofía política contemporánea de Judith Butler, Adriana Cavarero y Laura Quintana concebimos la vulnerabilidad como la condición ontológica de la vida humana. Es decir, toda nuestra experiencia vital está atravesada por la condición vulnerable, lo que se traduce como la exposición radical e inevitable a la violencia y el daño. Sin embargo, aunque no podemos suprimir la condición vulnerable, sí es posible atacar la desigual distribución de la vulnerabilidad que en este trabajo ejemplificamos como formas de vulnerabilización. Con estas dos categorías, sumado al acumulado ofrecido por la lectura decolonial del primer capítulo, analizamos un poemario, dos novelas y un libro de crónicas que abordan prácticas concretas de violencia sobre los cuerpos: masacres, desplazamiento forzado y la desaparición forzada.

La categoría de vulnerabilidad visibilizó tres elementos que se articulan a la dimensión ético-política de la literatura. En primer lugar, hace manifiesta la relación intrínseca entre cuerpo y violencia, ya que sus posibilidades de interacción están mediadas por los niveles de vulnerabilidad y exposición de los cuerpos. En segundo lugar, permitió comprender la brecha ontológica o fisura constitutiva que rodea a toda corporalidad. Como sucediera con la realidad y el sujeto, el cuerpo también está atravesado por un vacío ontológico, un resto no representable que es el que hace necesarias prácticas políticas como la dependencia y la relacionalidad. Finalmente, la centralidad de la vulnerabilidad deviene en potencia contrahegemónica y emancipatoria. Las posibilidades de torsionar, desidentificar y trasgredir los moldes impuestos sobre las corporalidades requieren aceptar y asumir la condición vulnerable. De tal manera, aunque los textos analizados podrían suponen un sofocamiento hermenéutico debido a la reiteración y descripción de prácticas violentas, logran dejar abiertas las posibilidades de representación. Aquí reside una de las cualidades del lenguaje poético y narrativo.

El poemario *El canto de las moscas* (1998) vincula la vulnerabilidad y la crueldad con el territorio donde yacen los cuerpos, en este caso, masacrados. El texto es una cartografía del horrorismo –la experiencia violenta desde el cuerpo inerme– que busca atestiguar hechos reales ocurridos durante la década de los años noventa en el marco del conflicto armado. La brevedad de los poemas (*haiku*) prescinde de relaciones molares para detenerse fijamente en las imágenes de los cuerpos que están cayendo o ya han caído en los distintos territorios que le dan nombre a cada una de las composiciones. La novela *En el brazo del río* (2006) representa los cuerpos desplazados de manera forzosa a causa de la violencia. La atmósfera narrativa de la novela expone la confrontación armada

atravesada por las violencias que acompañan la economía extractivista, bajo el filtro de la colonialidad en sus diversas manifestaciones. Las jerarquías ontológicas de raza, clase y género son ficcionalizadas a partir de la clasificación y organización espacial de los cuerpos que denominamos como un "apartheid distópico". Esto es posible gracias a un dispositivo de desplazamiento/emplazamiento condicionado por técnicas de enclasamiento, racialización y generización. Leída a través del lente de *Antígona* y el reclamo por la dignidad del duelo, *Celebraciones* (2018) representa la desaparición forzada a través de la disputa por los modelos de representación del cuerpo ausente. La búsqueda deviene en un juego de tensiones entre un sistema burocrático que opera bajo el racismo epistémico y los familiares que sienten mutilada su existencia con el arrebatamiento del ser querido.

El tercer capítulo lleva el nombre de *La representación genealógica de la violencia política en Colombia*. Aquí dejamos de poner atención a las prácticas contemporáneas del conflicto armado para indagar sobre los dispositivos de saber/poder que han hecho posible la emergencia de dichas prácticas. En este sentido, tomamos distancia de argumentos económicos o políticos para dirigir nuestra mirada hacia la producción y circulación de significados y símbolos anclados en lógicas culturales que han articulado los sentidos representacionales de la nación colombiana. A través de un diálogo crítico entre las categorías de nación, genealogía y colonialidad, analizamos un segmento del campo filosófico y literario colombiano que, en el presente siglo, se ha interesado por este tema. Nuestra hipótesis metodológica sostiene que tanto el discurso filosófico como el literario efectúan un ejercicio genealógico que busca comprender el presente, observando las violencias fundacionales del proyecto nacional. Desde distintos lugares del lenguaje, la filosofía y la literatura se preguntan por aquello que llamamos "identidad nacional" a través de los "regímenes de la colombianidad".

El discurso filosófico hizo emerger las múltiples herencias coloniales que cumplieron un papel constitutivo en el proyecto nacional liderado por los criollos durante el siglo XIX. La colonialidad del poder, del saber y del género acompañaron y moldearon el *deseo civilizatorio* de las elites criollas y la clase política, las arquitectas del ensamblaje de la nación. En este sentido, las violencias coloniales, lejos de desaparecer, fueron transferidas a la autoridad republicana. Esta perspectiva genealógica en clave decolonial observa la concomitancia y complementariedad entre la colonialidad, la civilización y la ciudadanía. El punto de quiebre analítico es que los regímenes de representación de la nación en esta centuria operaron bajo lógicas coloniales. Lo anterior hace visible la

presencia de la violencia en la representación a través de prácticas discursivas y no discursivas que subyacen a la adjudicación de patrones identitarios. En términos concretos, la formación de ciudadanos como el modelo ideal de sujeto para llegar a la civilización (labrada por el mundo europeo) se efectuó mediante la exclusión y jerarquización de cuerpos catalogados como indeseables y prescindibles, que, por ese mismo motivo, debían ser asimilados y/o diluidos en el proyecto nacional mestizo. Criollos ilustres como Francisco José de Caldas y letrados privilegiados como José María Samper argumentaron, en distintos momentos del siglo XIX, la relación directa entre el progreso nacional y las características de las razas que debían permanecer, así como aquellas que era menester suprimir.

El discurso literario lo abordamos desde la novela histórica contemporánea, que tiene entre sus características más representativas la de mostrar narrativamente las grietas constitutivas de la historia nacional. Esta será una constante en autores como Gabriel García Márquez, Pablo Montoya, Miguel Torres y Daniel Ferreira, entre muchos otros. En este tipo de novela histórica reciente constatamos con más fuerza que la cualidad evanescente del pasado le concede a la representación literaria el papel de articulador metafórico, ficcional y simbólico de una realidad inasible: el pasado. Para nuestro análisis hemos seleccionado tres novelas de Rafael Baena que ubican sus narraciones en el siglo XIX y, tal como lo hiciera el discurso filosófico, ponen en cuestión la solidez y transparencia de la identidad nacional. El eje temático de las novelas es el continuo estado de guerra por dirigir el proyecto nacional que atravesó el mencionado siglo, comenzando por las guerras de independencia enarboladas por los criollos, hasta las bipartidistas diseñadas por los generales letrados. No obstante, a pesar de criticar los moldes identitarios de la colombianidad, son novelas que escapan a catalogaciones como novela nacional, posnacional o antipatriótica. Una segunda característica radica en su interés por comprender el presente y, concretamente, las violencias del presente. Estas cualidades discursivas nos han llevado a ver en estas novelas un ejercicio genealógico, similar al efectuado por la filosofía.

La primera novela analizada es *Tanta sangre vista*, una exposición que llamamos "la melancolía del patriarca y las repeticiones de la guerra". El gesto melancólico viene dado por el *locus* de enunciación del narrador/protagonista: un guerrero liberal ilustrado, blanco, heterosexual y terrateniente que ejemplifica el fracaso del pacto nacional y el eterno retorno de la guerra. El cuerpo defectuoso del guerrero –que ha quedado cojo de por vida y sufre ataques de melancolía– prefigura el resultado de un "anhelo civilizatorio"

ensamblado sobre múltiples violencias y exclusiones que produjeron lo que se buscaba eliminar: un contexto bélico permanente. De otra parte, la focalización de la narración nos muestra a un cuerpo privilegiado y condenado a vivir sus últimos años en medio de nuevas guerras, ahora encarnadas en la figura del nieto como protagonista. Un nuevo tiempo que deja ver una comprensión cíclica, sino mítica, de la violencia y el tiempo.

Las otras dos novelas revisadas son *¡Vuelvan caras, carajo!* (2009) y *La guerra perdida del indio Lorenzo* (2015). A contrapelo de la novela anterior, en ambas narraciones se pretende cuestionar los regímenes de colombianidad desde la racialización, tanto de la guerra –el eterno monotema– como de la nación. El lancero y coronel negro Juan José Rondón y el general popular indígena Victoriano Lorenzo –protagonistas, aunque no narradores de las novelas– son cuerpos que fueron racializados e instrumentalizados para luchar por la causa de la civilización (moderna, eurocéntrica, capitalista, blanca y patriarcal). Rondón participó en las gestas de independencia y nunca recibió el reconocimiento por parte del general Simón Bolívar. A su vez, Lorenzo participó en la Guerra de los Mil Días del lado liberal, pero fueron estos mismos quienes lo entregaron, ya acabada la guerra, al ejército enemigo para que fuera fusilado. Las imágenes proyectadas de la comunidad nacional encuentran en estas dos corporalidades manifestaciones de la colonialidad del poder como el revés constitutivo de la identidad nacional.

Finalmente, y derivado de lo anterior, queremos enunciar algunos elementos a modo de cierre:

a. El análisis de la actual violencia política en Colombia debe incluir una perspectiva sistémica, tanto espacial como temporalmente. Más allá de las explicaciones convencionales sobre la "debilidad del Estado" o el "déficit de democracia", es pertinente comprender la situación colombiana dentro del Sistema-mundo moderno/colonial. En este sentido, las prácticas de violencia política que tienen lugar en la actualidad hacen parte de un patrón mundial de poder que opera bajo lógicas coloniales en la época del capitalismo neoliberal.
b. De igual forma, vincular la perspectiva macroscópica de la crítica decolonial al texto literario que se ocupa de representar las prácticas de violencia es una alternativa ético-política contrahegemónica. Aunque la matriz de la colonialidad (poder, saber, ser, género y naturaleza) opere diegéticamente al interior del texto literario, la puesta en escena de las relaciones atravesadas por

la violencia deviene en un artefacto cultural con la posibilidad de movilizar deseos y significados. La disputa política por el dominio del sentido común encuentra en el análisis literario decolonial una vía para transformar y/o alterar las relaciones sociales violentas y excluyentes que se han naturalizado y sedimentado en "el mundo de la vida".

c. La relación orgánica entre el cuerpo y la violencia (no puede existir el uno sin la otra) nos permite observar en la literatura sobre la violencia un ensamblaje gramatical de interpretación estético-política. De tal manera, la materialidad corporal del texto, así como la textualidad del cuerpo –(in)descifrable, (i)legible– se convierten en instancias de análisis e interpretación crítica literaria.
d. La decolonialidad y la vulnerabilidad como categorías aterrizadas al análisis literario permiten establecer una relación dialéctica entre los efectos textuales/corporales de tipo molar y molecular de las prácticas de violencia. En este sentido, hablamos de una cartografía de significados culturales que vincula prácticas de violencia de tipo sistémico y estructural (macropolítica) con otra de tipo corporal-afectivo (micropolítica).

BIBLIOGRAFÍA

Acedo Alonso, Noemi (2015). *Po/ética de la escucha. Un estudio de la representación del dolor físico inflingido y el sufrimiento en la escritura testimonial de Nora Strejilevich* (Tesis doctoral). Universidad Autónoma de Barcelona.

Acosta, Carmen E. y Viviescas Víctor (Eds.) (2020). *Escrituras del territorio/ territorios de la escritura.* Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Acosta, María del Rosario (2016). *Resistencias al olvido. Memoria y arte en Colombia.* Bogotá: Universidad de Los Andes.

Adorno, Theodor (2008). El compositor dialéctico. En Theodor W. Adorno. *Escritos musicales IV. Obra completa 17*. Madrid: Ediciones Akal.

Adorno, Theodor (2019). *Problemas de filosofía moral*. Buenos Aires: Las Cuarenta.

Adsuar, María D. (2007). Reseña. Castany Prado, Bernat: Literatura posnacional. Universidad de Murcia, 2007. *Cartaphilus 2*, pp. 196-200.

Agamben, Giorgio (1996). *La comunidad que viene.* Valencia: Pre-Textos.

Agamben, Giorgio (1998). *Homo Sacer I. El poder soberano y la nuda vida.* Valencia: Pre-textos.

Agamben, Giorgio (2005). Lo que queda de Auschwitz. Valencia: Pre-textos.

Agamben, Giorgio (2011a). *Desnudez.* Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editores.

Agamben, Giorgio (2011b). ¿Qué es un dispositivo? *Sociológica, (26)*73, pp. 249-264.

Aguirre, Juan (2022). Ciudades violentas. Panorama internacional y desafíos para México. *Mirada legislativa, 218,* pp. 1-15.

Ahmed, Sara (2015). *La política cultural de las emociones.* Ciudad de México: UNAM.

Ahumada Consuelo (2002) *El modelo neoliberal y su aplicación en Colombia*. Bogotá: Ancora editores.

Ahumada, Magda (2007). *El enemigo interno en Colombia.* Quito: Abya Yala.

Aínsa, Fernando (2014). *Ensayos*. Mérida: Ediciones El otro, el mismo.

Alape, Arturo (2001). *Sangre Ajena.* Bogotá: Seix Barral.

Alcoff, Linda (1999). Merleau - Ponty y la teoría feminista sobre la experiencia. *Mora, 5*, pp. 122-138.

Alejandro de Oto y Laura Catelli (2018). Sobre colonialismo interno y subjetividad. Notas para un debate. *Tabula Rasa, 28,* pp. 229-255.

Alimonda, Héctor (coord.) (2011). *La Naturaleza colonizada. Ecología política y minería en América Latina*. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO).

Almeyda Gómez, Carlos Andrés (2008). Resignificando la realidad desde sus pliegues: los oficios de Rafael Baena. *Boletín Cultural Y Bibliográfico*, *44*(76-77), pp. 22-35.

Althuser, Louis (1974). *Ideología y aparatos ideológicos de Estado.* Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.

Alvarado, Harold (2008). María Mercedes Carranza. *Aquitrave*, *37*, pp. 3-20.

Álvarez Gardeazabal, Gustavo (1972/2008). *Cóndores no entierran todos los días.* Bogotá: Plaza y Janés.

Álvarez, Alejandro (2001). Del Estado docente a la sociedad educadora. *Revista iberoamericana de educación*, *26*, pp. 35-58.

Amador Juan (2022). *Memorias visuales del conflicto armado y la paz en Colombia (2002-2016).* Bogotá: Universidad Distrital Francisco José de Caldas.

Amaro, Lorena (2019). La dificultad de llamarse "autora": Mariana Enríquez o la escritora *weird*. *Revista Iberoamericana*, *85*(268), pp. 795-812.

Amilonda, Héctor, Toro, Catalina y Martín, Facundo (coords.) (2017). *Ecología política latinoamericana. Pensamiento crítico, diferencia latinoamericana y rearticulación epistémica*. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO).

Amin, Samir (1989). *El Eurocentrismo. Crítica de una ideología.* Ciudad de México: Siglo XXI editores.

Anderson, Benedict (1983/1993). *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y difusión del nacionalismo.* Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

Angarita, Emilio, Gallo, Héctor, Jiménez, Blanca *et al.* (2015). *La construcción del enemigo interno en el conflicto armado colombiano 1998-2010.* Medellín: Universidad de Antioquia.

Ankersmit, Frank (2011). *Giro lingüístico, teoría literaria y teoría histórica.* Buenos Aires: Prometeo Libros.

Archila, Mauricio (2003). *Idas y venidas. Vueltas y revueltas. Protestas sociales en Colombia 1958-190.* Bogotá: ICANH-CINEP.

Archila, Mauricio (2006). Los movimientos sociales y las paradojas de la democracia en Colombia. *Revista Controversia*, *186*, pp. 10-32.

Arendt, Hanna (1958/2005a). *La condición humana.* Buenos Aires: Paidós.

Arendt, Hanna (2007). *Responsabilidad y juicio.* Barcelona: Paidós.

Arendt, Hanna (1963/1999). *Eichmann en Jerusalén.* Barcelona: Lumen.

Arendt, Hanna (1969/2005b). *Sobre la violencia.* Madrid: Alianza Editorial.

Arendt, Hanna (2003). *Conferencias sobre la filosofía política de Kant.* Buenos Aires: Paidós.

