

LENGUAJE, SUBJETIVIDAD Y EXPERIENCIAS DE VIOLENCIA¹

Myriam Jimeno

Profesora titular Universidad Nacional de Colombia, CES\Departamento de Antropología

Publicado en *Antípoda, Revista de Antropología y Arqueología*, Universidad de Los Andes, N. 5, julio-diciembre 2007, pp. 169-190. Y con autorización de *Antípoda* en Ortega, Francisco (ed.) *Veena Das: Sujetos de dolor, agentes de dignidad*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia. Facultad de Ciencias Humanas, Pontificia Universidad Javeriana. Instituto Pensar, 2008, pp. 261-292.

Estoy en paz conmigo mismo porque he testimoniado.
Primo Levi, "Los hundidos y los salvados"

Introducción

¿Cómo puede uno habitar un mundo que se ha vuelto extraño a través de la experiencia desoladora de la violencia y la pérdida? ¿Qué le hacen las experiencias de violencia al cuerpo de la persona, a la comunidad y a la nación? Veena Das en *Language and Body: Transactions in the Construction of Pain* (1997) formula estos interrogantes que bien pueden ampliarse hacia cómo afecta la experiencia de violencia la participación ciudadana y cómo puede ésta reconformarse. Si la ciudadanía se sostiene sobre el concepto de membresía plena a una comunidad, y en tiempos modernos esto ha significado la afirmación progresiva de un conjunto amplio de derechos convertidos en acción social, ¿qué ocurre después de la acción violenta? ¿Podemos los científicos sociales comunicar tal experiencia o nos enfrentamos a lo inefable, a lo inenarrable?

Argumento en el texto que la comunicación de las experiencias de sufrimiento - las de violencia entre éstas - permite crear una *comunidad emocional* que alienta la recuperación del sujeto y se convierte en un vehículo de recomposición cultural y política. Con recomposición política quiero decir, ante todo, la recomposición de la acción de la persona como ciudadana, como partícipe de una comunidad política. Es conocido que uno de los efectos de la violencia, sea doméstica o de otro orden, es que afecta la confianza de la

¹ En prensa en: Ortega, F. (ed.) *Veena Das: antropología del dolor y el sufrimiento*, en prensa, Bogotá: CES, Universidad Nacional de Colombia. Versiones preliminares de este artículo fueron presentadas como ponencia en los simposios **Subjetividades contemporáneas**, X Congreso Nacional de Sociología, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Dic. 6-10, 2006 y **Violence, Memory and Resistance**, LASA Congress, Montreal, september, 2007.

persona en sí misma y en los otros y por ello la violencia lesiona las redes sociales (Jimeno et al, 1996). Propongo que el proceso que permite sobrepasar la condición de víctima pasa por la recomposición del sujeto como ser emocional, y esto requiere de la expresión manifiesta de la vivencia y de poder compartirla de manera amplia, lo que a su vez hace posible recomponer la comunidad política.

Veena Das (Ibíd.) critica los modos reduccionistas del habla sobre la violencia e invoca la necesidad de que las ciencias sociales exploren alternativas que le hagan justicia a la experiencia subjetiva de dolor. Me parece un reto importante para los investigadores, pero también considero necesario discutir algunas implicaciones de sus afirmaciones. Acudí para ello a la relación entre lenguaje, subjetividad y experiencias de violencia y a los resultados de mi trabajo sobre narrativas de experiencias de violencia (Jimeno 2004, Jimeno et al 1998 y 1996). La entrevista realizada por Johanna Wahanik (2006) a los protagonistas de la película *La noche de los lápices* que reconstruye la desaparición de un grupo de adolescentes en Argentina, en 1976, me sirve para la discusión. Tomé extractos de la polémica que sostuvieron varios intelectuales colombianos en el principal diario del país durante una misma semana, pues ilustran bien la diversidad de posiciones sobre el habla pública de hechos de violencia; me apoyo en la propuesta de Giorgio Agamben (Agamben, 2002) sobre el testimonio y el testigo a propósito de los campos de concentración nazis.

Lenguaje y experiencia de dolor

Das (1997) se interesa por la manera como el registro de lo imaginario (cuento, novela), habla lo que otras narrativas ocultan e incluso interpela el silencio de los protagonistas de la experiencia de violencia. El telón de fondo de su discusión es la apropiación hecha por el lenguaje nacionalista en la India del suceso de raptos, violación y retorno de entre cincuenta y cien mil mujeres, unas hindúes, otras musulmanas, ocurrido cuando el enfrentamiento entre India y Paquistán durante la partición en 1949 (véase también Das, 1998). El lenguaje nacionalista hindú “habla del honor nacional cuando tratan de la violencia que han tenido que soportar las mujeres en los distintos disturbios comunales desde la Partición” (Das, mi traducción: 87). En contraposición, dice Das, el lenguaje de la ficción, como el que emplea Rabindranath Tagore, deja ver la tensión que se instala en el lenguaje y en el cuerpo mismo de quien ha sufrido la experiencia de violencia. La ficción permite evidenciar el papel del silencio femenino en esa experiencia y recupera las contradicciones sociales que lo inducen. Se puede entender este texto de Veena Das, así como otros de ella misma sobre este tema

(Das, 1998), como una búsqueda de las palabras apropiadas, del registro justo y del tono mismo con el cual hablar de la experiencia de violencia. Pero en su argumentación aparece una veta que me interesa discutir, pues apunta hacia la incapacidad intrínseca del lenguaje para dar cuenta del sufrimiento personal e incluso valora el callar. Al final de *Language and Body: Transactions in the Construction of Pain* su búsqueda se torna angustiada y apunta a la impotencia: “Me preocupa que no he sido capaz de nombrar aquello que murió cuando los ciudadanos autónomos de la India nacieron simultáneamente como monstruos” (Das, Ob.cit.: 88). El dolor quedaría atrapado en el cuerpo que lo ha sufrido, aprisionado en el interior del sujeto solitario. Así, uno de los argumentos de Das nos orienta en dirección de lo inefable de la experiencia de dolor y hacia el inquirir filosófico por la esencia del lenguaje y su relación con lo real y a la distancia entre lo dicho y lo vivido. También parece apoyar la conveniencia del silencio de quien ha sufrido, pues su conocimiento sería “venenoso” (véase también Das, 1998).