Aristóteles (1988). *Política*. (Trad.) Manuela García Valdés. Madrid: Editorial Gredos.

Aristóteles (1995). *Física*. (Trad.) Guillermo R. De Echandía. Madrid: Editorial Gredos.

Arrubla, Mario (1978/1996). Síntesis de historia política contemporánea. En Jorge Orlando Melo (Coord.) *Colombia Hoy* (pp. 227-279) Bogotá: Biblioteca familiar Presidencia de la República.

Artaud, Antonin (1978). *El teatro y su doble.* (Trad.) Enrique Alonso y Francisco Abelenda. Barcelona: Edhasa.

Audi, Robert (Ed.) (2004). *Diccionario Akal de Filosofía.* Madrid: Akal.

Ayarza, Emilia (2020). *El universo es la patria*. Bogotá: Universidad Externado de Colombia.

Bachelard, Gastón (1997). *La poética de la ensoñación*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

Badiou, Alain (1989/1998). Conferencia sobre El ser y el acontecimiento y el Manifiesto por la filosofía. *Revista Acontecimiento, 15,* pp. 1-14.

Badiou, Alain (2007). *Justicia, filosofía y literatura.* Rosario: Homo Sapiens Editores.

Baena, Rafael (2004). "… Y el Indio Ahí". *Revista Credencial, 215,* pp. 60-64.

Baena, Rafael (2007). *Tanta sangre vista.* Bogotá: Alfaguara.

Baena, Rafael (2009). *¡Vuelvan caras, carajo!* Valencia: Pre-textos.

Baena, Rafael (2010). *Samaria Films XXX*. Valencia: Pre-textos.

Baena, Rafael (2011). *La bala vendida.* Bogotá: Alfaguara.

Baena, Rafael (2014a). *Ciertas personas de cuatro patas*. Bogotá: Rey Naranjo.

Baena, Rafael (2014b). *Siempre fue ahora o nunca*. Bogotá: Alfaguara.

Baena, Rafael (2015). *La guerra perdida del indio Lorenzo.* Bogotá: Alfaguara.

Baena, Rafael (2017). *Memoria de derrotas.* Bogotá: Alfaguara.

Bajtín, Mijaíl (1989). *Teoría y Estética de la Novela*. Madrid: Editorial Taurus.

Bajtín, Mijaíl (2003). *Problemas de la poética de Dostoievski*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

Balibar, Etienne (2008). Violencia: idealidad y crueldad. *POLIS, Revista Latinoamericana, 19*, pp. 1-16.

Balibar, Etienne (1988) La forma nación: historia e ideología. En Immanuel Wallerstein y Etienne Balibar, *Raza, nación y clase* (pp. 135-166). Madrid: IEPALA.

Barbero, José y Garrido, Margarita (1990). Notas sobre cultura política y discursos sociales en Colombia. En Hugo Zemelman (Coord.) *Cultura y política en América Latina* (pp. 99-115). Ciudad de México: Editorial Siglo XXI.

Barthes, Roland (1986). *Lo obvio y lo obtuso. Imágenes, gestos, voces*. Barcelona: Paidós.

Barthes, Roland (1990). *El imperio de los signos.* Madrid: Mondadori.

Barthes, Roland (1993). *El placer del texto.* Ciudad de México: Siglo XXI Editores.

Basalo, Nilda (2005). El mito de Antígona. *Feminismo/s*, *6*, pp. 17-31.

Basile, Teresa (Coord.) (2015). *Literatura y violencia en la narrativa latinoamericana reciente*. La Plata: Universidad Nacional de La Plata.

Baudrillard, Jean (1991a). *La guerra del golfo no ha tenido lugar.* Barcelona: Anagrama.

Baudrillard, Jean (1991b). *La transparencia del mal.* Barcelona: Anagrama.

Baudrillard, Jean (2006). Violencia política y violencia transpolítica. En: Adolfo Chaparro (ed.), Adolfo *Los límites de la estética de la representación* (pp. 325-335) Bogotá: Universidad del Rosario. Bogotá.

Behar, Olga (1986). *Las guerras de la paz.* Bogotá: Editorial Planeta.

Behar, Olga (2011). *El clan de los doce apóstoles.* Bogotá: Icono Editorial.

Bello, Andrés (1847/1874). *Gramática de la lengua castellana.* Bogotá: Echevarría Hermano Editores.

Beluche, Olmedo (2021). Estado, nación e identidad en América Latina. *Archipielago. Revista Cultural De Nuestra América*, *28*(112), pp. 4-9.

Benéitez, Rosa (2011). El compromiso con lo real: Artes, "dobles" y realidad desde la theorein de Clément Rosset. En Alicia Bermejo Salar *et al*. (ed.), *Umbrales filosóficos. Posicionamientos y perspectivas del pensamiento contemporáneo* (pp. 281-304). Murcia: Editum.

Benjamin, Walter (2001). *Para una crítica de la violencia y otros ensayos.* Madrid: Taurus.

Benjamin, Walter (2003). *La obra de arte en le época de su reproductibilidad técnica*. Ciudad de México: Editorial Ítaca.

Benjamin, Walter (2010). *Tesis sobre la historia y otros fragmentos.* (Trad.) Bolívar Echeverría. Bogotá: Ediciones desde abajo.

Berger, Peter y Luckmann, Thomas (1968). *La Construcción Social de la Realidad*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.

Berkhout, Esmé; Galasso, Nick; Lawson, Rivero; Morales, Pablo; Taneja, Anjela y Vázquez Pimentel, Diego (2021). *El virus de la desigualdad.* Oxford: Oxfam Internacional.

Berman, Marshall (2004). *Todo lo solido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad.* Ciudad de México: Siglo XXI editores.

Bhabha, Homi (1990/2010). (comp.). *Nación y narración. Entre la ilusión de una identidad y las diferencias culturales.* Buenos Aires: Siglo XXI editores – Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO).

Bhabha, Homi (2002). *El lugar de la cultura.* Buenos Aires: Manantial.

Blair, Elsa (2004). Mucha sangre y poco sentido: La masacre. Por un análisis antropológico de la violencia. *Boletín de Antropología Universidad de Antioquia*, *18*(35), pp. 165-184.

Blanchot, Maurice (1990). *La escritura del desastre.* Caracas: Monte Ávila Editores.

Blanco, Jorge Enrique (2017). *Ficcionalización de la violencia en Colombia. Procesos narrativos de descolonización y resistencia en la novela colombiana contemporánea (2005-2015).* Trabajo Final de Maestría. Universidad Santo Tomás.

Blanco, Jorge Enrique (2020). Silencios y repeticiones de la violencia en Colombia. La novela histórica como ontología crítica del presente. *Catedral Tomada,* 8 (15), pp. 62-91.

Blanco, Jorge Enrique y Gutiérrez Cabrera, Yuli Constanza (2016: 29). Recorridos y conexiones con el concepto de poder-sujeto. En Julián David Castañeda Muñoz y Yuly Constanza Gutiérrez Cabrera (eds.), *Socialización política y construcción de subjetividades entre el devenir de la ética y la resistencia* (pp. 15-33). Bogotá: Uniminuto.

Bobbio, Norberto (1993). *Liberalismo y democracia*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

Bobes Naves, María del Carmen (1998). *La novela.* Madrid: Editorial Síntesis.

Bocanegra, Henry y Carvajal Jorge (2019). Extractivismo y conflicto social en Colombia. *Revista Republicana. 26*, pp. 143-169.

Boecio, Severino (2005). *La consolación de la filosofía.* (Trad.) Pablo Masa. Almería: Ediciones perdidas.

Bohórquez Farfán, Ledis; Anctil Avoine, Priscyll y Rojas-Ariza, Yuber (2019). Noción de víctima y conflicto armado en Colombia: hermenéutica, ciudadanía y equidad de género. *Reflexión Política, 21*(42), pp. 30-42.

Bolívar, Simón (1815/2009). Artículo periodístico dirigido al editor de la *Gaceta Real de Jamaica.* En: *Doctrina del libertador.* Caracas: Biblioteca Ayacucho.

Bolívar, Simón (1815/2013). Carta de Jamaica, contestación de un americano meridional a un caballero de esta isla. En: *Escritos anticolonialistas.* Caracas: Ediciones Correo del Orinoco.

Bonilla, Alcira (2010). Filosofía y violencia. *Cuadernos de la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales*, *38*, pp. 15-40.

Bonnet, Piedad (2006). *Nadie en Casa.* Universidad Externado de Colombia. Bogotá.

Bonnet, Piedad (2017). *Lo que no tiene nombre.* Bogotá: Debolsillo.

Borda, Sandra (2019). *¿Por qué somos tan parroquiales?*. Bogotá: Crítica.

Borges, Jorge Luis (1974). *Obras completas I.* Buenos Aires: Emecé Editores.

Borges, Jorge Luis (1989). *Obras completas II.* Buenos Aires: Emecé Editores.

Borges, Jorge Luis (1993). *Ficciones.* Madrid: Alianza Editorial.

Borón, Atilio (2003). *Estado, capitalismo y democracia en América Latina*. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO).

Borst, Julia; Joachim, Michael y Klaus, Markus (eds.) (2018). *Ficciones que duelen. Visiones críticas de la violencia en las culturas iberoamericanas.* Kassel: Kassel University.

Bourdieu, Pierre (1990). El campo literario. Prerrequisitos críticos y principios de método. *Criterios*, *25-28*, pp. 20-42.

Bourdieu, Pierre (1995). *Las reglas del arte. Génesis y estructura del campo literario*. (Trad.) Thomas Kauf. Barcelona: Editorial Anagrama.

Bourriaud, Nicolas (2009). *Radicante.* Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora.

Bouvet, Françoise (2015). La novela sicaresca colombiana o la crónica de una Muerte ordinaria. *Amerika*, *12*. https://journals.openedition.org/amerika/6447#quotation

Braidotti, Rosi (2006). *Transposiciones. Sobre la ética nómada.* Barcelona: GEDISA.

Braun, Herbert (1987/1998). *Mataron a Gaitán. Vida pública y violencia urbana en Colombia.* Bogotá: Grupo Editorial Norma.

Briones, Claudia (2007). Teorías performativas de la identidad y performatividad de las teorías. *Tabula Rasa*, *6*, pp. 55-83.

Bruun, Geoffrey (1959/1993). *La Europa del siglo XIX*. Bogotá: Fondo de Cultura Económica.

Buck-Morss, Susan (2004). *Mundo soñado y catástrofe. La desaparición de la utopía de masas en el Este y el Oeste.* (Trad.) Ramón Ibañez. Madrid: La Balsa de la Medusa.

Bueno, Gustavo (1978). Ontogenia y filogenia del Basilisco. *El Basilisco, 1*, pp. 64-79.

Burgos Cantor, Roberto (2007). *La ceiba de la memoria.* Bogotá: Seix Barral

Bushnell, David (2004). *Colombia. Una nación a pesar de sí misma.* Bogotá: Editorial Planeta.

Butler, Judith (2001). *El grito de Antígona.* El Roure Editorial. Barcelona.

Butler, Judith (2004). *Lenguaje, poder e identidad.* Editorial Síntesis. Madrid.

Butler, Judith (2007). *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad.* (Trad.) María Antonia Muñoz. Paidós. Barcelona.

Butler, Judith (2009). *Dar cuenta de sí mismo. Violencia, ética y responsabilidad*. Amorrortu Editores. Buenos Aires.

Butler, Judith (2010). *Marcos de guerra. Las vidas lloradas.* Paidós. México.

Butler, Judith y Spivak, Gayatri Chakravorty (2009). *¿Quién le canta al estado-nación? Lenguaje, política, pertenencia.* Buenos Aires: Paidós.

Butler, Judith y Athanasiou, Athena (2017). *Desposesión. Lo performativo en lo político.* Buenos Aires: Eterna cadencia.

Caballero, Antonio (2014). *Historia de Colombia y sus oligarquías (1498-2017)*. Bogotá: Ministerio de Cultura - Biblioteca Nacional de Colombia.

Cadahia, Luciana (2011). Entre la liturgia y el desencanto. La profanación del dispositivo democrático. En: Alicia Bermejo Salar *et al.* (ed.), *Umbrales filosóficos. Posicionamientos y perspectivas del pensamiento contemporáneo* (pp. 61-84). Murcia: Editum.

Cadahia, Luciana (2016). Dispositivos estéticos y formas sensibles de la emancipación. *Ideas y Valores*, *65*(161), pp. 267-285.

Cadahia, Luciana (2019). Su voz desatará tu lengua. Antígona, lo femenino y lo plebeyo. *Ideas y Valores*, *68*(5), pp. 129-149.

Cadelo Buitrago, Andrea (2004). Hábito e ideología en el *Semanario del Nuevo Reino de Granada.* En Santiago Castro-Gómez (ed.), *Pensar el siglo XIX. Cultura, biopolítica y modernidad en Colombia* (pp. 5-52). Pittsburg: Universidad de Pittsburgh. Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana.

Caicedo, Daniel (1953). *Viento Seco*. Bucaramanga: Imprenta Meridiano.

Calvino, Italo (2005). *Las ciudades invisibles.* (Trad.) Aurora Bernárdez. Madrid: Ediciones Siruela.

Camus, Albert (1942/1981). *El mito de Sísifo.* (Trad.) Luis Echávarri. Madrid: Alianza Editorial.

Camus, Albert (1951/1978). *El hombre rebelde.* (Trad.) Luis Echávarri. Buenos Aires: Editorial Losada.

Cantero-Sánchez, Mayte (2023). Aportaciones de Kimberlé Crenshaw a la noción de interseccionalidad: mecanismos de invisibilización y reivindicación. *Lectora*, *29*, pp. 137-151.

Capote Díaz, Virginia (2016). *Reescribir la violencia. Narrativas de la memoria en la literatura femenina.* Bruselas: P.I.E Peter Lang.

Carranza, María (1998). *El canto de las moscas. Versión de los acontecimientos.* Bogotá: Arango Editores.

Carranza, María Mercedes (2004). *Antología.* Bogotá: Universidad Externado de Colombia.

Carreño, Manuel Antonio (1853/2021). *Manual de urbanidad y buenas costumbres para uso de la juventud de ambos sexos.* Caracas: Colección Bicentenario Carabobo.

Cartagena, Catalina (2016). Los estudios de la violencia en Colombia antes de la violentología. *Diálogos Revista Electrónica de Historia*, *17*(1), pp. 63-88.

Carvajal Hernández, Diana (2014). Violencia y Nación en Colombia: de la Nación homogénea a la Nación multicultural. *Revista Eleuthera*, *11*, pp. 101-126.

Castany, Bernat (2007). Literatura posnacional. Murcia: Ediciones de la Universidad de Murcia

Castany, Bernat (2012). Literatura antipatriótica. *Quimera, 348*, pp. 12-19.

Castillo Villegas, Marcela (2001). *Literatura y Filosofía: Fronteras del Conocimiento*. Manizales: Universidad de Caldas.

Castro, Edgardo (2011). *Diccionario Foucault. Temas, conceptos y autores.* Buenos Aires: Siglo XXI Editores.

Castro-Gómez, Santiago (2000). Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la invención del otro. En Edgardo Lander (ed.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (pp. 88-98). Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO).

Castro-Gómez, Santiago (2005). *La poscolonialidad explicada a los niños*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.

Castro-Gómez, Santiago (2009a). La ilustración del siglo XVIII. En: Enrique Dussel; Eduardo Mendieta y Carmen Bohórquez (eds.), *El pensamiento filosófico latinoamericano del Caribe y "latino" [1300-2000]* (pp. 130-153). Ciudad de México: Siglo XXI Editores.

Castro-Gómez, Santiago (2009b). *Tejidos Oníricos. Movilidad, capitalismo y biopolítica en Bogotá (1910-1930)*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana. Instituto Pensar.

Castro-Gómez, Santiago (2010). *La hybris del punto cero. Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816).* Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.

Castro-Gómez, Santiago (2011). *Crítica de la razón latinoamericana.* Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana. Instituto Pensar.

Castro-Gómez, Santiago (2012). Sobre el concepto de antropotécnica en Peter Sloterdijk. *Revista De Estudios Sociales, 1*(43), pp. 63-73.

Castro-Gómez, Santiago (2015). *Revoluciones sin sujeto. Slavoj Žižek y la critica del historicismo posmoderno.* Ciudad de México: Akal.

Castro-Gómez, Santiago (2019). *El tonto y los canallas. Notas para un republicanismo transmoderno.* Bogotá: Universidad Javeriana.