La supuesta incapacidad del lenguaje para dar cuenta del dolor es recurrente en multitud de expresiones ordinarias en nuestras sociedades como cuando se dice “no tengo palabras para contarlo”. También se encuentra a menudo en el registro ficcional que destaca Veena Das. El poema *Busco la palabra* de la reconocida poeta Wistawa Szymborska ², premio Nobel de literatura, lo dice en forma elocuente:

*Quiero definirlos en una sola palabra:
¡Cómo son?
Tomo las palabras corrientes, robo de
los diccionarios,
mido, peso e investigo
Ninguna
responde
La más valiente – cobarde,
La más desdeñosa – aún santa
La más cruel – demasiado
Misericordiosa*

Y prosigue,

(...)

*Quiero que esta una sola palabra
esté impregnada de sangre,
que como los muros del calabozo
encierre en sí cada tumba colectiva.*

(...)

² En *Lecturas Dominicales*, “El Tiempo”, octubre 1999 y véase Szymborska, Wistawa, 2002, *Instante*, Madrid: Editorial Poesía Igitur.

*Nuestra habla es endeble,
sus sonidos de pronto – pobres.
Con empeño busco ideas,
busco esta palabra –
y no la encuentro.
No la encuentro.*

Esta búsqueda, por supuesto, no encuentra satisfacción posible pues “*nuestra habla es endeble*” y siempre será enana frente a la magnitud de lo vivido.

La misma idea está presente en analistas. Sergio Moravia (Moravia en Vegetti Finzi, 1998, pp.25-26) argumenta que la pasión –amorosa- debe abordarse desde la hermenéutica puesto que ésta permite rescatar la “sedimentación doctrinaria y emotiva que le ha transmitido el pasado”. La pasión es una “construcción teórica”, es “una palabra/concepto antes que una cosa” (Ibíd.). Es decir, Moravia aboga por la construcción social del sentimiento y su huella en las palabras, reclama su historicidad y semantización. Pero también diferencia entre la pasión como lo “vivido” y la pasión como lo “dicho” y se cuela por allí la idea de lo inefable de la experiencia afectiva.

Para dificultad del lector, Veena Das se desprende del contexto etnográfico e histórico y acude a los *Cuadernos azules y marrón* de Wittgenstein³ y en especial a la expresión según la cual “mi dolor puede residir en otro cuerpo”. Afirma ella que cuando alguien dice, “tengo dolor”, la frase se convierte en el medio a través del cual me muevo desde una “inexpresable privacidad y sofocación de mi dolor” (Ob. cit: p.70-71) para iniciar un “juego de lenguaje”. Es decir, la expresión clama por la comprensión de otros, la que puede ser negada o brindada. En todo caso, “tengo dolor” no apunta a un objeto interno sino a interpelar a otros, dice Das invocando a Wittgenstein. Me parece, no obstante, que según las propias citas que hace Das, Wittgenstein afirma la comunicabilidad de la experiencia en los juegos de lenguaje y no su carácter inefable ni la incapacidad del lenguaje. Das asevera que Wittgenstein propondría al lenguaje como la corporificación de las palabras, pues quizás al señalar el sitio donde reside mi dolor encuentro el cuerpo del otro y, al menos por un momento, mi dolor puede habitarlo. Según ella, Wittgenstein sugiere que existe en la imaginación la representación del dolor compartido, pero ésta no logra expresarse, lo que apuntaría a la inadecuación del lenguaje para el mundo del dolor.

³ El *Cuaderno Azul* fue dictado a sus alumnos en 1933 y el *Marrón* entre 1934 y 1935. Fueron publicados por primera vez en 1958.

Sin embargo, cuando Wittgenstein se detiene en la relación entre lenguaje y dolor (1958 y 1997) reacciona explícitamente en contra de la idea de lo indecible del dolor, congruente con su propuesta del lenguaje como una práctica social compartida y no como un conjunto de signos que retratan al mundo (véase la discusión sobre dolor y lenguaje privado en Wittgenstein en Manser, 1971; Muñoz, 2001). Tan sólo quisiera recordar que Wittgenstein propone que los juegos de lenguaje, todos ellos, pero en particular los del dolor, no se inician ni concluyen en la conciencia del jugador y son algo más que comportamientos subjetivos pues están inmersos en redes compartidas de significado. Los aprendemos de forma similar a todo el lenguaje, es decir, las expresiones de dolor no surgen de un razonamiento personal, si no que tienen la fuerza de la certeza (Wittgenstein, 1958 y 1997).

Queda para los especialistas la justeza o no de las conclusiones que extrae Veena Das de Wittgenstein. Concentraré mis comentarios en la relación entre dolor, experiencia de violencia y lenguaje, con la ayuda del concepto de subjetividad. Si el lenguaje del dolor es compartido y no tan sólo una expresión subjetiva, es posible aprender sobre las prácticas interpretativas del sufrimiento humano y su papel constitutivo en los procesos sociales, tal como lo propone Byron Good (2003: 30-31). Por esto considero relevantes las narrativas y los testimonios sobre experiencias de violencia - también su expresión ritual o ficcional - porque son tanto claves de sentido, como medios de creación de un campo inter subjetivo en el que se comparte, al menos parcialmente, el sufrimiento y se puede anclar la reconstitución de ciudadanía. El compartir nos acerca a la posibilidad de identificarnos con las víctimas, permite recomponer su membresía a la comunidad y restablecer o crear lazos para la acción ciudadana.

Ahora, por supuesto no se trata de sostener una visión del lenguaje como transparente para el mundo (Good, Ob.cit.) ni de creer que las narrativas verbales agotan la expresión emocional o borran las huellas de dolor. Pero es necesario tomar distancia de la supuesta incapacidad del lenguaje para dar cuenta del dolor. Pese al sentimiento y la idea de la inadecuación del lenguaje frente la emoción, en el acto de recordar y relatar a otros, la persona comienza a encontrar caminos para reconstruir el sentido subjetivo de la vida (Jimeno, 2004 y 2003). De allí la importancia que solemos darle a la reconstrucción de la memoria de hechos dolorosos personales o colectivos y lo polémico que este proceso puede resultar. Un ejemplo es la larga lucha en Chile y Argentina por recibir testimonios

sobre lo ocurrido con los desaparecidos durante las dictaduras en esos países, por construir “lugares de la memoria” como los denomina Jelin (2002) en lo que un día fueron cárceles o centros de tortura como la ESMAD en Buenos Aires o el nuevo Monumento de Mujeres en la Memoria en Santiago de Chile.