Castro-Gómez, Santiago (ed.) (2004). *Pensar el siglo XIX. Cultura, biopolítica y modernidad en Colombia*. Pittsburg: Universidad de Pittsburgh. Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana.

Castro-Gómez, Santiago y Grosfoguel, Ramón (eds.) (2007). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global.* Bogotá: Siglo del Hombre Editores.

Castro-Gómez, Santiago y Restrepo, Eduardo (eds.) (2008). *Genealogías de la colombianidad*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana. Instituto Pensar.

Catelli, Laura (2012). Pintores criollos, pintura de castas y colonialismo interno: los discursos raciales de las agencias criollas en la Nueva España del periodo virreinal tardío. *Cuadernos del CILHA*, 13(2), pp. 146-174.

Catelli, Laura (2020). *Arqueología del mestizaje. Colonialismo y racialización.* Temuco: Universidad de la Frontera.

Cavarero, Adriana (2009). *Horrorismo. Nombrando la violencia contemporánea.* Barcelona: Anthropos Editorial.

Cavarero, Adriana (2014). Inclinaciones desequilibradas. En Begonya Saez Tajafuerce (ed.) *Cuerpo, memoria y representación. Adriana Cavarero y Judith Butler en diálogo* (17-38). Barcelona: Icaria

Cavarero, Adriana (2019a). El cuerpo vocal. *Fractal, 89*, pp. 1-10.

Cavarero, Adriana (2019b). Inclinaciones desequilibradas. *Papeles del CEIC, 2019/2*, pp. 1-12.

Celán, Paul (2002). *Obras completas.* (Trad.) José Luis Reina. Madrid: Editorial Trotta.

Céspedes-Baéz, Lina y Prieto-Rios, Enrique (eds.) (2017). *Utopía u oportunidad fallida. Análisis crítico del Acuerdo del Paz*. Bogotá: Editorial Universidad del Rosario.

Chambers, Paul (2013). En busca de las causas del conflicto armado colombiano y las violencias: analizando los comienzos de una tendencia científico-social. *Discusiones Filosóficas, 14*(23), pp. 279-304.

Chaparro Amaya, Adolfo (2005). Procesos de subjetivación, conflicto armado y construcción del Estado Nación en Colombia. *Estudios Socio-Jurídicos, 7*, pp. 411-469.

Chaparro Amaya, Adolfo (2006). 1607. Una hipótesis sobre la formación de Estado en los Andes colombianos. *Nómadas, 25*, pp. 70-85.

Charry, Camila (2017). *Arde Babel.* Bogotá: Universidad Externado de Colombia.

Chatterjee, Partha (2008). *La nación en tiempo heterogéneo y otros estudios subalternos.* Buenos Aires: Siglo XXI editores.

Chukwudi, Emmanuel; Paget, Henry; Castro-Gómez, Santiago y Mignolo, Walter (2008). *El color de la razón: racismo epistemológico y razón imperial*. Buenos Aires: Ediciones del signo.

Cobo Borda, Juan (1997). Poesía y novela en Colombia en la década del 80: algunas tendencias. En Jorge Orlando Melo (coord.), *Colombia hoy* (pp. 345-379). Bogotá: Biblioteca familiar de la Presidencia de la República.

Comité Internacional de la Cruz Roja (2024). *Balance humanitario Colombia 2024.* Bogotá: CICR.

Coronil, Fernando (2000). *Naturaleza del poscolonialismo: del eurocentrismo al globocentrismo.* En Edgardo Lander (ed.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas.* Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO).

Cortázar, Julio (1984). *Argentina. Años de alambradas culturales.* Barcelona: Muchnik Editores..

Cortázar, Julio (1994). *Obra crítica/2*. Buenos Aires: Alfaguara.

Cotarelo, Ramón (2016). La partera de la historia. *Cuadernos de estrategia, 183*, pp. 45-76.

Cote, Andrea (2003). *Puerto calcinado.* Bogotá: Universidad Externado de Colombia.

Da Silva Catela, Ludmila y Elizabeth Jelin (eds.) (2002). *Los archivos de la represión: Documentos, memoria y verdad.* Madrid: Siglo Veintiuno Editores.

Danto, Arthur (2002). *La transfiguración del lugar.* Barcelona: Paidós.

Davis, Angela (2022). *Mujeres, raza y clase.* Madrid: Akal.

Davis, Angela y Dent, Gina (2019). *Black feminism. Teoría crítica, violencias y racismo.* Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

De Aquino, Santo Tomás (1993). *Suma de Teología II.* Madrid: Biblioteca de autores cristianos.

De Caldas, Francisco José (1808/1849). *Semanario de la Nueva Granada*. París: Laserre,

De Certeau, Michel (2000). *La invención de lo cotidiano 1. Artes de hacer*. Ciudad de México: Universidad Iberoamericana.

De Oto, Alejandro y Catelli, Laura (2018). Sobre colonialismo interno y subjetividad, notas para un debate. *Tabula Rasa*, *28*, pp. 229-255

Deleuze, Gilles (1996). *Conversaciones.* Valencia: Pre-textos.

Deleuze, Gilles (2002). *Diferencia y repetición.* Buenos Aires: Amorrortu Editores.

Deleuze, Gilles y Guattari, Félix (2004). *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia.* Valencia: Pre-textos.

Derrida, Jacques (1986). *De la gramatología.* Ciudad de México: Siglo XXI Editores.

Derrida, Jacques (1996). Hablar por el otro. *Diario de poesía, 39*, pp. 18-20.

Derrida, Jacques (1998). *Espectros de Marx: El Estado de la deuda, el trabajo del duelo y*

la nueva Internacional. (Trad.). Peretti, Cristina y José Miguel Alarcón. Madrid: Trotta.

Díaz Castro, Eugenio (1858/1967). *Manuela.* Bogotá: Banco de la República.

Díaz, Esther (1993). *Michel Foucault. Los modos de subjetivación*. Buenos Aires: Almagesto.

Díaz-Granados, Federico (ed.) (2018). *Poetas del 68 La Generación Sin Nombre (1968-2018).* Bogotá: Universidad Externado de Colombia.

Domínguez, César (comp.) (2013). *Literatura europea comparada.* Madrid: Arco Libros.

Domínguez, Felipe (comp.) (1987). *Hacia dónde va la democracia en Colombia*. Bogotá: La Gaceta II.

Donato, Norma (2022). La Violencia y la novela en Colombia: *Los ejércitos* de Evelio Rosero y su lugar en la tradición de la novela sobre la violencia. *Razón Crítica, 12*. Recuperado de:

https://revistas.utadeo.edu.co/index.php/razoncritica/article/view/Violencia-novela-Colombia-ejercitos-Evelio-Rosero

Dostoyevski, Fiodor (1866/1985). *Crimen y castigo.* Madrid: Editorial EDAF.

Duarte Borrero, Juan Fernando (2023). La Formación Del Campo Literario En Colombia Y La Obra De Álvaro Cepeda Samudio. *Luciérnaga Comunicación*, *15*(30), pp. 87-105.

Duica Amaya y Prieto Andrés (2021). El corazón de la guerra es la tierra y sabemos muy poco: las causas culturales y estatales de la informalidad de la propiedad en Colombia. *Documents ICIP 18/2021, El Circulo de la* palabra, pp. 70-83.

Dussel, Enrique (1994). *1492. El encubrimiento del Otro. Hacía el origen del "mito de la modernidad"*. La Paz: Plural Editores.

Dussel, Enrique (1995). *Introducción a la filosofía de la liberación.* Bogotá: Editorial Nueva América.

Dussel, Enrique (2000). Europa, modernidad y eurocentrismo. En Edgardo Lander (ed.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (pp.24-52). Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO).

Dussel, Enrique (2001). *Hacia una filosofía política crítica.* Bilbao: Editorial Desclee de Brouwer.

Dussel, Enrique (2006). *20 tesis de política*. Ciudad de México: Siglo XXI editores.

Dussel, Enrique (2014). *16 tesis de economía política*. Ciudad de México: Siglo XXI editores.

Dussel, Enrique (2016). *14 tesis de Ética.* Madrid: Editorial Trotta. Madrid.

Echavarría, Josefina *et al.* (2024). *Siete años de implementación del Acuerdo Final: perspectivas para fortalecer la construcción de paz a mitad de camino*. Bogotá: Instituto Kroc de Estudios Internacionales de Paz/Escuela Keough de Asuntos Globales.

Einstein, Albert (1919/2005). Qué es la teoría de la relatividad?. *Teorema, 24*, pp. 101-105.

Elías, Norbert (1939/1987). *El proceso de la civilización.* (Trad.) Ramón Cotarelo. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

Eliot, Thomas (1989). *Cuatro Cuartetos.* (Trad.) José Emilio Pacheco. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

Engels, Federico (1974). *Economía política.* Ciudad de México: Ediciones Roca.

Engels, Federico (2006). *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado.* (Trad.) Grupo de traductores de la Fundación Federico Engels. Madrid: Fundación Federico Engels.

Entin, Gabriel (1 de septiembre de 2021). La consumación como mito de la independencia. *Letras Libres.* Recuperado de: https://letraslibres.com/revista/la-consumacion-como-mito-de-la-independencia/

Escobar Mesa, A. (2004). La novela histórica: una contradicción realizada. *Connotas. Revista De crítica Y teoría Literarias*, *03*, pp. 235-262.

Escobar, Arturo (2010). *Territorios de diferencia: lugar, movimientos, vidas, redes.* (Trad.) Eduardo Restrepo. Popayán: Envión editores.

Escobar, Arturo (2014). *La invención del desarrollo.* Popayán: Universidad del Cauca. Envión editores

Escobar, José (1989). Romanticismo y Revolución. Recuperado de: https://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/romanticismo-y-revolucin-0/html/0070ff7e-82b2-11df-acc7-002185ce6064_4.html#I_0_

Espejo, María y Rozo, Nancy (2015). *El léxico de la violencia en Colombia en algunas obras de la literatura de violencia*. Ponencia presentada en el Congreso Nacional e Internacional de Lingüística, Literatura y Semiótica. Boyacá, Colombia. http://repositorio.uptc.edu.co/handle/001/7643

Espinosa, Mónica (2007). Ese indiscreto asunto de la violencia. Modernidad, colonialidad. En Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp. 267-287). Bogotá: Siglo del Hombre Editores.

Espinosa, Yuderkys; Gómez, Diana y Ochoa, Karina (eds.) (2014). Tejiendo de *otro modo*: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en *Abya Yala.* Popayán: Universidad del Cauca.

Esposito, Roberto (2005). *Inmunitas. Protección y negación de la vida.* Buenos Aires: Amorrortu Editores.

Esposito, Roberto (2009). *Comunidad, inmunidad y biopolítica.* (Trad.) Alicia García. Barcelona: Herder.

Esposito, Roberto (2011a). *Diez pensamientos acerca de la política.* Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Esposito, Roberto (2011b). *El dispositivo de la persona.* Madrid: Amorrortu Editores.

Estrada, Jairo; Jiménez, Carolina y Puello-Socarrás, José Francisco (2023). *La rebelión social y popular de 2021 en Colombia.* Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO).

Falconí, Diego (2022). Autorías y textos latinoamericanos en el estrado: literatura testimonial y violaciones a los derechos humanos en Jorge Galán y Graciela Bialet. *Cuadernos de Literatura, 26*, pp. 2-17.

Falconí, Diego (2012). Pablo Palacio: la violencia corporal sobre las identidades imposibles en la zona de los Andes. *452ºF. Revista electrónica de teoría de la literatura y literatura comparada, 6*, pp. 39-56.

Fals Borda, Orlando (1970). *Ciencia propia y colonialismo intelectual.* Ciudad de México: Editorial Nuestro Tiempo.

Fanta Castro, Andrea (2015). *Residuos de la violencia. Producción cultural colombiana, 1990-2010*. Bogotá: Editorial Universidad del Rosario, Escuela de Ciencias Humanas.

Federicci, Silvia (2010). *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación primitiva.* (Trad.) Verónica Hendel y Leopoldo Touza. Madrid: Traficantes de Sueños.

Fernández Ochoa, Adelaida (2017). *Afuera crece un mundo.* Bogotá: Seix Barral.

Fernández, Álvaro (2000). *La invención de la Nación. Lecturas de la identidad de Herder a Homi Bhabha.* Buenos Aires: Manantial.

Ferreira, Daniel (2011). *La balada de los bandoleros baladíes*. Bogotá: Alfaguara.

Ferreira, Daniel (2011). *Viaje al interior de una gota de sangre.* Bogotá: Alfaguara. Ferreira, Daniel (2014). *Rebelión de los oficios inútiles.* Bogotá: Alfaguara.

Ferreira, Daniel (2018). *El año del sol negro*. Bogotá: Alfaguara.

Ferreira, Daniel (2022) *Recuerdos del río volador*. Bogotá: Alfaguara.

Feyerabend, Paul (1986). *Tratado contra el método.* Madrid: Tecnos.

Follari, Roberto. (2006). ¿Hay lugar para la subjetividad en la escuela?. *Perfiles educativos, 29* (115), pp. 7-20.

Fonseca Hernández, Carlos y Quintero Soto, María Luisa. (2009). La Teoría Queer: la de-construcción de las sexualidades periféricas. *Sociológica, 24*(69), pp. 43-60.

Fontana, Josep (1982/1999). *Historia: análisis del pasado y proyecto social.* Barcelona: Crítica.

Foucault, Michel (1968). *Las palabras y las cosas.* Ciudad de México: Siglo XXI editores.

Foucault, Michel (1979). *Microfísica del poder.* Madrid: La Piqueta.

Foucault, Michel (1991). *Saber y verdad.* Ediciones. Madrid: La Piqueta.

Foucault, Michel (1994). *Hermenéutica del sujeto.* Madrid: La Piqueta.

Foucault, Michel (1994). *Vigilar y castigar*. Buenos Aires: Siglo XXI editores.

Foucault, Michel (1999). *Estética, ética y hermenéutica*. Barcelona: Paidós.

Foucault, Michel (2002). *La arqueología del saber*. Buenos Aires: Siglo XXI editores.

Foucault, Michel (2004). *El orden del discurso.* Buenos Aires: Fábula Tusquets editores.

Foucault, Michel (2006). *Seguridad, territorio y población.* Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Franco Ramos, Jorge (1999). *Rosario Tijeras*. Bogota: Norma.

Franco, Saúl (2023). Un resumen ejecutivo del Informe Final de la Comisión de la Verdad. Bogotá: Instituto Colombo-Alemán para la Paz - CAPAZ.

Franco, Vilma (2009). *Orden contrainsurgente y dominación*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.

Freud, Sigmund (1917/1976). El duelo y el placer. En *Obras completas. Tomo XVIII.* Buenos Aires: Amorrortu Editores.

Freud, Sigmund (1920/1976). Más allá del principio del placer. En *Obras completas. Tomo XIV.* Buenos Aires: Amorrortu Editores.

Freud, Sigmund (1930/1976). El malestar en la cultura. En *Obras completas. Tomo XXI.* Buenos Aires: Amorrortu Editores.

Fuentes, Carlos (1988). La Ilíada descalza. En Jorge Rufinelli (coord.) *Mariano Azuela. Los de abajo*. *Edición crítica.* Bogotá: Instituto Caro y Cuervo. Colombia.

Gadamer, Hans-Georg (1997). *Verdad y Método* (Tomo I). Salamanca: Ediciones Sígueme

Gallón, Gustavo (1979). *Quince años de estado de sitio en Colombia: 1958-1978*. Bogotá: Editorial América Latina.

García Dussan, Pablo (2003). La narrativa colombiana actual: una literatura 'tanática'. *Cuadernos de literatura, 9*(17), pp. 131-137.

García Dussan, Pablo (2005). La narrativa colombiana: una literatura 'thanática'. *Espéculo. Revista de estudios literarios, 31*, pp. 1-10.

García Márquez, Gabriel (1967/1970) *Cien años de soledad*. Barcelona: Círculo de lectores. Barcelona.

García Márquez, Gabriel (1982/2015). La soledad de América Latina. En Víctor Moncayo (coord.), *Antología del pensamiento crítico colombiano contemporáneo*

(pp. 23-28). Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO).

García Márquez, Gabriel (1988). *Crónica de una muerte anunciada.* Buenos Aires: Editorial Sudamericana.

García Márquez, Gabriel (1992). *Doce cuentos peregrinos.* Bogotá: Norma.

García Márquez, Gabriel (1995). La proclama por un país al alcance de los niños. En Eduardo Aldana Valdés *et al., Colombia: al filo de la oportunidad.* Bogotá: Misión Ciencia, Educación y Desarrollo. Instituto para la Investigación Educativa y el desarrollo Pedagógico (IDEP).

García Márquez, Gabriel (1996). *Noticia de un secuestro.* Bogotá: Norma.

Gamboa, Santiago (1997). *Perder es cuestión de método,* Bogotá: Seix Barral

García Viñó, Manuel (2005). *Teoría de la novela.* Barcelona: Anthropos.

García, Sergio (2017). Hábito y autonomía del sujeto: la preservación cartesiana de la salud a través de la dieta. *Praxis Filosófica*, *44*, pp. 147-167

Garrido, Antonio (2004). El texto literario a la luz de la Hermenéutica. *Revista SIGNA*, *13*, pp. 103-124.

Genette, Gerard (1989). *Figuras III.* Barcelona: Editorial Lumen.

Genette, Gérard (1989). *Palimpsestos. La literatura en segundo grado.* (Trad.) Celia Fernández. Madrid: Taurus.

Gil, Leonardo (2018). *Celebraciones.* Bogotá: Himpar Editores.

Giraldo, Luz Mery (1995). Narrativa colombiana de fin de siglo. *Tema y variaciones de literatura, 4*, pp. 143-157.

Giraldo, Luz Mery (2014). De las utopías a las escrituras del vacío en la narrativa colombiana: 1970-1996. *Universitas Humanística, 43*(43/44), pp. 71-82.

Girard, René (1972/1995). *La violencia y lo sagrado*. Barcelona: Anagrama.

Gnecco Cristóbal (1999). *Multivocalidad Histórica*. Bogotá: Universidad de los Andes.

Goldmann, Lucien (1975). *Para una Sociología de la Novela*. Madrid: Editorial Ayuso.

Gómez Muller, A. (2000). Entrevista a Julia Kristeva. "Hannah Arendt: Política y singularidad". *Revista colombiana de sociología, 1,* pp. 45-51.

Gómez, Pedro y Mignolo, Walter (2012). *Estéticas decoloniales.* Bogotá: Universidad Distrital Francisco José de Caldas.

Gonzáles, Fernán. (2012). Orden y violencia: la paradoja colombiana. *Revista Controversia*, *198*, pp. 384-399.

González, Fernando; Bolívar Ingrid y Vázquez, Teófilo (2003). *Violencia política en Colombia. De la nación fragmentada a la construcción del Estado.* Bogotá: Centro de Investigación y Educación Popular (CINEP).

González, Fernando. (2012). La subjetividad y su significación para el estudio de los procesos políticos: Sujeto, sociedad y política. En Claudia Piedrahita, Álvaro Díaz y Pablo Vommaro (comp.), *Subjetividades políticas: Desafíos y debates latinoamericanos* (pp. 11-29). Bogotá: Universidad Distrital Francisco José de Caldas/Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO).

González-Stephan, Beatriz (1996a). Economías fundacionales. Diseño del cuerpo ciudadano. En Beatriz González-Stephan (comp.), *Cultura y Tercer Mundo 2. Nuevas Identidades y ciudadanías* (pp. 17-47). Caracas: Editorial Nueva Sociedad.

González-Stephan, Beatriz (1996b). El cuerpo salvaje de la nación: ciudadanías desplazadas (Siglo XIX). *Kipus: revista andina de letras*. *5*, pp. 3-18.

Gordillo Restrepo, Andrés (2004). *El Mosaico* (1858-1872). Nacionalismo, Élites y Cultura en la segunda mitad del siglo XIX. En Santiago Castro-Gómez (ed.), *Pensar el siglo XIX. Cultura, biopolítica y modernidad en Colombia*. Pittsburg: Universidad de Pittsburgh. Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana.

Gramsci, Antonio (1967). *La formación de los intelectuales.* Ciudad de México: Editorial Grijalbo.

Gramsci, Antonio (2015). *Hegemonía y lucha política en Gramsci: selección de textos*. Buenos Aires: Ediciones Luxemburgo.

Grimson, Alejandro y Bidaseca, Karina (2013). *Hegemonía cultural y políticas de la diferencia.* Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO).

Grosfoguel, Ramón. (2011). Racismo epistémico, islamofobia epistémica y ciencias sociales coloniales. *Tabula Rasa, 14*, pp. 341-355.

Grosfoguel, Ramón. (2013). Racismo/sexismo epistémico, universidades occidentalizadas y los cuatro genocidios/epistemicidios del largo siglo XVI. *Tabula Rasa, 19*, pp. 31-58.

Guarín Martínez, Óscar. (2010). Baena, Rafael. ¡Vuelvan caras, carajo!. *Memoria y Sociedad, 14*(28), pp. 163-164.

Guattari, Félix. (1994/2020). El quinto mundo nacionalitario. *Anales De La Cátedra Francisco Suárez, 31*, pp. 73-78.

Gueorguieva, Margarita (2016). La experiencia poética como conciencia crítica neorromántica en Octavio Paz. *Valenciana*, *9*(18), pp. 67-91.

Guerrero Tejada, Jenny Marina (2014). Categorías estéticas para el estudio de lo nacional en el arte venezolano contemporáneo, *Ensayos. Historia y teoría del arte*, 18(26), pp. 6-25.

Gullón, Ricardo (2006). *El mito en la literatura*. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes.

Gutiérrez Girardot, Rafael (2000). Estratificación social, cultura y violencia en Colombia. *Revista De Estudios Sociales*, *1*(7), pp. 9-18.

Gutiérrez Girardot, Rafael (1986). *Aproximaciones.* Bogotá: Procultura.

Gutiérrez, Francisco (2014). *El Orangután con sacoleva: cien años de democracia y represión en Colombia.* Bogotá: IEPRI.

Guzmán Campos, Germán; Fals Borda, Orlando; Umaña Luna, Eduardo (1962-1964/2010). *La violencia en Colombia* Tomos I y II. Bogotá: Punto de Lectura.

Habermas, Jürgen (1993). *El discurso filosófico de la modernidad.* Madrid: Taurus Ediciones.

Hall, Stuart y du Gay, Paul (comps.) (2003). *Cuestiones de identidad cultural.* Buenos Aires: Amorrortu Editores.

Han, Byung-Chul (2016). *Topología de la violencia.* Barcelona: Herder.

Haraway, Donna (1995). *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinvención de la naturaleza.* Valencia: Ediciones Cátedra.

Hardt, Michael y Negri, Antonio (2005). *Imperio.* Barcelona: Paidós.

Harvey, David (2005). El "nuevo" imperialismo: acumulación por desposesión. (Trad.) Ruth Felder. *Socialist Register, 40*, pp. 99-129.

Harvey, David (2007). *Breve historia del neoloiberalismo.* (Trad.) Ana Valencia Mateos. Madrid: Ediciones Akal.

Harvey, David (2020). *Razones para ser anticapitalistas.* (Trad.) Paula Vasile. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO).

Hegel, Friedrich (1807/1966). *La Fenomenología del Espíritu*. (Trad.) Wenceslao Roces. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

Hegel, Friedrich (1830/2001). *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal.* Madrid: Alianza Editorial.

Hegel, Friedrich (1834/2003). *Lecciones sobre la estética.* Madrid: Mestas Ediciones.

Heidegger, Martin (1988). *Arte y Poesía*. (Trad.) Samuel Ramos. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica

Heidegger, Martin (1994). *Hölderlin y la esencia de la Poesía*. (Trad.) Juan David García Bacca. Bogotá: Editorial Anthropos.

Henderson, James (2012). *Víctima de la Globalización. La historia de cómo el narcotráfico destruyó la paz en Colombia*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.

Herder, Johann G (1982). *Obra selecta.* (Trad.) Ribas P. Madrid: Alfaguara.

Hernández, Mario *et al.* (2021). *¿Por qué estalló Colombia?* Bogotá: Controversia Editorial.

Hobbes, Thomas (1651/1992). *Leviatán.* Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Hobsbawm, Eric (1962/2011). *La era de la revolución.* Barcelona: Editorial Crítica.

Hobsbawm, Eric (1994). Identidad. *Revista Internacional de Filosofía política, 3*, pp. 5-17.

Hobsbawm, Eric (1997). *La era de la Revolución (1789-1848)*. Barcelona: Editorial Crítica.

Hobsbawm, Eric (1998). *Historia del siglo XX*. Buenos Aires: Editorial Crítica.

Hobsbawm, Eric (2007a). *La era del Capital (1848-1875)*. Buenos Aires: Editorial Crítica.

Hobsbawm, Eric (2007b). *La era del Imperio (1875-1914)*. Barcelona: Editorial Crítica.

Hobsbawm, Eric (1992). *Naciones y nacionalismos desde 1780.* Barcelona: Editorial Crítica.

Hobsbawm, Eric y Ranger, Terence (eds.) (2002). *La invención de la tradición.* Barcelona: Editorial Crítica.

Horkheimer, Max y Adorno, Theodore (1947/2006). *Dialéctica de la Ilustración*. Madrid: Editorial Trotta.

Hoyos Guzmán, Angélica (2018). Poesía testimonial escrita por mujeres: memoria de la violencia en Colombia. *La Manzana De La Discordia*, *13*(2), pp. 7-20.

Huntington, Samuel (1997). *El choque de civilizaciones.* (Trad.) José Pedro Tosaus. Buenos Aires: Paidós.

Isaacs, Jorge (1867/1996). *María.* Bogotá: Biblioteca familiar de la Presidencia de la República.

Jait, Alelí (2008). Poesía y testimonio. V Jornadas de Sociología de la UNLP. 10-12 de diciembre de 2008. La Plata, Argentina.

Janssen, Bert (2013). *Teoría de la relatividad general.* Granada: Universidad de Granada.

Jaramillo Uribe, Jaime (1996). Etapas y sentido de la historia de Colombia. En Jorge Orlando Melo (coord.). *Colombia Hoy* (pp. 3-41). Bogotá: Biblioteca familiar Presidencia de la República.

Jaramillo Uribe, Jaime (2002). *Historia, sociedad y cultura. Ensayos y conferencias.* Bogotá: CESO – Universidad de los Andes.

Jaramillo V, Rubén (1998). *Colombia: la modernidad postergada*. Bogotá: Argumentos. Bogotá.

Jaramillo Zuluaga, José Eduardo (1999). La novela colombiana, 1988-1998: saga del lector. *Boletín Cultural y Bibliográfico, 36*(50-51), pp. 67-81.

Jaramillo, Alejandra (2006). *Nación y melancolía. Narrativas de la violencia en Colombia (1995-2005). Arbor, 183*(724), pp. 319-330.

Jaramillo, Carlos (2007). Los guerreros invisibles. El papel de los niños en los conflictos civiles del siglo XIX en Colombia. En Pablo Rodríguez y María Emma Manarelli (eds.), *Historia de la infancia en América Latina*. Bogotá: Editorial Universidad Externado de Colombia.

Jaramillo, Jefferson (2011). La Comisión Investigadora de 1958 y la Violencia en Colombia. *Universitas humanística, 72*, pp. 37-62.

Jaspers, Karl (1978). *La Filosofía: Desde el punto de vista de la existencia*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

Jelin, Elizabeth (2002). *Los trabajos de la memoria.* Madrid: Siglo XXI Editores.

Jelin, Elizabeth y Kaufman, Susana (eds.) (2006). *Subjetividad y figuras de la memoria.* Madrid: Siglo Veintiuno Editores.

Jitrik, Noé (1968). *Muerte y resurrección de Facundo.* Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.

Restrepo, José Manuel (1827). *Historia de la Revolución de la República de Colombia* (Tomo 1). Paris: Lib. Americana. Recuperado de: https://www.bibliotecadigitaldebogota.gov.co/resources/2092696/

Kafka, Franz (2016). *La metamorfosis.* Buenos Aires. Edicoines UNGDS

Kant, Immanuel (1784/1999). *¿Qué es la Ilustración?* Madrid: Tecnos.

Kleinbaum, Nancy (1994). *El club de los poetas muertos.* Barcelona: Plaza & Janes editores.

Kline, Carmenza (2002). *La violencia en Macondo. Tema recurrente en la obra de Gabriel García Márquez*. Bogotá: Fundación General de la Universidad de Salamanca.

Kline, Carmenza (2005). Violencia en Macondo. *Oficios Terrestres, 17,* pp. 88-96.

Kojève, Alexandre (1947/2013). *Introducción a la lectura de Hegel*. (Trad.) Andrés Alonso Martos. Madrid: Editorial Trotta.

Koselleck, Reinhart (1993). *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos.* Barcelona: Paidós.

Kristeva, Julia (1974). *El texto de novela.* Barcelona: Editorial Lumen.

Kristeva, Julia (1996). Freud: "heimlich/unheimlich", la inquietante extrañeza. *Debate feminista, 13,* pp. 359-368.

Kristeva, Julia (1997). Bajtín, la palabra, el diálogo y la novela. En Desiderio Navarro (selección y trad.), *Intertextualité. Francia en el origen de un término y el desarrollo de un concepto.* La Habana: Casa de las Américas, Embajada de Francia en Cuba.

Kuhn, Thomas (1962/2004). *La estructura de las revoluciones científicas.* Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

Kundera, Milan (1987). *El arte de la novela.* Barcelona: Tusquets.

Lacan, Jacques (2015). *Seminario 7*. (Trad.) Diana Rabinovich. Buenos Aires: Paidós.

Laclau, Ernesto (2005). *La razón populista.* Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Laera, Alejandra (2018). Facundo como atracción: el corto plazo de la política y el largo plazo de la literatura. En Domingo Faustino Sarmiento, *Facundo o Civilización o Barbarie* (Prólogo). Buenos Aires: Biblioteca del Congreso de la Nación.

Lander, Edgardo (2000). Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos. En Edgardo Lander (ed.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas* (pp. 11-40). Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO).

Lander, Edgardo (ed.) (2000). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO).

LaRosa, Michael y Mejía, Germán (2013). *Historia concisa de Colombia (1810-2013).* Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana. Bogotá.

Larson, Brooke (2002). *Indígenas, élites y estado en la formación de las repúblicas andinas, 1850-1910.* Lima: IEP/Pontificia Universidad Católica del Perú.

Lazzarato, Maurizio (2006). *Por una política menor.* Madrid: Traficantes de sueños.

Le Bretón, David (2002). *Antropología del cuerpo y modernidad.* Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.

Lerner, Gerda (1990). *La creación del patriarcado.* Barcelona: Editorial Crítica.

Levi, Primo (1989). *Los hundidos y los salvados.* Barcelona: Munchnik Editores.

Lévinas, Emmanuel (1977/2002). *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca: Ediciones Sígueme

Levinas, Emmanuel (2000). *La huella del otro.* Ciudad de México: Taurus.

Levinas, Emmanuel (2002). *Totalidad e infinito.* Salamanca: Ediciones Sígueme.

Lévinas, Emmanuel (2015). *Ética e infinito.* (Trad.) Jesús Ayuso. Madrid: Antonio Machado Libros.

Levinas, Emmanuel (2015). *Ética e infinito.* Madrid: La balsa de la medusa.

Lipovetsky, Gilles (1996). *El imperio de lo efimero.* (Trad.) Felipe Hernández y Carmen López. Barcelona: Anagrama.

Lipovetsky, Gilles (2000). *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo.* (Trad.) Joan Vinyoli y Michele Pendax. Barcelona: Anagrama.

Lipovetsky, Gilles (2004). *Los tiempos hipermodernos.* (Trad.) Antonio-Prometeo Moya. Barcelona: Anagrama.

Lispector, Clarice (2021). *Cuentos completos.* (Trad.) Paula Abramo. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

López de la Vieja, María Teresa (ed.) (1994). *Figuras del Logos: Entre la Filosofía y la literatura*. Madrid: Fondo de Cultura Económica de España.

López, Mercedes (2019). *Blancura y otras ficciones raciales en los andes colombianos del siglo XIX*. Madrid: Iberoamericana.

López-Baquero, Constanza (2012). *Trauma, memoria y cuerpo. El testimonio femenino en Colombia (1985-2000).* Tempe, Arizona: Asociación Internacional de Literatura y Cultura Femenina Hispánica (AILCFH).

Lugones María (2008). Colonialidad y género. *Tabula Rasa*, *9,* pp. 73-101.

Lukács, Georg (1954/1975). *La novela histórica*. Ciudad de México: Grijalbo.