Pero antes de proseguir es conveniente acudir a los contextos etnográficos que emplea Veena Das, pues justamente permiten comparaciones interculturales que ponen en evidencia la tensión inherente en el recuento de los hechos de violencia .

Los límites del habla ritual

Una antropología del dolor, dice Das (1997), se detiene en el trabajo cultural de los lenguajes rituales, corporales y verbales que se accionan para manejar las pérdidas. Das señala las limitaciones e incongruencias que afloran cuando los acontecimientos desbordan la capacidad de las prácticas culturales para lidiar con ciertas experiencias. Este fue el caso ocurrido con el regreso a cada país de las mujeres raptadas de uno y otro lado en la disputa India – Paquistán.

Las pautas tradicionales de duelo en la India indican quien, cuándo y cómo llora las pérdidas y disponen el tratamiento ritual del cuerpo del difunto. Veena Das (Ibíd.) argumenta que la etnografía de los rituales de muerte en numerosas sociedades revela la tensión entre el desorden social y emocional que introduce una pérdida y las acciones encaminadas a reconstruir y re habitar el mundo. Esto ocurre en el ritual mediante prácticas diferenciadas por género que se realizan en muchas sociedades como una “antifonía” entre lenguaje y silencio. Por ejemplo, mujeres que lloran, se golpean y gritan, mientras los hombres callan. Pero ¿cómo manejar el retorno de las mujeres a sus hogares después del rapto y violación a manos de sus enemigos cuando quedan en entredicho valores tradicionales fundamentales para la convivencia como el honor y la pureza femeninos?

En la India esto desembocó en la ruptura del esquema cultural de duelo y condujo a una inversión del orden ritual: las mujeres callan y “beben [en silencio] el conocimiento venenoso” (Das, 1997:88) de su rapto por los contendores, mientras los hombres lo asimilan en sus relatos nacionalistas y se apropian así del cuerpo femenino que es asimilado al cuerpo de la nación. La verdad sería callada por corrosiva para la recomposición de una nueva vida social.

Me parece importante la propuesta de Das sobre la necesidad de las ciencias sociales y de los estudiosos en general, de reconocer el dolor de los otros y la grave falla al ignorarlo. En verdad esto hace parte de una larga práctica de las ciencias sociales al ignorar las emociones como parte de las relaciones sociales y del sentido de la acción humana (Lutz, 1988, Harkin, 2003; Jimeno, 2004). Reconocer el valor de las connotaciones emocionales de los eventos que estudian antropólogos, sociólogos e historiadores, permitirá recuperar para el análisis una parte importante de la vida social, enfatiza Michael Harkin (2003: 261-284). Considerar el estado emocional de los actores y sobre todo el contenido cultural específico de las emociones y su lugar en la cultura particular, es recobrar una dimensión de la acción social. Como Harkin lo señala, las emociones son en parte reacciones y en parte comentarios sobre la acción social de otros debido a su contenido moral y a su potencial como instrumento político de descalificación y subordinación (Ibíd.).

Es evidente también que en determinadas condiciones y situaciones sociales la expresión ritual tradicional del dolor es inadecuada, insuficiente o imposible. Esto es así, no sólo por los cambios en las condiciones de existencia, sino por las repercusiones políticas y subjetivas del hablar sobre lo ocurrido. Sociedades del cono sur que sufrieron las dictaduras militares entre los setenta y ochenta pasados llevan ya varias décadas en un empeño por hablar y testimoniar frente a quienes arguyen que es necesario callar para obtener el perdón y el olvido. La lucha por la memoria se plantea allí como una manera de empeñarse en el “nunca más”. Elizabeth Jelin en la introducción de la serie llamada *Memorias de la represión* (2002) muestra los planos múltiples que se despliegan al “pensar y analizar las presencias y sentidos del pasado”: políticos, culturales, simbólicos y subjetivos. Destaca que el proceso de recuperación de las memorias se convierte en un terreno de disputa cultural sobre el lugar y el sentido del pasado y es arena de ardua lucha política pues establece responsabilidades e interpela el sistema institucional de justicia. Jelin dice que recuperar la memoria, el hablar de lo ocurrido, “raras veces puede hacerse desde fuera”, pues incorpora al investigador con sus propias creencias, emociones y opciones políticas (Ibíd.: 3).

Esto es así porque hablar sobre experiencias de violencia, en cualquier terreno, sea privado o público, desata polémicas en la medida en que pone en evidencia contradicciones y ambigüedades de los principios en que se funda la sociedad, como lo subraya Das con la idea del *conocimiento venenoso*. Surge entonces la pregunta de si relatar lo acontecido no es

desatar furias que escapan al control social y con su poder destructivo impiden la “reconciliación”. Qué se entiende por tal, y en qué condiciones se producen verdades también es terreno de disputa, como lo hemos visto recientemente en Colombia en torno al proceso con los llamados paramilitares. ¿Quién habla, hasta dónde y cómo hablar? ¿Cuál es el papel allí del discurso académico? Ese dilema está planteado en la sociedad colombiana actual como disyuntiva entre verdad, reparación y olvido.

La magnitud de lo ocurrido en Colombia en las dos décadas entre 1985 y 2005 es tal, que en el lenguaje de los derechos humanos se lo ha denominado como “catástrofe humanitaria” por el enorme número de asesinatos, masacres y refugiados internos. Entre el año 2003 y el 2007 se han entregado al Estado poco menos de 45.000 combatientes, a los que se conoce como “desmovilizados”; de éstos, 31.000 corresponden a las autodefensas o paramilitares y casi 14.000 a guerrilleros de las FARC y el ELN ⁴(véase Varela, 2007, trabajo en proceso). Durante el año 2006, a raíz de la ley de *Justicia y Paz* ⁵, cerca de dos mil seiscientos jefes paramilitares se acogieron a Ley y se inició de manera tímida el proceso de confesión de sus delitos. Los guerrilleros aún no han sido contemplados en este proceso.