Lukács, Georg (2011). *Escritos de Moscú. Estudios sobre política y literatura.* (Trad.) Martín Koval. Buenos Aires: Editorial Gorla.

Lyotard, Jean-François (1979/2000). *La condición posmoderna.* Madrid: Cátedra.

Maldonado-Torres, N. (2007). Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. En Santiago Castro-Gómez (ed.), *El giro Decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp. 127-167) Bogotá: Siglo del Hombre Editores.

Mantilla Valbuena, Silvia. (2012). Economía y conflicto armado en Colombia: los efectos de la globalización en la transformación de la guerra. *Latinoamérica. Revista de estudios Latinoamericanos*, *55*, pp. 35-73.

Marcuse, Herbert (1993). *El hombre unidimensional.* Barcelona: Editorial Planeta.

Marín, Paula Andrea (2014). Eco (1960-1984) y las dinámicas del campo literario colombiano del mitad del siglo XX. *Lingüística Y Literatura*, *35*(66), pp. 107–126.

Marín, Paula Andrea (2016). *Novela, autonomía literaria y profesionalización del escritor en Colombia (1926-1970).* Medellín: La Carreta Editores.

Márquez, Francia (2020). El Territorio es la vida. En Francia Márquez, Tatiana Acevedo y Álvaro Restrepo, *Territorio.* Bogotá: Comisión de la Verdad.

Martín Barbero, Jesús (2001). Entre la retórica política y el silencio de los guerreros. *Revista Número, 31*, pp. 1-17.

Martín, Sara. (2007). Los Estudios de la Masculinidad: Una nueva mirada a partir del feminismo. En Meri Torras (ed.), *Cuerpo e Identidad. Estudios de género y sexualidad.* Bellaterra: Ediciones UAB.

Martínez de la Escalera, Ana María (2019). Crítica de la violencia. Violencia como actividad de inscripción corporal. *Acta Poética, 40*(2), pp. 13-26.

Martínez Roda, Federico (2021). Nación, un concepto oscurecido por el nacionalismo y el marketing. SCIO: *Revista De Filosofía*, (20), 185-216.

Martínez, Jorge (2009). Arqueología y genealogía para una nueva subjetividad: La ética del cuidado de sí. En: Jorge Martínez y Fabio Neira (eds.), *Miradas sobre la subjetividad* (pp. 131-158). Bogotá: Ediciones Unisalle.

Martínez, Jorge (2010). *La universidad productora de productores: entre biopolítica y subjetividad*. Bogotá: Universidad de la Salle.

Marx, Karl (1867/2008). *La acumulación originaria de capital.* Caracas: Ediciones de la Presidencia de la República. Palacio de Miraflores.

Marx, Karl (1867/2008). *La acumulación originaria de capital.* Caracas: Ediciones de la Presidencia de la República. Palacio de Miraflores.

Marx, Karl (1990). *El Capital. Crítica de la economía política.* (Tomo I, Libro I). URSS: Editorial Progreso.

Marx, Karl y Engels, Friedrich (1973). *Textos sobre el colonialismo.* Córdoba: Ediciones Pasado y Presente.

Marx, Karl y Engels, Friedrich (1979). *La ideología alemana, El Manifiesto Comunista y El papel del trabajo en la transformación del mono en hombre.* Cali: Editorial Andreus.

Mbembe, Achile (2011). *Necropolítica, seguido de Sobre el gobierno privado indirecto.* España: Editorial Melusina.

Mendoza, Mario (2002). *Satanás*. Madrid: Seix Barral.

Mèlich Sangrà, Joan Carles (2011). Disonancias. Sobre ética y literatura. *Ars Brevis*, *17*, pp. 97-115.

Mellado, Luciana Andrea. (2008). Aproximaciones a la idea de nación: convergencias y ambivalencias de una comunidad imaginada. *Alpha*, (26), 29-45.

Melo, Jorge (2021). *Colombia: las razones de la guerra.* Editorial Crítica. Bogotá.

Melo, Jorge Orlando (2010). La historia de Henao y Arrubla: tolerancia, republicanismo y conservatismo. En De Mojica, Sarah, Rincón, Carlos y Gómez, Liliana (Eds.) *Entre el Olvido y el Recuerdo: Iconos, lugares de memoria y cánones de la historia y la literatura en Colombia* (pp. 215-237). Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.

Melo, Jorge Orlando (Coord.) (1978/1996). C*olombia Hoy.* Biblioteca familiar Presidencia de la República. Bogotá.

Mena, Lucila Inés (1978). Bibliografía anotada sobre el ciclo de la violencia en la literatura colombiana. *Latin American Research Review*, 13(3), pp. 95-107.

Menton, Seymour (1993). *La nueva novela histórica de la América Latina, 1979- 1992.* Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

Meruane, Lina (2017). Ensayos a contrapiel. En: Pratt, Mary Louise. *Los imaginarios planetarios* (7-11). Madrid: Aluvión Editorial.

Mignolo, Walter (2000). La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad. En Lander, Edgardo (Ed.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas* (pp. 55-86). Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO).

Mignolo, Walter (2007). *La idea de América Latina: la herida y la opción decolonial*. Silvia Jawerbaum y Julieta Barba (Trads.) Barcelona: Gedisa Editorial.

Mignolo, Walter (2009). El lado más oscuro del Renacimiento. *Universitas humanística* no.67 enero-junio de 2009, pp, 165-203.

Mignolo, Walter (2010). *Desobediencia epistémica: Retorica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad.* Buenos Aires: Ediciones del Signo.

Miranda, Álvaro (1992). *La risa del cuervo.* Bogotá: Thomas de Quincey.

Molano, Alfredo (2001) *Desterrados. Crónicas del Desarraigo.* Punto de lectura. Bogotá.

Molano, Alfredo (2015). La gente no habla en conceptos, a menos que quiera esconderse. En: (Coord.) Víctor Moncayo *Antología del pensamiento crítico colombiano contemporáneo* (pp. 491-499). Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO).

Molano, Alfredo (2016). *A lomo de mula.* Bogotá: Aguilar.

Molano, Fernando (1992). *Un beso de Dick.* Bogotá: Blatt y Ríos.

Moncada, Juan (2011). *Realidades del despojo de tierras. Retos para la paz en Colombia*. Medellín: Instituto Popular de Capacitación.

Mondardo, Marcos (2020). "El retorno de los muros y las fronteras de lo común: los límites de la indiferencia y la desigualdad socio-espacial en la globalización neoliberal", *Revista Caribeña de Ciencias Sociales*. Recuperado de: https://www.eumed.net/rev/caribe/2020/03/retorno-muros-fronteras.html

Monsiváis, Carlos (1988/2002). *Escenas de pudor y liviandad.* Ciudad de México: Editorial Grijalbo.

Montes, Alicia (2016). "Seminario: cuerpo y violencia en la literatura y las artes visuales contemporáneas". Buenos Aires: Facultad de Filosofía UBA.

Montes, Alicia y Ares, Cristina (Comps.) (2020). *Cuerpo y violencia. De la inermidad a la heterotopía.* Buenos Aires: Editorial Argus-a.

Montoya Pablo (1999). La representación de la violencia en la reciente literatura colombiana. *Estudios De Literatura Colombiana*, (4), pp. 107-115.

Montoya, Pablo (2009). *Novela histórica en Colombia 1988-2008. Entre la pompa y el fracaso.* Medellín: Editorial Universidad de Antioquia.

Montoya, Pablo (2012). *Los derrotados*. Medellín: Sílaba Editores

Montoya, Pablo (2016). *Adiós a los proceres.* Bogotá: Penguin Random House

Montoya, Pablo (2017). *Tríptico de la infamia.* Casa de las Américas. La Habana.

Montoya, Pablo (2018). *Escuela de música.* Bogotá: Penguin Random House

Montoya, Pablo (2021). *La sombra de Orión.* Bogotá: Penguin Random House

Moraña, Mabel (2017) *El monstruo como máquina de guerra.* Madrid: Iberoamericana.

Moraña, Mabel (2021). *Pensar el cuerpo. Historia, materialidad y símbolo.* Barcelona: Editorial Herder.

Moreno, Carlos (2012). Ámbitos de conflicto y repertorios de violencia en el Suroccidente Colombiano. *Estudios Políticos* (41), pp. 80-102.

Moreno, Juan (1997). Maqroll El Gaviero, un peregrino elegido por los Dioses: entrevista con Álvaro Mutis. *Espejo de paciencia. Revista de literatura y arte*, 3, pp. 11-16.

Morey Miguel. (1983). *Lectura de Foucault*. Madrid: Taurus ediciones.

Múnera, Alfonso (1996). "El Caribe colombiano en la república andina: identidad y autonomía política en el siglo XIX". *Boletín Cultural Y Bibliográfico*, 33(41), pp. 29-49.

Múnera, Alfonso (1998). EI fracaso de la nación. *Región, clase y raza en el Caribe colombiano (1717-1821).* Bogotá: El Áncora Editores.

Muñoz y Muñoz (2018). ¿"Desarrollo" a como dé lugar? grandes proyectos, poder y violencia en la apropiación del territorio. *Kavilando*. V11 Nº 2 I jul, pp. 464-482.

Muñoz, Antonio (1998). La disciplina de la imaginación. *Educación y biblioteca.* Año 10, n. 95, p. 7-11.

Nagel, Thomas (2000). *Ensayos sobre la vida humana.* Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

Nancy, Jean Luc (2011). *58 indicios sobre el cuerpo.* (Trad.) Daniel Álvaro. Buenos Aires: La Cebra.

Natalie Adorno (2013). La identidad afrodescendiente dentro del cine colombiano. *Cinémas d'Amérique latine*, 21, pp. 110-121.

Nelson, Maggie (2020). *El arte de la crueldad.* (Trad.) Lawrence Schimel. Madrid: Tres Puntos Ediciones.

Neubauer, John (2013). La idea de Europa: ¿pisando terreno nativo? En Domínguez, César (comp.) *Literatura europea comparada*, pp. 63- 77. Madrid: Arco/libros.

Nietzsche, Friedrich (1887/1997). *La genealogía de la moral.* (Trad.) Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza Editorial.

Nietzsche, Friedrich (1906/2000). *La voluntad de poder*. Madrid: Editorial Edaf.

Novalis (1800/2009). *La Cristiandad o Europa.* Ciudad de México: Universidad Autónoma de México.

Núñez Rodríguez, Manuel (2012). Auguste Rodin, el carácter específico de su proceso configurativo. *Quintana. Revista de Estudos do Departamento de Historia da Arte*, núm. 13, 2014, pp. 101-117.

O´Gorman, Edmundo (1958/1995). *El proceso de la invención de América.* Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

Ocampo, Javier (2000). *Historia Básica de Colombia.* Bogotá: Plaza y Janes Editores.

Ocampo, Victoria (2010). *La viajera y sus sombras.* Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Ochoa, Ana María (2004). Sobre el estado de excepción como cotidianidad: cultura y violencia en Colombia. En: (Coord.) Grimson, Alejando. *La cultura en las crisis latinoamericanas.* Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO).

Orrego Arismendi, Juan Carlos. (2019). La guerra perdida del indio Lorenzo, de Rafael Baena: ¿novela indigenista o con indios? *Nueva revista del Pacífico*, (70), 100-115

Ortiz, Carolina (1999). *La letra y los cuerpos subyugados: heterogeneidad, colonialidad y subalteridad en cuatro novelas latinoamericanas*. Universidad Andina Simón Bolívar, UASB.

Ortiz, Omar (2015). La violencia en la poesía colombiana. *Cuadernos culturales*, *6*, pp. 85-96.

Orwell, George (1938/2008). *Homenaje a Cataluña.* Virus Editorial. Barcelona.

Orwell, George (1949/2011). *1984.* Ediciones Leyenda. México.

Osorio, Óscar. (2006). Siete estudios sobre la novela de la Violencia en Colombia, una evaluación crítica y una nueva perspectiva, en *Poligramas*, 25, pp. 85-108.

Ospina, William (2005). *Ursúa.* Bogotá: Penguin Random House

Ospina, William (2008). *El país de la canela.* Bogotá: Penguin Random House

Ospina, William (2012). *La serpiente sin ojos*. Bogotá: Penguin Random House

Ovejero, José (2012). *La ética de la crueldad.* Bogotá: Editorial Anagrama.

Pachón, Ximena (2009). La infancia perdida en Colombia: los menores en la guerra. *Working Paper Series* No. 15. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Padilla Chasing, Iván (2017). *Sobre el uso de la categoría de la violencia en el análisis y explicación de los procesos estéticos colombianos*. Bogotá: Filomena edita.

Padilla, Luis (2021). *Antropoceno: sustentabilidad o extinción ¿Fin de la modernidad capitalista?* Guatemala: IRIPAZ.

Palacios, Marco (2002). *El Café en Colombia, 1850-1970. Una historia económica, social y política*. Bogotá: Editorial Norma

Palacios, Marco (2003). *Entre la legitimidad y la violencia en Colombia (1875-1994).* Bogotá: Editorial Norma.

Palacios, Marco (2012). *Violencia pública en Colombia 1958-2012.* Bogotá: Fondo de Cultura Económica.

Palti, Elías (s.f). De la historia de las 'ideas' a la historia de los 'lenguajes políticos'. Las escuelas recientes de análisis conceptual. El panorama latinoamericano. *Anales Nueva Época* No 7-8, pp. 63- 82

Paredes, Esperanza. (2009). El devenir de la subjetividad femenina feminista. En: Martínez Jorge y Neira Fabio (Comps.). *Miradas sobre la subjetividad*. Bogotá: Universidad de La Salle.

Paredes, Julieta (2013). *Hilando fino. Desde el feminismo comunitario.* Ciudad de México: Cooperativa el Rebozo.

Paz, Octavio (1972). *El arco y la lira.* México: Fondo de Cultura Económica.

Paz, Octavio (1983), *Las peras del olmo*, Barcelona: Seix Barral.

Pécaut, Daniel (1997a). Presente, pasado y futuro de la violencia. *Anásoberlisis Político*, (30), pp. 3-36.

Pécaut, Daniel (1997b). De la violencia banalizada al terror: el caso colombiano. *Controversia*, (171), pp. 8-31.

Pécaut, Daniel (2001). *Guerra Contra la Sociedad*. Bogotá: Editorial Planeta.

Pécaut, Daniel (2001). *Orden y Violencia. Evolución socio-política de Colombia entre 1930 y 1953*. Bogotá; Editorial Norma.

Pécaut, Daniel (2004). "Hacia la desterritorialización de la guerra y de la resistencia a la guerra". En: *Dimensiones territoriales de la guerra y la paz* (pp. 23-51). Universidad Nacional de Colombia. Red de Estudios de Espacio y Territorio (RET)

Pedraza, Zandra (2010). La tarea subjetiva. En Alejandro Sánchez; Franz Hensel; Monica Zuleta y Zandra Pedraza (comp.), *Actualidad del sujeto* (pp. 11-18). Bogotá: Universidad del Rosario.

Pedraza, Zandra. (2004). "Y el verbo se hizo carne… Pensamiento social y biopolítica en Colombia". En S. Castro-Gómez (ed.) *Pensar el siglo XIX. Cultura, biopolítica y modernidad en Colombia* (pp. 185-199). Pittsburg: Universidad de Pittsburgh. Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana.

Perassi, Emilia (2016). Desde el cuerpo de las madres: nuevas figuras del testigo después del testigo. En Fernando Reati y Marherita Cannavacciuolo (eds.) *De la cercanía emocional a la distancia histórica: (Re)presentaciones del terrorismo de Estado 40 anyos después* (pp. 227-242). Buenos Aires: Prometeo.

Pérez Fontdevila y Torras Francès (2015). “La autoría a debate: textualizaciones del cuerpo-corpus (una introducción teórica)”. *Tropelías. Revista de Teoría de la Literatura y Literatura Comparada*, *24*, pp. 1-16.

Pérez Reyes, Paula (2020). El deseo y el rostro del otro. Una aproximación filosófica al drama de la desaparición forzada. *Entre el cuidado y la experiencia (Cuadernos de Educación y alteridad, Vol. III),* pp. 69-86.

Pérez, Carlos (2011). “La expresión de las emociones en la pintura. Ideas para orientar una lectura de la serie "La violencia en Colombia"”. En Mario Alejandro Molano y Elkin Rubiano (eds.), *La violencia en Colombia según Fernando Botero*. Bogotá: Fundación Universitaria Jorge Tadeo Lozano.

Perinola, Mario (2002). *El arte y su sombra.* Madrid: Catedra.

Perrin, Sylvia (2011). Narcocultura: una identidad desde mediados del siglo XIX. *La Clé des Langues*. Recuperado de: https://cle.ens-lyon.fr/espagnol/civilisation/histoire-latino-americaine/mexique/narcocultura-una-identidad-desde-mediados-del-siglo-xix

Piaget, Jean (1964/1991). *Seis estudios de Psicología.* Barcelona: Editorial Labor

Pianacci, Rómulo. (2015). *Antígona: una tragedia latinoamericana*. Buenos Aires: Losada

Pizarnik, A (1989). *Poemas*. Medellín: Editorial Endymión.

Plata, Juan Pablo (2017) Breve panorama de la literatura colombiana reciente. (Corte de 2017). *ANTARES: Letras E Humanidades*, *9* (17), pp 17-22.

Posada, Libia (2014). Signos Cardinales. *Cuadernos de música, artes visuales y artes escénicas,* 9 (2), pp. 217-222.

Pouliquen, H. (2017). De la sociología de la literatura a la sociocrítica y a la estética sociológica. *La Palabra*, (31), pp. 39-9.

Preciado B, Paul (2020). *Yo soy el monstruo que os habla.* Barcelona: Anagrama.

Quesada Gómez, Catalina (2014). A vueltas con la nación: sobre la actual narrativa colombiana. En Erminio Corti y Fabio Rodríguez (eds.) *Periplo colombiano* (pp. 65-89). Bergamo: Bergamo University Press.

Quevedo Niño, D y Walteros Moreno, N. (2019). *El recurso hídrico en el conflicto armado en Colombia, y su relevancia en el proceso de posconflicto y construcción de paz*. Bogotá: Universidad Externado de Colombia.

Quijano, Aníbal (2000). Colonialidad del Poder, Eurocentrismo y América Latina. En: Lander, Edgardo, (ed.), *Colonialidad del Saber, Eurocentrismo y Ciencias Sociales*.

Perspectivas Latinoamericanas (pp. 201-246). Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO).

Quijano, Aníbal (2007). Colonialidad del poder y clasificación social. En: Castro-Gómez, Santiago y Grosfoguel, Ramón (Eds.) *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp. 93-126). Bogotá: Siglo del Hombre Editores.

Quijano, Aníbal (2014). *Antología esencial. De la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder.* Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO).

Quijano, Aníbal. (1999). Prólogo. En Ortiz, Carolina. *La letra y los cuerpos subyugados: heterogeneidad, colonialidad y subalteridad en cuatro novelas latinoamericanas*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, UASB.

Quintana, L (2020a) *Política de los cuerpos. Emancipaciones desde y más allá de Jacques Ranciere*. Barcelona: Herder

Quintana, L (2020b) *Diversidad.* Bogotá: Comisión de la Verdad/Rey Naranjo Editores.

Quintana, L. (2016) Construcción de paz, participación política y movimientos sociales. En: *Intervenciones filosóficas en medio del conflicto: debates sobre la construcción de paz en Colombia hoy* (pp. 213-228). Bogotá: Ediciones Uniandes.

Quintana, Laura (2006). De la nuda vida a la 'forma-de-vida'. Pensar la política con Agamben desde y más allá del paradigma del biopoder. *Argumentos, 1*9(52), pp. 43-60.

Quintana, Laura (2021) *Rabia. Afectos, violencia, inmunidad*. Barcelona: Herder.

Rama, Ángel (1998). *La ciudad letrada.* Montevideo: Arca.

Ramírez, Blanca y López, Lilliana (2015). *Espacio, paisaje, región, territorio y lugar: la diversidad en el pensamiento contemporáneo.* Xochimilco: UAM.

Ramírez, Wilmar y Capote, Virginia (2020). Representar la violencia. Aproximaciones literarias al Conflicto Armado colombiano (presentación). *Catedral Tomada, 8*(15), pp. i-xiii.

Rancière, Jacques (1996). *El desacuerdo. Política y filosofía.* Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.

Rancière, Jacques (2005). *Sobre estéticas políticas.* Barcelona: Universidad Autónoma de Barcelona.

Rancière, Jacques (2014). *El reparto de lo sensible.* Buenos Aires: Prometeo Libros.

Reemtsma, Jan Philipp (2008): Vertrauen und Gewalt. Versuch über eine besondere Konstellation der Moderne. Hamburg: Edition Hamburger Institut für Sozialforschung.

Rehm, L. (2014). La construcción de las subculturas políticas en Colombia: los partidos tradicionales como antípodas políticas durante La Violencia, 1946-1964. *Historia y sociedad*, (27), pp. 17–48

Remarque, Erich Maria (1929/1967). *Sin novedad en el frente*. Barcelona: Editorial Bruguera.

Renan, Ernest (1882/2010). ¿Qué es una nación? En Homi Bhabha (comp.) *Nación y narración. Entre la ilusión de una identidad y las diferencias culturales* (pp. 21-38). Buenos Aires: Siglo XXI editores – CLACSO.

Restrepo Eduardo, Rojas Axel. (2010*). Inflexión Decolonial, Fuentes, Conceptos y Cuestionamientos*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.

Restrepo, E. (2023). *Racismo en desmentida y violencia estructural en Colombia* (Policy Brief n.º 7). Bogotá: Instituto Colombo-Alemán para la Paz – CAPAZ

Restrepo, Eduardo (2008). Etnización de la negridad: contribución a las genealogías de la colombianidad. En Santiago Castro-gómez y Eduardo Restrepo, (eds.) *Genealogías de la colombianidad formaciones discursivas y tecnologías de gobierno en los siglos XIX y XX* (pp. 96-132). Bogotá: Instituto Pensar.

Restrepo, Laura (1976/2015). Niveles de realidad en la literatura de la "violencia" colombiana. En Víctor Moncayo (coord.) *Antología de pensamiento crítico colombiano contemporáneo* (pp. 453-490). Buenos Aires: CLACSO.

Restrepo, Laura (1993). *Leopardo al sol.* Bogotá: Planeta.

Restrepo, Laura (2001). *La multitud errante*. Bogotá: Seix Barral.

Restrepo, María Cristina (2006). *Amores sin tregua.* Bogotá: Seix Barral.

Ricœur, Paul (1995a). *Tiempo y narración I. Configuración del tiempo en el relato histórico.* Ciudad de México: Siglo XXI Editores.

Ricœur, Paul (1995b). *Tiempo y narración II. Configuración del tiempo en el relato de ficción.* Ciudad de México: Siglo XXI Editores.

Ricœur, Paul (2003). *El conflicto de las interpretaciones.* México: Fondo de Cultura Económica.

Ríos Sierra, J. (2016). La periferialización del conflicto armado colombiano, 2002-2014. *Geopolítica(s)*, *7*(2), pp. 251–275

Rivera Garza, Cristina (2013). *Los muertos indóciles.* Ciudad de México: Tusquets Editores.

Rivera Garza, Cristina (2015). *Dolerse. Textos desde un país herido.* Ciudad de México: Sur+ Ediciones.

Roa, Tatiana y Navas, Luisa (2014). *Extractivismo. Conflictos y resistencias*. Bogotá: Censat Agua Viva – Amigos de la Tierra Colombia.

Robbins, Bruce (2010). Filantropía telescópica. Profesionalismo en *casa desolada* de Charles Dickens. En Homi Bhabha (comp.). *Nación y narración. Entre la ilusión de una identidad y las diferencias culturales* (pp. 283-306). Buenos Aires: Siglo XXI editores - CLACSO.

Roberto Burgos Cantor, Roberto (2007). *La ceiba de la memoria*. Bogotá: Seix Barral.

Roca, Juan Manuel (2004). *Ciudadano de la noche.* Bogotá: Universidad Externado de Colombia.

Rodríguez Idárraga, Nicolás (2017). *La naturalización de la violencia. Damnificados, víctimas y desarrollo en la segunda mitad del siglo XX colombiano.* Tesis de doctorado. Université de Montréal.

Rodríguez Ortiz, Roxana. (2024). La frontera: aporía de la experiencia de no-pasar. En Ramírez, Alfaro, Stoica (eds.) *Fronteras y problemáticas ciudadanas* (pp. 72-88). Cochabamba: Universidad Mayor de San Simón.

Rodríguez, Víctor Manuel (2004). "La fundación del Museo Nacional de Colombia. Gabinetes de curiosidades, órdenes discursivos y retóricas nacionales". En Santiago Castro-Gómez (ed.) *Pensar el siglo XIX. Cultura, biopolítica y modernidad en Colombia* (pp. 165-184). Pittsburg: Universidad de Pittsburgh. Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana.

Rojas, Cristina (2001). *Civilización y violencia. La búsqueda de la identidad en la Colombia del siglo XIX.* Bogotá: Editorial Norma.

Rojas, Cristina (2003). Género, identidad y conflicto en Colombia. *Revista venezolana de economía y Ciencias Sociales*, *9*(2), pp. 65-89.

Rojas, Omar Eduardo (2017). *Ejecuciones extrajudiciales en Colombia 2002–2010: Obediencia ciega en campos de batalla ficticios.* Bogotá: Universidad Santo Tomás.

Rolnik, Suely y Guattari, Félix (2006). *Micropolítica. Cartografías del deseo.* Madrid: Traficantes de sueños.

Rolnik, Suely (2019). *Esferas de la insurrección. Apuntes para descolonizar el inconsciente*. Buenos Aires: Tinta Limón.

Romero, Mauricio (2001). Movilizaciones por la paz, cooperación y sociedad civil en Colombia. En Mauricio Archila y Mauricio Pardo (eds.) *Movimientos sociales, Estado y democracia en Colombia* (pp. 405-440). Bogotá: Centro de Estudios Sociales – Universidad Nacional de Colombia.

Rorty, Richard (1989). *La filosofía y el espejo de la naturaleza.* Madrid: Catedra.

Rosero, Evelio (2012). *La carroza de Bolívar*. Barcelona: Tusquets Editores.

Rosset, Clement (1993). *Lo real y su doble. Ensayo sobre la ilusión.* Barcelona: Tusquets editores.

Rosset, Clement (1994). *El principio de crueldad.* Valencia: Pre-textos.

Rosset, Clement (2004). *Lo real. Tratado de la idiotez.* Valencia: Pre-textos.

Rubiano Pinilla, E. (2019). *Los rostros, las tumbas y los rastros: El dolor de la guerra en el arte colombiano* (2005-2016). Tesis de Doctorado. Universidad Nacional de Colombia. Bogotá

Rubio, Laura (2022). *Nadaísmo: una propuesta de vanguardia.* Bogotá: Instituto Distrital de las Artes.

Rudinesco, Élisabeth y Plon, Michel (2008). *Diccionario de Psicoanálisis.* Buenos Aires: Paidós.

Rueda Enciso, José Eduardo. (2016). Balance historiográfico de la novela histórica en Colombia. Una aproximación al ámbito regional. *HiSTOReLo. Revista de Historia Regional y Local*, *8*(15), pp. 15-59.

Rueda, María Helena (2008). Nación y narración de la violencia en Colombia. De la historia a la sociología. *Revista Iberoamericana, LXXIV* (223), pp. 345-359.

Rueda, María Helena (2001). La violencia desde la palabra. *Universitas Humanística, 51*, pp. 25-35.

Rueda, María Helena (2004). Escrituras del desplazamiento. Los sentidos del desarrollo en la narrativa colombiana reciente. *Revista Iberoamericana*, *LXX*(207), pp. 391-408.

Rueda, María Helena (2005) *La escritura de la violencia. Representación textual de la agresión y el trauma en Colombia* (1912-2001). Disertación doctoral. Universidad de Stanford. Michigan.

Rueda, María Helena (2011). *La violencia y sus huellas. Una mirada desde la narrativa colombiana.* Madrid: Iberoamericana.

Ruiz, Nubia; Castillo Mercedes y Forero Karen (2018). *Geopolítica del despojo. Minería y violencia en Colombia*. Bogotá: Universidad Nacional.

Ruiz-Olaya, Andrés (2018). *Discursos del pasado y la identidad. La Novela Histórica sobre la conquista y la colonia en el siglo XXI.* Tesis doctoral. Arizona State University.

Rulfo, Juan (2001). *Pedro Paramo.* Madrid: El Mundo.

Saavedra, T; Sánchez, M Cortés, *et al* (2022). *El Ethos de las víctimas de desplazamiento en la narrativa colombiana.* Cali: Universidad Javeriana.

Sábato, Ernesto (1964). *El escritor y sus fantasmas.* Buenos Aires: Aguilar.

Sábato, Ernesto (1964). *El escritor y sus fantasmas.* Buenos Aires: Aguilar.

Sábato, Ernesto (2018). *El Tunel.* Barcelona: Seix Barral.

Sabine, George (1987). *Historia de la teoría política.* Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

Saez Tajafuerce, Begonya (ed.) (2014). *Cuerpo, memoria y representación*. Barcelona: Icaria.

Safford, Frank (2014). *El ideal de lo práctico. El desafío de formar una élite técnica y empresarial en Colombia.* (Trad.) Margarita González y María Victoria Gussoni. Medellín: Universidad EAFIT.

Salazar, Alonso (1990/2012). *No nacimos pa´semilla.* Bogotá: Centro de Investigación y Educación Popular (CINEP).

Saldarriaga, Sebastián (2020). Giro rural y memorias del conflicto armado en la novela colombiana del siglo XXI. *Catedral Tomada. Revista de Crítica literaria latinoamericana*, 8(15), pp. 35-61.

Samper, José M (1861). *Ensayo sobre las revoluciones políticas y la condición social de las Repúblicas colombianas (hispano-americanas): con un apéndice sobre la orografía y la población de la Confederación Granadina*. Bogotá: Editorial Centro.

Sánchez Baute, Alonso (2003). *Al diablo la maldita primavera*: Bogotá: Alfaguara.

Sánchez y Peñaranda (1986/2015) (Comps.). *Pasado y presente de la Violencia en Colombia.* Medellín: La Carreta editores.

Sánchez, Gonzalo; Aguilera, Mario (eds.). (2001). *Memorias de un país en guerra. Guerra de los Mil días 1899-1902.* Bogotá: Editorial Planeta.

Sánchez, Gonzalo (1991). *Guerra y política en la sociedad colombiana*. Bogotá: Ancora Editores.

Sánchez, Gonzalo (1991a) La violencia y la Supresión de la Política. En: *Antología del Ensayo en Colombia* (pp. 487-504). Bogotá: Biblioteca Familiar Presidencia de la República.

Sánchez, Gonzalo (coord.) (1987). *Colombia: violencia y democracia.* Bogotá: IEPRI.

Sánchez, Gonzalo (ed.) (2000). *Grandes potencias, el 9 de abril y La Violencia*. Bogotá: Editorial Planeta.

Sandoval, M. (1999). Desplazados: Una historia sin contar. *Universitas Humanística, 47*(47), pp. 33-43.

Sandoval, Marbel (2006). *En el brazo del río.* Medellín: Hombre Nuevo Editores.

Santacruz-Ortega, M. P. (2022). Teratología conductual: un apasionante campo de trabajo transdisciplinar. En Alejo, Castañeda y Cobo-Charry, M. (Eds.). *Investigación en psicología: aplicaciones e intervenciones II* (pp. 193-214). Bogotá: Editorial Universidad Católica de Colombia.

Sarmiento, Domingo Faustino (1845/2018). *Facundo o Civilización o Barbarie*. Buenos Aires: Biblioteca del Congreso de la Nación.

Sartre, Jean Paul (1946/2009). *El existencialismo es un humanismo.* Córdoba: Edhasa.

Sartre, Jean Paul (1967) *¿Qué es la literatura?* Buenos Aires: Editorial Losada.

Sartre, Jean Paul (1967) *¿Qué es la literatura?* Buenos Aires: Editorial Losada.

Sartre, jean Paul (1968). *La trascendencia del ego.* Buenos Aires: Ediciones Calden.

Segato María (2003). *Las estructuras elementales de la violencia.* Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes.

Segato María (2013). *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos y una antropología por demanda.* Buenos Aires: Prometeo libros.

Segato, Rita (2016). *La guerra contra las mujeres.* Madrid: Traficantes de sueños.

Segato, Rita (2018). *Contra-pedagogías de la crueldad.* Buenos Aires: Prometeo libros.

Serje, Margarita (2002). *Cultura.* En: Margarita Serje; María Suaza y M; Roberto Pineda (eds.) *Palabras para desarmar* (119-130). Bogotá: Ministerio de Cultura.