Por el otro lado, hasta noviembre del año anterior se habían inscrito algo más de tres mil personas que desean conocer la suerte de familiares muertos o desaparecidos y solicitan reparación por haber sido despojados de sus tierras o por haber sido obligados a abandonar su lugar de vivienda. ¿Cuántos tuvieron que huir y abandonar todo lo que tenían? Las fuentes se disputan entre los tres y los dos millones según las cuentas sean de agencias no gubernamentales u oficiales. Ante todo las víctimas quieren conocer; quieren oír de sus victimarios el recuento de lo sucedido, desean saber cómo murieron sus parientes, cuál es el lugar de entierro y aspiran a ser oídos. Hasta ahora sólo se les ha escuchado por fuera del marco del juicio a los paramilitares, en eventos organizados por académicos o por asociaciones de víctimas, tal como aconteció en la sesión plenaria del Senado de la República el 25 de julio de 2007⁶. Peor aún, los familiares de víctimas han recibido amenazas por sus denuncias, amenazas que se cumplieron con el asesinato de la dirigente

⁴ Daniel Varela (Ob.cit.) muestra que los 45.000 “desmovilizados” entre el 2003 y 2007 contrastan con el número de quienes hicieron lo mismo en igual cantidad de años, entre 1990 y 1994: 4.500, tras los acuerdos de paz firmados con los grupos guerrilleros M-19, EPL, Quintín Lame, PRT, Corriente de Renovación Socialista, Milicias de Medellín y Frente Francisco Garnica. También dice que las autoridades le perdieron el rastro a casi siete mil excombatientes de los registrados.

⁵ Ley 975 de 2005.

⁶ La sesión fue organizada por la Fundación *Víctimas Visibles* y el Senado de la República. Pero sólo cerca de 20 senadores de los 102, se quedaron hasta el final de la sesión, a diferencia de lo que ocurrió cuando la visita al Congreso de jefes paramilitares.

campesina Yolanda Izquierdo en el 2006. La escogencia de casos paradigmáticos parece ser la vía escogida por la Comisión de Reparación oficial. Pero aún es preciso definir mejor en qué condiciones y frente a quién hablan las víctimas y si es posible que los unos y los otros, víctimas y victimarios, por así llamarlos, puedan estar frente a frente alguna vez.

Es llamativa la circulación en Colombia de una gran variedad de textos que recogen testimonios de quienes han sufrido violencia en la confrontación de las pasadas dos décadas entre fuerzas del Estado, los insurgentes de la guerrilla y los llamados paramilitares. Recopilados por periodistas, organismos no gubernamentales, científicos sociales, grupos políticos o cívicos, son la muestra de un apremio en sectores de la sociedad por relatar lo ocurrido. En fecha reciente (mayo de 2007) un humilde maestro del sur de Colombia emprendió una larga marcha de más de mil kilómetros para hacer visible su sufrimiento, el de toda su familia y el de su hijo policía, secuestrado hace diez años por las FARC. Recibió una enorme e imprevista ola de simpatía y movilización nacional. En cada ciudad, por las carreteras, en los pueblos, miles de personas salieron a recibirlo emocionadas y le expresaron su apoyo con abrazos, con pañuelos blancos, alimentos o dinero. Una conmovedora expresión ciudadana en torno al rechazo al secuestro que se sumó a las multitudinarias manifestaciones de semanas antes, una forma elocuente de desmentir la supuesta indiferencia, la proclividad del colombiano a la violencia o su deseo de guardar silencio.

Podría decirse que a diferencia de la India de la que nos habla Das, los sectores que dominan la política en Colombia prefieren el silencio, mientras se alza de manera aún insuficiente la voz de algunas víctimas, de intelectuales y minorías políticas para quebrarlo. Los rituales tradicionales de duelo están circunscritos a algunas comunidades locales y han tenido escasa resonancia nacional, tal vez con la excepción de los realizados por los afro colombianos con ocasión de la masacre de 116 personas en Bojayá (Chocó) en el año 2002 y las marchas indígenas del sur occidente. Así, por un lado parece evidente la necesidad de sectores de la sociedad por hablar, por relatar y testimoniar, como parte de un proceso por alcanzar una reparación simbólica a través del reconocimiento colectivo de su sufrimiento. Por el otro, una lenta y renuente respuesta institucional y, por supuesto, de los perpetradores, por poner en palabras públicas lo ocurrido.

El debate sobre una y otra posición se ha hecho presente en los medios de comunicación, como lo veremos ahora.

¿Callar o hablar?

En las páginas editoriales del diario *El Tiempo* en la semana del 13 al 19 de noviembre de 2006 se dio una álgida polémica⁷: el lunes 13 el columnista Armado Benedetti (*El Tiempo*, lunes 13 de noviembre: 1-23) escribió que se ha preguntado varias veces “si el país estaba preparado para asumir los costos de la verdad sobre narcotráfico y paramilitares” y “la respuesta entonces fue que probablemente no, dadas las dimensiones impresionantes del fenómeno”. Y lo reafirma más adelante, “No cabe duda: no estamos preparados para la verdad”. No obstante, sostiene que “el nivel de tolerancia del estrato seis [elite] del país con esos grupos es un asunto cuyo reconocimiento será imperativo para conocer y superar esa historia de vergüenza” (Ibíd.). Todavía no, tal vez algún día, fue su posición.

El mismo lunes, en la misma página editorial, Natalia Springer relata el caso de una mujer que recibe el testimonio de un comandante de frente paramilitar que ofrece darle la ubicación de las fosas comunes en las que reposan los restos de sus hijos a cambio de no denunciarlo. Springer lo ve como un pacto producto de la impunidad en el que la mujer puede “deshacerse, al menos un poco, del dolor” y argumenta que “nuestra obligación primera para con las víctimas es ayudarles a hacer el tránsito, cruzar el dolor y soltar la rabia (...)”. La justicia deberá cumplir con el papel de buscar la verdad y esclarecer los hechos, lo que permitirá la reconciliación, “para que la vida vuelva a fluir” y evite “los círculos de violencia y odio (...)” (*El Tiempo*, lunes 13 de noviembre: 1-23).

El martes, Claudia López le respondió a Benedetti con el artículo titulado “¿Qué es lo que no resiste el país?”. “He leído con insistencia la afirmación de que hay que ir con cautela en este tema [de las masacres] por que el país no resiste la verdad [...]. Exceptuando el país político y la clase dirigente, el resto no sólo resiste sino que necesita la verdad para desmontar las estructuras criminales que no sólo intimidan sino que gobiernan” (*El Tiempo*, martes 14 de noviembre: 1-23).

⁷. Tomé todos los artículos de la última semana de noviembre de 2006 del diario *El Tiempo* en los que se contrastaban puntos de vista sobre la conveniencia o no de la “verdad” frente a los paramilitares, como ilustrativos de tendencias más generales de una polémica nacional.

El viernes Eduardo Posada Carbó adoptó el énfasis de la recuperación de la memoria mediante la realización de actos simbólicos colectivos tales como el rito anual inglés que conmemora los muertos en las guerras. Pero, agregó, “Frente a las guerras civiles algunas sociedades han preferido cierto manto de silencio”, como en España. En otros casos la memoria sobre conflictos internos requiere del paso del tiempo, tal como en la guerra civil en los Estados Unidos. Aunque en sociedades como la nuestra la respuesta colectiva en actos simbólicos de rememoración se hace difícil porque el conflicto aún está en marcha, las víctimas y sus familias “nunca deben ser olvidados”, concluyó Posada Carbó (*El Tiempo*, viernes 17 de noviembre: 1-23).

Una semana cruzada por la polémica del lugar que debe ocupar en la narrativa pública el pasado de hechos de violencia, una semana en la que la magnitud de las evidencias sobre el uso sistemático de la violencia para dominar el poder político y los recursos públicos impide ignorarlo. Es pues claro que en el plano político no es fácil llegar a consensos sobre cómo y qué relatar y las implicaciones para la comunidad y la nación. La opción deliberada de Elizabeth Jelin como investigadora y como sujeto político, es ofrecer “los trabajos de la memoria” como “herramientas que pueden y deben ser ofrecidas a los actores sociales, especialmente a los más débiles y excluidos, ya que constituyen insumos para su proceso de reflexión y su empoderamiento” (Ob.cit: 3).

Quisiera finalizar este aparte con la idea de que el estudio del lenguaje con el cual se expresan las experiencias dolorosas nos permite llegar hasta el punto en el cual se anudan procesos y configuraciones culturales con las particularidades de la experiencia subjetiva. La manera como se enuncian - y dejan de enunciar - las experiencias dolorosas son prácticas interpretativas, como las llama Byron Good (Op.cit.). Allí yacen claves de sentido que nos permiten identificar motivaciones personales y cargas afectivas tanto como los acentos y los énfasis culturales en la historia de un determinado grupo social. Para abordar esta relación entre lo subjetivo y lo inter subjetivo me ha sido útil la noción de *configuración emotiva* que resalta la estrecha interrelación entre cognición y emoción presente en el habla sobre las experiencias dolorosas tales como la de violencia (Jimeno, 2004 y 2003). Michael Harkin propone identificar *esquemas emocionales* relevantes que están insertos en el discurso (Ob.cit.: 168). Considero que estos relatos, además de ser claves de acceso a formaciones culturales, nos hacen posible acceder a lo que una cierta y particular experiencia ha significado para un sujeto humano específico. Y sobre todo, en la narración de la experiencia se crea un terreno

común, compartido entre narrador y escucha, en el que no sólo se intercambia y pone en común un contenido simbólico (cognitivo) sino también, y sobre todo, se tiende un lazo emocional que apunta a reconstituir la subjetividad que ha sido herida: se crea una *comunidad emocional*. En esta perspectiva apuntamos a cerrar una brecha conceptual persistente en el pensamiento social entre sujeto, subjetividad y hechos socioculturales y entre pensamiento y sentimiento. El lenguaje de la experiencia personal permite acercarnos al dolor subjetivo, al de quienes han sido víctimas, para darle el reconocimiento y la visibilidad por la que aboga Das.

Subjetividad, emociones y relatos de dolor

Sherry Ortner sitúa la subjetividad en la vida social al definirla como “una conciencia específicamente cultural e histórica” (Ortner, 2005: 29). Como sujetos cognoscentes, dice siguiendo a Anthony Giddens, las personas tienen un grado de reflexividad sobre sí mismas, sobre sus deseos, sentimientos, angustias e intenciones⁸ (Ibíd.) Este sujeto complejo, da y busca sentido. Esta es la base de la acción del sujeto hacia y sobre el mundo, que adopta la forma de deseos e intenciones y específicos, culturalmente modelados.

Podríamos entonces decir, que la conciencia de sí que es lo que constituye la subjetividad, no encierra al individuo en sus sentimientos y pensamientos internos, sino que la subjetividad se conforma también mediante un proceso social, hacia fuera de uno mismo, hacia y desde otros. El discurso, el lenguaje, es uno de los vehículos de construcción intersubjetiva. No significa esto que entre el discurso, los relatos y la experiencia personal exista transparencia o correspondencia unívoca. Entre el sujeto y su experiencia se abren, como bien lo ha mostrado el psicoanálisis, procesos de negación, olvido selectivo, mistificación, auto justificación y todos los mecanismos que hacen compleja y contradictoria la conciencia personal y la comunicación de las experiencias subjetivas (Véase Ricoeur, 2000; Harkin, 2003). No obstante, aún evitando el caer en la ingenuidad de la transparencia del discurso sobre la experiencia de dolor y violencia, es mediante el discurso en la forma de testimonio o relato personal, como se hace posible comprender lo sucedido como un proceso que es al mismo tiempo histórico cultural tanto como subjetivo. En el relato sobre

⁸ Trae a cuenta el debate entre posiciones sobre el sujeto que oscilan entre el determinismo sociológico, donde el sujeto es función de la estructura de la sociedad como en el estructuralismo francés o en el marxismo y las teorías contemporáneas de la práctica que ponen al sujeto en el centro de la teoría social, como en Pierre Bourdieu, en Marshal Sahlins y Anthony Giddens.

la experiencia subjetiva se hace posible encontrar alguna convergencia entre lo político, lo cultural y lo subjetivo, entre las emociones y las cogniciones que impregnan y le dan sentido a la experiencia. Es también el relato hacia otros el que permite la comunicación emocional y la solidaridad y en ese sentido que “mi dolor resida en tu cuerpo”.