Serje, Margarita (2005). *El revés de la nación: Territorios salvajes, fronteras y tierras de nadie.* Bogotá: Universidad de los Andes.

Serrano, Enrique (2014). Recepción del legado garciamarquiano. *Boletín Cultural y Bibliográfico, 48*(85), pp. 24–37.

Shklovsky, Victor (2020). *El arte como artificio.* Ciudad de México: Tsunun.

Silva Santisteban, Rocío (2008). *El factor asco. Basurización simbólica y discursos autoritarios en el Perú contemporáneo.* Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Sloterdijk, Peter (2012) Has de cambiar tu vida. Valencia: Pre-textos.

Sommer, Doris (1993/2004). *Ficciones fundacionales: las novelas nacionales de América Latina.* Bogotá: Fondo de Cultura Económica.

Sontag, Susan (2003). *Ante el dolor de los demás.* Bogotá: Alfaguara.

Soto Aparicio, Fernando. (1962/2013). *La rebelión de las ratas.* Bogotá: Epublibre.

Spengler, Oswald (1918/1966). *La decadencia de occidente.* Madrid: Espasa.

Spielrein, Sabina (1912/2021). *La destrucción como origen del devenir*. Molfino, Florencia (trad.). México: UNAM.

Spinoza, Baruj (1677/2000). *Ética demostrada según el orden geométrico.* Madrid: Editorial Trotta.

Spivak, G. C. (1998) ¿Puede hablar el sujeto subalterno? *Orbis Tertius*, 3 (6), pp. 175-235.

Steiner, George (1987). *Antígonas. Una poética y una filosofía de la lectura.* Barcelona: Editorial Gedisa.

Steiner, George (1997). ¿Qué es literatura comparada? En: *Pasión intacta.* Madrid: Ediciones Siruela.

Suárez Villadiego, Stephanie (2019). *La memoria contada. El conflicto interno en la literatura colombiana del siglo XXI (2000-2015).* Tesis de doctorado. Universidad Complutense de Madrid.

Suárez, A. (2022). *El silencio del horror: Guerra y masacres en Colombia*. Bogotá: Siglo del hombre.

Suarez, Andrés (2008). La sevicia en las masacres de la guerra colombiana. *Análisis político, 63*, pp. 59-77.

Suarez, Andrés (2022). *El silencio del horror. Guerra y masacres en Colombia.* Siglo del Hombre Editores. Bogotá.

Suárez, Juan (2015). Lectura celebrativa de un poema: "Cuestión de estadísticas" de Piedad Bonnett. *Co-herencia*, *12*(22), 153-165

Telles, Edward y Martínez, Regina. (Eds.) (2019). *Pigmentocracias. Color, etnicidad y raza en América Latina.* México: Fondo de Cultura Económica.

Tirado Mejía, Álvaro (1978/1996). Colombia: Siglo y Medio de Bipartidismo. En: Melo, Jorge Orlando (Coord.) C*olombia Hoy* (pp. 97-189) Biblioteca familiar Presidencia de la República. Bogotá.

Todorov, Tzvetan (2010). *La memoria como remedio contra el mal. La experiencia totalitaria.* . Barcelona: Galaxia Gutenberg.

Torras, Meri (2007). El delito del cuerpo. En: Meri Torras (ed.) *Cuerpo e identidad I*. Barcelona: Edicions UAB.

Torras, Meri (2009). Qué puede un cuerpo. En: Torras, Meri (Ed.). *El poder del cuerpo. Antología de poesía femenina contemporánea*. Madrid: Castalia.

Torras, Meri (2017). Jack Halberstam y el trans. El género, una encarnación movible. *Barcelona Metrópolis* No 103, pp. 56-58.

Torras, Meri (2021). ¿Hay un cuerpo en este corpus? Corporalidades sex/textuales en lo fantástico. *Theory Now. Journal of Literature, Critique, and Thought, 4*(2), pp. 45–64.

Torras, Meri. (2012). El cuerpo ausente: Representaciones corporales en la frontera de una presencia ausente. *Estudios - Centro de Estudios Avanzados. Universidad Nacional de Córdoba*, (27), pp. 107-118.

Torres, Camilo (1967/2015). La violencia y los cambios sociales. Introducción para los profanos. En: *Antología del pensamiento crítico colombiano contemporáneo* (pp. 31. 76). Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO).

Torres, Miguel (2006). *El Crimen Del Siglo*. Bogotá: Editorial Alfaguara.

Torres, Miguel (2012). *El incendio de abril*. Bogotá: Editorial Alfaguara.

Torres, Miguel (2016). *La invención del pasado*. Bogotá: Tusquets Editores.

Toulmin, Stephen (2001). *Cosmópolis. El trasfondo de la modernidad.* (Trad.) Bernardo Moreno. Barcelona: Ediciones Península.

Tozzi, Verónica (2011). Introducción. En: Ankersmit, Frank *Giro lingüístico, teoría literaria y teoría histórica* (pp. 1-14). Buenos Aires: Prometeo Libros.

Traverso Enzo (2001), *La Historia Desgarrada: ensayo sobre Auschwitz y los intelectuales.* Barcelona: Herder.

Uprimy, Rodrigo; Saffon, María Paula; Botero, Catalina y Restrepo, Esteban (2006). *¿Justicia transicional sin transición?* Centro de Estudios de Derecho, Justicia y Sociedad. Bogotá: Antropos.

Uribe A, María V (1990). *Matar, rematar y contramatar. Las masacres de La Violencia en el Tolima (1948-1964).* Bogotá: CINEP.

Uribe A, María V y Vásquez Teófilo (1995). *Enterrar y callar. Las masacres en Colombia 1980 – 1993.* Bogotá: Comité Permanente por la Defensa de los Derechos Humanos (CPDH).

Uribe Alarcón, María Victoria (2018). *Antropología de la inhumanidad. Un ensayo interpretativo sobre el terror en Colombia.* Bogotá: Universidad de Los Andes.

Uribe de Hincapié, M. T. (1991). Las guerras por la nación en Colombia durante el siglo XIX. *Estudios Políticos*, (18), pp. 9-27.

Uribe de Hincapié, María Teresa (2003). Guerras civiles y negociación política. *Revista de estudios sociales* No 16, pp. 29-41.

Uribe de Hincapié, María Teresa (2023). *Nación, ciudadano y soberano.* Medellín: Universidad de Antioquia.

Uribe Escobar, José. (2006). Evolución de la educación en Colombia durante el siglo XX. *Revista Del Banco De La República*, 79(940), pp. 5-22

Uribe, Sara (2012). *Antígona González.* Oaxaca de Juárez: Sur+.

Urrea, Fernando; Viáfara, Carlos y Viveros Mara (2019). Del mestizaje blanco al multiculturalismo triétnico. En: Edward Telles y Regina Martínez (eds.), *Pigmentocracias. Color, etnicidad y raza en América Latina* (pp. 108-154). Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

Valcke, Cristina (2020). *Perspectiva de género en la literatura latinoamericana*. Cali: Programa Editorial Universidad del Valle.

Valencia, Sayak (2010). *Capitalismo gore.* Tenerife: Editorial Melusina.

Valencia, Sayak (2012). Capitalismo gore y necropolítica en el México contemporáneo. *Relaciones Internacionales*, *19*, pp. 83-102.

Valenzuela, Patricia (1998). María Mercedes Carranza: balance inicial. *Boletín Cultural y Bibliográfico, Vol. 35. núm. 47,* pp. 3-23.

Valéry, Paul (1990). *Teoría poética y estética.* Madrid: La balsa de la Medusa.

Vallejo, Fernando (1994). *La virgen de los sicarios,* Bogotá: Alfaguara.

Vallejo, Fernando (2001) *El desbarrancadero.* Bogotá: Alfaguara.

Van Der Huck Arias, F. (2017). La historia literaria colombiana a través de la teoría de los campos. *Revista CS*, (22), pp. 121-126.

Vargas Vera, G. (2016). Interseccionalidad de la discriminación, formas agravadas de vulnerabilidad. El caso Gonzales Lluy y otros vs. Ecuador. *Iuris Dictio*, (18), pp. 139-148.

Vargas, Óscar (2015). *Desplazamiento por desarrollo. El caso de la comunidad del Tamarindo en la región Atlántica – Colombia*. Trabajo final de grado.

Vásquez, Juan Gabriel (2011). *El ruido de las cosas al caer*. Ciudad de México: Alfaguara.

Vásquez, Juan Gabriel (2015). *La forma de las ruinas*. Ciudad de México: Alfaguara.

Vega, Renán (ed.) (2001) *Neoliberalismo: Mito Y Realidad.* Bogotá: Ediciones Pensamiento Crítico.

Vega, Renan (2002). *Gente muy rebelde. Protesta popular y modernización capitalista en Colombia.* Bogotá: Ediciones Pensamiento Crítico.

Vega, Renán (2015). *La dimensión internacional del conflicto social y armado en Colombia Injerencia de los Estados Unidos, contrainsurgencia y terrorismo de Estado.* Bogotá: Espacio Crítico.

Vergara y Vergara, José M (1867/2017). *Historia de la literatura en Nueva Granada*. Bogotá: Biblioteca Nacional de Colombia.

Vieira, Maruja (2008). *Todo lo que era mío. Antología poética 1947-2007.* Bogotá: Universidad Externado de Colombia.

Vilar, Pierre (1999). *Iniciación al vocabulario del análisis histórico.* Barcelona: Crítica.

Villamil Garcés, N. (2022). Pablo Montoya: Romper la tradición desde adentro. *Revista Unicarta*, (122), pp. 68-75.

Viñas, Ana María (2021). Arte y violencia en Colombia, ¿cómo continuar pensando el arte colombiano? Diálogo con Álvaro Medina. *Revista de Estudios Colombianos* No. 57, pp. 51-56.

Viveros Vigoya, Mara y Lesmes Espinel, Sergio (2014). Cuestiones raciales y construcción de Nación en tiempos de multiculturalismo. *Universitas Humanística*, (77), pp. 13-31

Viveros Vigoya, Mara (2016). La interseccionalidad: una aproximación situada a la dominación. Debate Feminista, 52, pp. 1-17.

Viveros Vigoya, Mara (2023). *Interseccionalidad. Giro decolonial y comuntario.* Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO).

von der Walde Uribe, Erna (2002). Lengua y poder : el proyecto de nación en Colombia a finales del siglo XIX. *Estudios de lingüística del español*, Vol. 16.

von der Walde, Erna (2014). Cien años de soledad, historia en fábula. *Cuadernos de Literatura* 18.36 (2014), pp.109-114.

Wade, Peter (2002). Identidad. En: *Palabras para desarmar.* Ministerio de Cultura. ICANH, pp. 259-264.

Wallerstein, Immanuel (1999). La cultura como campo de batalla ideológico del sistema-mundo moderno. En Santiago Castro-Gómez; Oscar Guardiola y Carmen Millán (eds.) *Pensar (en) los intersticios. Teoría y práctica de la crítica poscolonial* (pp. 163-187).Bogotá: CEJA – Instituto Pensar.

Wallerstein, Inmanuel (1996). *Abrir las Ciencias Sociales*. México: Siglo XXI editores.

Walsh, Catherine (2006). Interculturalidad y colonialidad del poder. Un pensamiento y posicionamiento otro desde la diferencia colonial. En *Interculturalidad, descolonización del Estado y del conocimiento* (pp. 21-70). Buenos Aires: Ediciones del Signo.

Walsh, Catherine (2007). ¿Son posibles unas ciencias sociales/ culturales otras? Reflexiones en torno a las epistemologías decoloniales. *Nómadas*, núm. 26, 2007, pp. 102-113.

Walsh, Catherine (2009). Interculturalidad crítica y pedagogía de-colonial: in-surgir, re-existir y re-vivir. En Patricia Medina (comp.) *Educación intercultural en América Latina. Memorias, horizontes históricos y disyuntivas políticas* (pp. 25-42). Ciudad de México: Universidad Pedagógica Nacional; Plaza y Valdés México.

Weber, Max (1904/2001). *La ética protestante y el "espíritu" del capitalismo.* (Trad.) Joaquín Abellán. Madrid: Alianza Editorial.

Wieviorka, Michel (2001). La violencia: destrucción y constitución del sujeto. *Espacio Abierto, cuaderno venezolano de sociología*, 10(3), pp. 337-347.

Williams, Raymond. (1991) *Novela y poder en Colombia : 1844-1987*. (Trad.) Álvaro Pineda-Botero. Bogotá: Tercer Mundo Editores

Williams, Raymond y Medrano, José M (2018). *90 años de la novela moderna en Colombia (1927-2017).* Bogotá: Ediciones Desde Abajo.

Wolf, Virginia (2015). *Tres Guineas.* (Trad.) Laura García. Buenos Aires: Ediciones Godot.

Yepes, E., (2012). Regiones en vías de extinción: el canto de las moscas de maría mercedes carranza. *Lingüística y Literatura*, (61), pp. 107-127.

Zambrano, María (1945/2000). *La agonía de Europa.* Madrid: Editorial Trotta.

Zambrano, María (2019). *La tumba de Antígona.* Editor digital: Titivillus.

Zambrano, María (1939/1996). *Filosofía y Poesía.* México: Fondo de Cultura Económica.

Zawierzeniec, Maja (2015). *La mujer en el mundo latinoamericano literatura, historia, sociedad –el caso de México–.* Varsovia: Redakcja wydawnicza.

Ziegler, Jean (2010) *Odio a occidente.* Barcelona: Ediciones Península.

Žižek, Slavoj (2017). *Antígona.* Madrid: Akal.

Zola, Emile (1880/2002) *El naturalismo.* Barcelona: Península.

Zola, Emile (2014). *Yo Acuso. El caso Dreyfus.* Quito: Consejo de la Judicatura del Ecuador.

Zuleta, Mónica (2006) La violencia en Colombia: avatares de la construcción de un objeto de estudio. *Revista Nómadas* No 25, pp. 54-69.

Zuleta, Mónica (2009) El mundo enigmático de la moral: una hermenéutica sobre el saber alrededor de la guerra en Colombia. *Revista Nómadas* No 31, pp. 27-47

Zuleta, Mónica (2011) *La voluntad de verdad en Colombia: una genealogía de las ciencias sociales profesionales*. Bogotá: Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos – IESCO. Universidad Central.

Zuleta, Mónica (2018) *Comentarios al libro Desplazamiento forzado y trasmutaciones del destierro de María Helena Restrepo*. Ponencia para el Doctorado de Salud Pública. Universidad Nacional. Bogotá.

Zuleta, R. (2014). Una aproximación a Germán Espinosa. *Boletín Cultural Y Bibliográfico*, *48*(85), pp. 188–190.

Zuluaga, Pedro A (2012). *Literatura, enfermedad y poder en Colombia; 1896-1935.* . Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.

Zweig, Stefan (1942/2019). *Novela de ajedrez.* (Trad.) David Alvarado-Archila. Bogotá: Instituto Distrital de las artes.

Zweig, Stefan (1942/2023). *El mundo de ayer.* Madrid: Alianza Editorial.