Cuando personas de Colombia y Brasil que habían dado muerte a sus parejas me entregaron su relato, encontré en ellas un deseo de contar lo que desde mi punto de vista fue un recurso para encontrar sentido a lo ocurrido (Jimeno, 2004). Fue así como Micaela, Misael, Rosa, Marly, relataron, primero el evento violento, algunos con muchos de sus detalles escabrosos; luego las interacciones y relaciones que precedieron el crimen, por lo regular muy conflictivas desde varios años atrás. Finalmente, narraron el porqué: las razones que ellos creían que los habían llevado a obrar con violencia extrema contra quienes habían sido sus parejas. Este compuesto en tres me reveló la *configuración emotiva* o formación psico cultural en la cual estaba inscrito el crimen. Las conexiones entre el uso de la violencia y la emoción aparecieron como temas culturales trabajados desde el sentido común, alimentados por la múltiple imaginaria del amor rosa como ideal de la realización personal adulta. La naturaleza relacional de las emociones, hechas para enfrentar desafíos fundamentales de los seres humanos, se puso en evidencia como parte constitutiva de las jerarquías sociales y resorte del ejercicio del poder en las relaciones hombre- mujer. Así, se hizo nítido que las categorías o nociones con las cuales se habla y se enjuician los estados emocionales que llevan al uso de la violencia en el crimen *pasional*, hacen parte de la estructura de la sociedad y no son simples “estados internos” o “estados mentales alterados” subjetivos. Más bien hacen parte del juego de relaciones y de medios de jerarquización y demarcación simbólica en las relaciones amorosas, por las que se hace insostenible para ellos el abandono de la mujer y ellas temen más al repudio por la separación que a dar muerte a su pareja. Odio, miedo, celos, rabia, todos sentimientos subjetivos, así como valores, convicciones y modelos culturales sobre el amor, la pareja, la fidelidad, la fuerza masculina, la emoción y la razón en el sujeto humano, se vuelven medios de subordinación social de las mujeres frente a los hombres. Todos conforman un sistema interconectado, una *configuración emotiva* en la que adquiere sentido esta forma de uso de la violencia a la que damos el nombre de crimen pasional.

La manera en que se relata ese crimen, cómo se habla de él en los códigos judiciales de cada país y en los procesos criminales, cómo argumentan juristas, defensores, acusadores,

testigos y agentes del crimen, en breve, en las formas discursivas es donde se lo nombra, castiga y disculpa. Es allí donde se pone de presente la constitución social y el modelado cultural de la subjetividad. Allí entendemos que las emociones, que suelen ser vistas como estados internos subjetivos, instintivos, pre o aculturales, son aspectos del pensamiento social con un papel en la estructura de la sociedad. El discurso con el cual las sociedades colombiana o brasileña dan sentido a este acto de violencia denominado crimen pasional, en forma similar a la narrativa de quienes sufrieron violencia en su hogar cuando eran niños (Jimeno et al 1998 y 1996), no sólo revela la estructura o la formación cultural. También revela formas de representación y elaboración del dolor y expresa los sentimientos de quienes se han visto atrapados en su abrazo. En este sentido, los relatos de las experiencias de violencia son también reelaboraciones emocionales de los sujetos hechas para compartirlos con otros.

Me parece que todo lo anterior muestra la complejidad de la relación del sujeto con la experiencia de su sufrimiento puesto que el proceso de reflexión, de pensamiento y sentimiento de la experiencia de violencia está impregnado y mediado no sólo por la propia complejidad existencial, sino también por los equívocos y contradicciones de la vida social.

Testimoniar las experiencias de violencia

Referirse a la violencia anteponiendo la palabra “experiencia” busca apuntalar el enfoque que considera la acción violenta desde el punto de vista de los sujetos involucrados, a mirarla desde de su perspectiva, a colocarla en el terreno mismo de la subjetividad. Al situarla en este campo se hace posible sobrepasar algunas dificultades de método para el estudio de la violencia, pero en especial permite sacarle el cuerpo al persistente esencialismo que tal vez surja de la manera como empleamos el término violencia en el lenguaje ordinario y aún en el académico. El término sugiere un fenómeno global que se explica por sí mismo. Induce a olvidar o silenciar que la violencia es una acción humana, que hace parte de su repertorio de acciones, y como tal es relacional, posee enorme capacidad expresiva y está inserta en redes de sentido de origen cultural. El término experiencia de violencia, entonces, nos sitúa en aquella vertiente de la antropología que aspira a desentrañar los significados, motivaciones, emociones, prácticas corporales y discursivas de los sujetos en los actos de violencia (ver Das, 1998; Jimeno 2004; Whitehead, 2004 y véanse las compilaciones de Anderson, 2004, Besterman, 2002; Sheper-Hughes y Bourgois, 2004).

El superviviente, dice Giorgio Agamben (Agamben, 2002), habla muchas veces de que la suya fue una experiencia “insensata”, que “carece de todo sentido”, o que las palabras no la capturan. Surge, dice él, una necesidad de encontrar sentido que puede llevar incluso hasta justificar la muerte sin causa como cuando se llama “Holocausto”⁹ a la muerte programada en los campos de exterminio nazis. ¿Por qué decir que Auschwitz es indecible, tal como se dice de Dios, y conferirle así “al exterminio el prestigio de la mística”?” (op cit: 31). Pero por encima de la insistencia, muchas veces muy interesada, en afirmar que lo sucedido es “indecible” o que es mejor el silencio o el “olvido”, muchos de los que experimentaron acciones de violencia “tiene[n] la vocación de la memoria, no puede[n] no recordar” (Ibíd: 26). En la presentación de *Si esto es un hombre*, Primo Levi dice que “la necesidad de hablar a ‘los demás’, de hacer que ‘los demás’ supiesen, había asumido entre nosotros, antes de la liberación y después de ella, el carácter de un impulso inmediato y violento, hasta el punto de que rivalizaba con nuestras demás necesidades más elementales; este libro lo escribí para satisfacer esta necesidad; en primer lugar, por lo tanto, como una liberación interior” (Levi, 1987 [1958]: 10). Esta necesidad de relatar la encontré también en quienes experimentaron violencia en su hogar de niñez, como lo he comentado repetidamente: ellos también tienen la vocación de la memoria y tienen necesidad de hablar, de narrar y de recobrase como sujetos en el discurso para otros (Jimeno et al 1996 y 1998).

Johanna Wahanik, estudiante de antropología de la Universidad Nacional en Bogotá, se interesó por la recuperación de la memoria como una forma de entender su propio origen familiar. En el año 2006 realizó en Buenos Aires una serie de entrevistas al sobreviviente, al director y al protagonista principal de la película *La noche de los lápices*. Le sirvieron de base para la serie radial *Las huellas de los lápices*¹⁰. La película fue realizada en 1986 por el director argentino Héctor Olivera. Le dijo a Johanna “Me resolví a hacerla (...) [cuando] leí en el diario del juicio a la junta de comandantes (...)”. Ese diario se detuvo en la desaparición de un grupo de siete adolescentes (entre 16 y 18 años) en la ciudad de La Plata durante la noche del 16 de Septiembre de 1976, pocos meses después del golpe de los militares a Isabel Perón en ese mismo año.

⁹ Holocausto, dice Agamben, es un término que alude a un acto de relación con dios, a un sacrificio supremo por Dios, de ahí su rechazo a este término.

¹⁰ Serie temática de 8 programas transmitidos entre el 8 de setiembre y el 1 de noviembre de 2006 en 98.5FM, UN Radio.

“¿Qué lo motivó a hacer la película? Y ¿Por qué escogió el caso de *La noche de los lápices*?”, le preguntó Johanna:

Me pareció que era una historia tan paradigmática sobre la desaparición de personas porque se refería a menores de edad (...) y eso hacía que la represión fuera todavía más dolorosa, más brutal, menos discutible. Cuando me resolví a hacerla sentí que había una especie de obligación moral de parte del hombre de cine argentino de tocar ese tema (...). Así que hubo una decisión de tipo moral [más] que artística, es decir, que yo creí que **debía** meterme con ese tema y la pregunta es si había algún mensaje. No, no, era simplemente que el cine (...), que debe contribuir a la memoria colectiva de los pueblos, dejara registrado dramáticamente esta historia que era una de las más paradigmáticas del tema de desaparición de personas (destaque mío).

Johanna le preguntó a Pablo Díaz, el único sobreviviente entre los desaparecidos, por lo que le significaba que se hubiera filmado la película:

Creo que la necesidad de que se filmara [la película] o quedara registrada estaba desde el momento [en que fui] sobreviviente. Una circunstancia en la que amigos, compañeros de aula, no iban a aparecer más, desde el momento en que supe cuál había sido mi destino y el de ellos. Es que como el juramento [a ellos] fue sobre la base de que ellos no iban a quedar en el olvido (...). [El juicio a los comandantes militares de ese entonces] y el hecho después de saber que se podía hacer una película (...) lo llevé sobre la responsabilidad de eso, de que en el fondo sabía [de] la posibilidad que tomara estado público y todo el mundo pudiera ver a través de la imagen. En lo personal me iba a conciliar mucho más con ellos, y en lo público, en la responsabilidad de que eso no quedara impune. Me gustaba por el hecho de (...) la gente nos iba a descubrir plenos e íntegros como éramos (...). Yo enfrenté los recuerdos con la obsesión de que ellos iban a aparecer a través de las imágenes para todos. Que todos los iban a descubrir, eso es *La noche de los lápices*.

Para Olivera, hacer la película era un deber moral y una opción política. Pablo más bien sitúa su testimonio en la reconstitución subjetiva y de manera simultánea en la acción pública. Él intenta reconciliarse con los muertos, con el hecho de haberlos sobrevivido, y con la obsesión de que aparezcan. ¿Culpa, dolor, responsabilidad, todos ellos? El hecho es que mediante la narración los desaparecidos reaparecen. Pablo intenta amainar el dolor emocional en su vida íntima mediante la puesta en la escena, en un continuo en el que se borra la escisión entre sentimiento privado y acción pública.

Sin embargo, la unión de sujeto y representación pública no fue un proceso fácil ni evidente. Surgieron preguntas sobre cómo representar, “no como actores sino como hombres”, un rostro de 15 o 16 años muerto con un tiro en la nuca. O cómo seguir frente al desgarrar que provocaba la reconstrucción:

(...) había dos Pablo Díaz constantemente consultando entre sí. Uno en el que las escenas se rodaban, se hacían y la gente miraba cómo reaccionaba Pablo, cómo pudiera estar (...) y yo no quería demostrar nada... Y otra, otro Pablo Díaz que era el que quedaba a solas, en un cuarto, en un baño... donde me descargaba después de esas escenas, porque a veces las imágenes de la ficción eran tan reales para mí...Había escenas en que Héctor me decía, ¿sí es así como teníamos la soga al cuello? Entonces yo iba y se la acomodaba bien al actor (...) y después iba y lo pensaba , cómo lo había vivido (...) traté de ser un profesional hasta donde pude (...) pero cuando quedaba solo eran peores mis dolores (...) me desgarraba más, me desgarraba más, sabía lo que había vivido en su momento (...) pero bueno había que terminarla, había que hacerla ...

El lenguaje imaginario de la película busca relatar para no olvidar y evitar la impunidad: Johanna muestra que la película ayudó a sacar a la luz que 232 adolescentes fueron secuestrados, torturados y desaparecidos durante la dictadura militar. También cómo ese acto de violencia de Estado se fundó en una ideología política que señaló a un sector de la sociedad como “enemigo interior”, infiltrado como una enfermedad que debía ser extirpada del cuerpo de la nación y en nombre de defensa de la patria (Wahanik, 2006).

Pero el testimoniar va más allá de la denuncia convertida en acto político o en hechos judiciales. El derecho, nos recuerda Agamben, tiene el problema de que “lo verdadero y lo justo son sustituidos por la sentencia” (Ob. cit.:17). El derecho, entonces, no agota el problema y aún más, puede provocar equívocos y confusiones. La denuncia, por su parte, encuentra sus propios límites en el discurso político. En su entrevista para Johanna, Pablo más bien apunta a la justicia pero por medio de mostrar a los jóvenes tal “como éramos”. Acude a la memoria vivencial, en la que el público aprecia rostros individuales, recobra cómo vestían y hablaban los jóvenes, qué ideales pretendían; es decir, el público se encuentra con otros semejantes a ellos, en una vida corriente. Héctor Olivera le contó a Johanna que con la ayuda de Pablo se dedicaron durante meses a recobrar los sucesos que comenzaron los primeros días de septiembre de 1976 en desarrollo del operativo policial

denominado *La noche de los lápices*, meses después del golpe militar del 24 de marzo de 1976. Varios estudiantes fueron secuestrados e interrogados entre el 1 y el 15 de septiembre. Esas noches buscaron casa por casa a siete estudiantes de la Coordinadora de Estudiantes Secundarios que los días anteriores habían participado en un movimiento por la reducción de la tarifa de transporte estudiantil en la ciudad de La Plata. Olivera narra que colocaron especial cuidado en reconstituir cada sujeto juvenil, en su ambiente familiar y escolar, “porque [para Pablo Díaz] el hombre no puede ser ficción”

Olivera dijo,

Filmamos casi íntegramente en La Plata, tratamos de filmar en los mismos lugares donde habían sucedido los hechos (...), filmamos en casas similares (...) [también] en la casa de departamentos real; esa noche estábamos filmando [cuando] una señora me dijo, ‘usted no tiene alma, ¿cómo viene a hacer esto acá?, a remover esto, para nosotros es muy doloroso!’. Yo le dije, mire señora, porque estoy tratando de ser lo más fiel posible a la realidad y para que eso quede, perdure y lo vea la mayor cantidad de gente. Pero la señora tuvo un shock de ver los autos policiales y que se llevaban a los chicos (...). En general fue muy dura la filmación por eso mismo. Nosotros filmamos en la casa de Claudia Falcone [una de las desaparecidas], en su dormitorio que estaba exactamente igual que cuando a ella la secuestraron, y por supuesto estaba su madre ahí y yo decía ¡que terrible para esta señora estar viendo esto!