Informes institucionales

CEV. Comisión para el Esclarecimiento de la Verdad, la Convivencia y la No Repetición (2022a). *Convocatoria a la paz grande*. *Declaración de la Comisión para el Esclarecimiento de la Verdad, la Convivencia y la No Repetición*. Bogotá: CEV. Recuperado de: https://www.comisiondelaverdad.co/convocatoria-la-paz-grande-0 tomo

CEV. Comisión para el Esclarecimiento de la Verdad, la Convivencia y la No Repetición (2022b). *Colombia adentro. Relatos territoriales sobre el conflicto armado. Magdalena Medio* (Tomo 11, vol. 7.) Bogotá: CEV. Recuperado de: https://www.comisiondelaverdad.co/colombia-adentro-1

CEV. Comisión para el Esclarecimiento de la Verdad, la Convivencia y la No Repetición (2022c). *Hasta la guerra tiene límites. Violaciones de los derechos humanos, infracciones al derecho internacional humanitario y responsabilidades colectivas.*

(Tomo 4). Bogotá: CEV. Recuperado de: https://www.comisiondelaverdad.co/hasta-la-guerra-tiene-limites

CEV. Comisión para el Esclarecimiento de la Verdad, la Convivencia y la No Repetición (2022d). *Sufrir la guerra y rehacer la vida. Impactos, afrontamientos y resistencias.* (Tomo 5). Bogotá: CEV. Recuperado de: https://www.comisiondelaverdad.co/sufrir-la-guerra-y-rehacer-la-vida

CEV. Comisión para el Esclarecimiento de la Verdad, la Convivencia y la No Repetición (2022e). *No matarás. Relato histórico del conflicto armado interno en Colombia* (Tomo 3). Bogotá: CEV. Recuperado de: https://www.comisiondelaverdad.co/no-mataras

CEV. Comisión para el Esclarecimiento de la Verdad, la Convivencia y la No Repetición (2022f). *La Colombia fuera de Colombia. Las verdades del exilio* (Tomo 10). Bogotá: CEV. Recuperado de: https://www.comisiondelaverdad.co/la-colombia-fuera-de-colombia

CNMH. Centro Nacional de Memoria Histórica (2013a). *¡Basta Ya! Memorias de guerra y dignidad*. Bogotá: CNMH. Recuperado de: https://www.centrodememoriahistorica.gov.co/micrositios/informeGeneral/descargas.html

CNMH. Centro Nacional de Memoria Histórica (2013b). *¡Basta Ya! Memorias de guerra y dignidad. Resumen*. Bogotá: CEV. Recuperado de: https://www.centrodememoriahistorica.gov.co/descargas/informes2013/bastaYa/resumen-ejecutivo-basta-ya.pdf

CNMH. Centro Nacional de Memoria Histórica (2014). *Guerrilla y población civil. Trayectoria de las FARC 1949-2013*. Bogotá: CNMH, 2014. Recuperado de: https://www.centrodememoriahistorica.gov.co/descargas/informes2013/farc/guerrilla-y-poblacion-civil-jun-2016.pdf

CNMH. Centro Nacional de Memoria Histórica (2015). *Una nación desplazada: informe nacional del desplazamiento forzado en Colombia*. Bogotá: CNMH - UARIV. Recuperado de: https://www.centrodememoriahistorica.gov.co/descargas/informes2015/nacion-desplazada/una-nacion-desplazada.pdf

CNMH. Centro Nacional de Memoria Histórica (2016). *Hasta encontrarlos. El drama de la desaparición forzada en Colombia*. Bogotá: CNMH. Recuperado de: https://www.centrodememoriahistorica.gov.co/micrositios/hasta-encontrarlos/

CNMH. Centro Nacional de Memoria Histórica (2017a). *Una guerra sin edad. Informe nacional de reclutamiento y utilización de niños, niñas y adolescentes en el conflicto armado colombiano*. Bogotá: CNMH. Recuperado de: https://www.centrodememoriahistorica.gov.co/descargas/informes2018/una_guerra-sin-edad.pdf

CNMH. Centro Nacional de Memoria Histórica (2017b). *La guerra inscrita en el cuerpo. Informe nacional de violencia sexual en el conflicto armado*. Bogotá: CNMH. Recuperado de: https://centrodememoriahistorica.gov.co/wp-content/uploads/2020/05/la-guerra-inscrita-en-el-cuerpo.pdf

CNMH. Centro Nacional de Memoria Histórica (2018a). *Paramilitarismo. Balance de la contribución del CNMH al esclarecimiento histórico*, Bogotá: CNMH. Recuperado de: https://centrodememoriahistorica.gov.co/paramilitarismo-balance-de-la-contribucion-del-cnmh-al-esclarecimiento-historico/

CNMH. Centro Nacional de Memoria Histórica (2018b). *La memoria nos abre camino. Balance metodológico del CNMH para el esclarecimiento histórico*. Bogotá: CNMH. Recuperado de: https://centrodememoriahistorica.gov.co/wp-content/uploads/2020/01/LA_MEMORIA_NOS_ABRE_CAMINO.pdf

CNMH. Centro Nacional de Memoria Histórica (2018c). *Género y memoria histórica. Balance de la contribución del CNMH al esclarecimiento histórico*. Bogotá: CNMH. Recuperado de: https://centrodememoriahistorica.gov.co/genero-y-memoria-historica-balance-de-la-contribucion-del-cnmh-al-esclarecimiento-historico/

CNMH. Centro Nacional de Memoria Histórica (2018d), Exilio colombiano. Huellas del conflicto armado más allá de las fronteras. Bogotá: CNMH. Recuperado de: https://centrodememoriahistorica.gov.co/exilio-colombiano-huellas-del-conflicto-armado-mas-alla-de-las-fronteras/

CNMH. Centro Nacional de Memoria Histórica (2018e). *Memoria histórica con víctimas de violencia sexual: aproximación conceptual y metodológica*. Bogotá: CNMH. Recuperado de: https://centrodememoriahistorica.gov.co/memoria-historica-con-victimas-de-violencia-sexual-aproximacion-conceptual-y-metodologica/

Comisión Nacional de Reparación y Reconciliación (2010). *La reintegración: logros en medio de rearmes y dificultades no resueltas*. II Informe de la Comisión Nacional de Reparación y Reconciliación. Bogotá: CNRR. Recuperado de:

https://jurinfo.jep.gov.co/normograma/compilacion/anexos/reintegracion_logros_cnrr.pdf

Grupo de Memoria Histórica (2010). *La Masacre de Bahía Portete: Mujeres Wayuu en la mira*. Bogotá: GMH. Recuperado de: https://centrodememoriahistorica.gov.co/la-masacre-de-bahia-portete-mujeres-wayuu-en-la-mira/

Grupo de Memoria Histórica (2011). *San Carlos: memorias del éxodo en la guerra*. Bogotá: CNRR – GMH. Recuperado de: https://centrodememoriahistorica.gov.co/san-carlos-memorias-del-exodo-en-la-guerra/

Páginas web (prensa y otros)

Afanador, Luis Fernando (1 de agosto de 2015). Entre el arte y la violencia. Tríptico de la infamia, la novela colombiana ganadora del Premio Rómulo Gallegos. *Revista Semana*. Recuperado de: https://www.semana.com/luis-fernando-afanador-entre-el-arte-la-violencia/437159-3/

Arteinformado (s.f.). *Fotografía de María-Verónica.* Recuperado de: https://www.arteinformado.com/agenda/f/religion-catodica-143405

Bonnet, Piedad (24 de junio de 2017). "En el borde" Piedad Bonnet. *Zéjel. Revista de arte, literatura y pensamiento.* Recuperado de: https://revistazejel.com/poesia/en-el-borde-piedad-bonnett/

Botero, Fernando (2002). Río Cauca [pintura. Óleo sobre lienzo. 48 x 67 cm.] Donado al Museo Nacional de Colombia en el 2004. Recuperado de: https://100libroslibres.com/botero-en-el-museo-nacional-de-colombia-nueva-donacion-obras

Bustos, Alirio (27 de febrero de 2000). El Salado. 72 horas de terror. *El Tiempo.* Recuperado de: https://www.eltiempo.com/archivo/documento/MAM-1298829

Cárdenas, Juan (22 de enero de 2014). La república, Débora Arango. *Revista Arcadia 100*. Recuperado de: https://www.semana.com/impresa/especial-arcadia-100/articulo/arcadia-100-la-republica-debora-arango/35042/

Cassiani, Javier (29 de marzo de 2023). Muertos y memorias esquivas. *El Espectador*. Recuperado de: https://www.elespectador.com/opinion/columnistas/javier-ortiz/muertos-y-memorias-esquivas/

Comité Internacional de la Cruz Roja (1 de agosto de 2023). El miedo y la zozobra siguen condicionando la vida de miles de personas en Colombia. *CICR - Comité Internacional de la Cruz Roja.* Recuperado de: https://www.icrc.org/es/document/colombia-actualizacion-cifras-2023

Comité Internacional de la Cruz Roja (3 de abril de 2024). El costo humano de los conflictos armados en Colombia. *CICR - Comité Internacional de la Cruz Roja.* Recuperado de: https://www.icrc.org/es/document/costo-humano-conflictos-armados-colombia-2024

Escobar, Alvaro José y Emma Shaw Crane (1 de agosto de 2023). La policía y sus monstruos. *Hot Spots, Fieldsights*. Recuperado de: https://culanth.org/fieldsights/la-policia-y-sus-monstruos

Europa Press Cataluña (14 de mayo de 2013). William Ospina cierra su trilogía sobre la conquista de la Amazonia con La serpiente sin ojos. *Europa Press Cataluña*. Recuperado de: https://www.europapress.es/catalunya/noticia-william-ospina-cierra-trilogia-conquista-amazonia-serpiente-ojos-20130514130225.html

Fernández, Sheila (31 de octubre de 2021). Discriminación múltiple vs discriminación interseccional. *Ecosistema jurídico.* Recuperado de:

FLACSO Chile (2022). Entrevista a Sayak Valencia en el V Congreso FLACSO 2022. *FLACSO Chile*. Recuperado de: https://www.youtube.com/watch?v=CT1RPyc9A5A&t=87s

Gaitán, Darío (1898). El monstruo, la regeneración [caricatura]. Semanario El Mago 1891-1898. Recuperado de: https://babel.banrepcultural.org/digital/collection/p17054coll26/id/11610/

Gamboa, Santiago (12 de mayo de 2021) Literatura y Protesta. *El País.* Recuperado de: https://www.elpais.com.co/opinion/columnistas/santiago-gamboa/literatura-y-protesta.html

García Márquez, Gabriel (3 de abril de 2014). Dos o tres cosas sobre "La novela de la violencia". *Revista Semana.* Recuperado de: https://www.semana.com/agenda/articulo/dos-tres-cosas-sobre-la-novela-de-la-violencia/36312/

González, Beatriz (2009). La caricatura en Colombia a partir de la independencia. *Biblioteca Virtual del Banco de la República.* Recuperado de: https://www.banrepcultural.org/la-caricatura-en-colombia/texto12.html

González, Julio (25 de marzo de 2023). El Basilisco en Medellín. *Al poniente.* Recuperado de: https://alponiente.com/el-basilisco-en-medellin/ http://www.ecosistemajuridico.com/2021/10/discriminacion-multiple-vs.html

Majbub, Salomon (21 de noviembre de 2023). El conflicto en Colombia como guerra por el narcotráfico: la gran falacia. *Instituto de Estudios para el Desarrollo y la Paz – INDEPAZ.* Recuperado de: https://indepaz.org.co/el-conflicto-en-colombia-como-guerra-por-el-narcotrafico-la-gran-falacia-por-salomon-majbub-avendano/#_ftn1

Martínez, Tadeo (30 de julio de 2008). Chengue: una masacre sin ruido. *Revista Semana*. Recuperado de: https://web.archive.org/web/20080828044723/http://www.semana.com/wf_InfoArticulo.aspx?idArt=114043

Moraña Rodríguez, Angelica (28 de abril de 2022). Un año del estallido social en Colombia. *La Silla Vacía. Red de la Paz.* Recuperado de: https://www.lasillavacia.com/red-de-expertos/red-de-la-paz/un-ano-del-estallido-social-en-colombia/

Neira, Armado (2 de mayo de 2022). El estremecedor relato de la masacre de Bojayá. *El Tiempo* (2022). Recuperado de: https://www.eltiempo.com/politica/proceso-de-paz/bojaya-asi-fue-la-masacre-que-conmociono-a-colombia-y-al-mundo-669283

ONU-CNDR (1985/2005). *Declaración sobre los principios fundamentales de justicia para las víctimas de delitos y del abuso de poder*. Recuperado de: https://www.ohchr.org/es/instruments-mechanisms/instruments/declaration-basic-principles-justice-victims-crime-and-abuse

Ortiz, Cassiani Javier (29 de marzo de 2023). Muertos y memorias esquivas. *El Espectador* (2023). Recuperado de: https://www.elespectador.com/opinion/columnistas/javier-ortiz/muertos-y-memorias-esquivas/

Ospina, William (23 de noviembre de 2013). 'Viento Seco', 1953. *El Espectador*. Recuperado de: https://www.elespectador.com/opinion/columnistas/william-ospina/viento-seco-1953-column-460174/

Pardo, José Luis y Arredondo Iñigo (14 de junio de 2021). Una guerra inventada y 350,000 muertos en México. *The Washington Post. Democracy Dies in Darkness*. Recuperado de: https://www.washingtonpost.com/es/post-opinion/2021/06/14/mexico-guerra-narcotrafico-calderon-homicidios-desaparecidos/

Parra, María (2 de mayo de 2023). La Colombia de Daniel Ferreira. *El Magazín Cultural. El Espectador*. Recuperado de: https://www.elespectador.com/el-magazin-cultural/la-colombia-de-daniel-ferreira/

Peirano, Marta (18 de noviembre de 2014). Marina Abramovic en tres actos demenciales. *El Diario.es*. Recuperado de: https://www.eldiario.es/cultura/arte/marina-abramovic-actos-sobrehumanos_1_4511017.html

Perelló, Silvia (23 de noviembre de 2022). Adriana Cavarero. Inclinaciones. Crítica de la rectitud (reseña). *La Central*. Recuperado de: https://www.fragmenta.cat/wp-content/uploads/2022/11/Fragmenta-La-Central-Adriana-Cavarero-Inclinaciones-23-11-2022.pdf

Pernett, Nicolás (6 de agosto de 2012). Chocó, la película: nostalgia hecha música. *Razón pública*. Recuperado de: https://razonpublica.com/choco-la-pelicula-nostalgia-hecha-musica/

Perrin, Sylvia (2011). Narcocultura: una identidad desde mediados del siglo XIX. *La Clé des Langues*. Recuperado de: https://cle.ens-lyon.fr/espagnol/civilisation/histoire-latino-americaine/mexique/narcocultura-una-identidad-desde-mediados-del-siglo-xix

Restrepo, José A (2010). Habeas corpus: "que tengas [un] cuerpo [para exponer]". *Biblioteca Virtual del Banco de la República*. Recuperado de: https://www.banrepcultural.org/habeas-corpus/txt02-001.html

Ruíz, Marta (30 de agosto de 2008). Fiesta de sangre: así fue la masacre de El Salado. *Revista Semana* (2020). *Revista Semana*. Recuperado de: https://www.semana.com/nacion/articulo/masacre-de-el-salado-como-la-planearon-y-ejecutaron-los-paramilitares/557580/

Sánchez, Diana; Sánchez Supelano y Mesa, Gregorio (7 de septiembre de 2023). Qué significa que el Río Cauca haya sido reconocido como víctima por la JEP. *Periódico UNAL*. Recuperado de: https://periodico.unal.edu.co/articulos/que-significa-que-el-rio-cauca-haya-sido-reconocido-como-victima-por-la-jep

Serralvo, José (s.f.). Juan Gabriel Vásquez: "Nadie lee ficción, ni mucho menos la escribe, si está completamente contento con el mundo como está armado". *Jot Down*. Recuperado de: https://www.jotdown.es/2024/06/juan-gabriel-vasquez-entrevista/

Vega Cantor, Renan (10 de febrero de 2022). El enclave de La Tropical Oil Company y la fundación de la Unión Sindical Obrera (USO). *Rebelión.* Recuperado de: https://rebelion.org/el-enclave-de-la-tropical-oil-company-y-la-fundacion-de-la-union-sindical-obrera-uso/

Documentos audiovisuales

Baena, Rafael (17 de agosto de 2010). Lecturas críticas de Rafael Baena. Periódico de libros [Entrevista]. YouTube. Recuperado de: https://www.youtube.com/watch?v=F1cDL5vRbVs

Baena, Rafael (17 de febrero de 2014). *Olvidar no se puede, perdonar sí*. Fundación razón Pública [Entrevista]. YouTube. Recuperado de: https://www.youtube.com/watch?v=HE2x_AxcPZM

Castro-Gómez, Santiago (12 de mayo de 2021). *Colombia: Crisis orgánica en el contexto global.* Santiago Castro-Gómez. YouTube. Recuperado de: https://www.youtube.com/watch?v=F_gNDekvZj0&t=673s

La Amanda (3 de octubre de 2014). *Entrevista al escritor Pablo Montoya sobre su novela Tríptico de la Infamia* [Entrevista]. YouTube Disponible en: https://www.youtube.com/watch?v=75O3emOWi-o&t=70s

Lachaise, Joris (2023). *Transfariana*. Película documental. Coproducción Colombia-Francia; Mujō Production. Recuperado de: https://www.arte.tv/es/videos/108959-000-A/transfariana-un-monstruo-grande/

Restrepo, José Alejandro (1 de septiembre de 2014). *Exposición Video-Verónica del artista José Alejandro Restrepo*. Museo casa de la Memoria. YouTube. Recuperado de: https://www.youtube.com/watch?v=Tg7_iWXeu84