Johanna interroga a Pablo Díaz, “¿El hecho de filmar en los mismo lugares en que sucedieron los hechos puede reflejar la realidad de una vivencia?”

Sí. La hacía más fuerte, nosotros tuvimos la oportunidad de filmar en los mismo lugares, en determinados casos de usar la ropa propia de los chicos (...), que la misma ropa de una actriz es la ropa de la compañera que está desaparecida (...). [Así la gente no lo sepa] para nosotros tenía un simbolismo muy fuerte, además, esta es una película en que queríamos que las familias fueran partícipes (...); así, uno modela con el que lo está escuchando la identidad de la persona (...), como que va dibujando el rostro y termina confeccionado la identidad.

Mediante esa reconstitución de la identidad subjetiva, al darle cuerpo a cada uno de los jóvenes, se incorporaron en una comunidad emocional primero el director y los actores, y luego los espectadores. Pablo contó que

Yo siempre me acuerdo de una escena, una de las últimas, viene un cameraman y me dice, ‘mirá, estábamos filmando y de repente Héctor salió, fue y pegó un portazo y se encerró’. En esas cosas [yo] era el único que podía entrar (...) entro y le pregunto ‘¿qué te pasa?’ Y me dice ‘¿Cómo los pudieron haber matado?’. Se quedó en la escena cuando tenía enfocada la cara de Leonardo Sbaraglia, un actor que en ese momento tenía 14 años, uno de los más chicos, el rostro, y cantando en el calabozo, se transportó, se vio, lo vio ahí (...), y el horror tremendo de haberlo matado a un chico de 14 años (...) ¡lo quebró (...)!.

Otro tanto sucedió varias veces con el actor que encarnó al propio Pablo. Por eso el hermano de una de las muchachas al final le dijo emocionado a Pablo, ¡“lo lograste”!, como un triunfo personal y de todos, director, actores, familiares, sobre el dolor de recordar. El recurso de la ficción permitió en este caso dotar de existencia pública a un grupo de desaparecidos y contribuir en el acto colectivo de recordar hechos que otros preferirían callar. El silencio sería aquí tan venenoso para las heridas del cuerpo personal como para las de la nación.

Conclusiones

Primo Levi, el testigo por excelencia como lo llama Agamben (Ob.cit.), inquirió “si realmente merece la pena, y si está bien, que de esta excepcional condición humana [la experiencia de los campos nazis de concentración] quede cualquier clase de recuerdo”. Y se respondió: “A esta pregunta estoy inclinado a responder afirmativamente. En efecto, estoy persuadido de que ninguna experiencia humana carece de sentido ni es indigna de análisis, y, de que, por el contrario, hay valores fundamentales, aunque no siempre positivos, que se pueden deducir de este mundo particular del que estamos hablando” (Levi, Ob.cit.:149).

Así, entre la experiencia dolorosa del sujeto y la pretendida falencia estructural del lenguaje para recogerla y hacerla compartir, o bien frente a su adelgazamiento por la deglución en los discursos políticos, se abre el terreno arduo, escarpado y riesgoso de recobrar lo vivido en distintas formas del habla testimonial. Me inclino hacia el trabajo de la recuperación de la experiencia de violencia en el lenguaje, sea el del ritual, el de la ficción, el de los símbolos compartidos o el del testimonio personal, incluso por encima de su potencial de envenenamiento de la vida social. Lo que aquí está en juego no es sólo el tema de la memoria individual traumática, sino más bien los procesos sociales y los mecanismos culturales por los cuales los sujetos individuales conectan su experiencia subjetiva con otros y la convierten en inter subjetiva y por lo mismo apropiable de manera colectiva. Es la

creación de una *comunidad emocional* en la que pueden recobrar su sentimiento de participación ciudadana.

Recuperar la experiencia mediante el relato testimonial hace posible el tránsito entre ésta como acto único, subjetivo, y como experiencia social. A quienes la vivieron les hace posible compartir con otros “la vocación de la memoria” del superviviente y exorcizar por su intermedio a sus propios fantasmas de miedo, angustia y vergüenza. Puede así contribuir a superar la desconfianza en otros, secuela de la violencia sufrida. A los que vienen después les hace posible comprender cómo, en qué circunstancias, dentro de qué cadenas de relaciones y de pensamientos, con cuáles recursos discursivos, dentro qué apreciaciones y con qué intenciones, fue posible el horror del uso de la violencia. Las tradiciones culturales frente al dolor y la pérdida personal se ven sacudidas y confrontadas por la ética del testimonio del sufrimiento. Esta ética, como lo dice Agamben, se sitúa en el terreno medio entre la disyuntiva de explicarlo todo o declararlo inexplicable e inenarrable. El testimoniar abre la posibilidad de develar responsabilidades, diferenciando entre responsabilidad jurídica, responsabilidad moral y sentimientos de rabia, culpa, vergüenza.

Cuerpo de la nación y cuerpo personal estuvieron fusionados en el acto extremo de violencia del secuestro, tortura y muerte de los jóvenes de la *Noche de los lápices*. Así lo muestra con claridad la recurrencia a la metáfora de la enfermedad y su extirpación del cuerpo de la nación, encarnada en los cuerpos de los desaparecidos. Cuerpo personal y cuerpo de la nación se fusionan de nuevo en la alegoría que es la película *La Noche de los lápices*, pero esta vez para poner en evidencia lo ocurrido, que es también la posibilidad de comprender “la normalidad cotidiana” que hizo posible el horror, con la esperanza de no repetirlo. Colombia aún carece de narrativas nacionales, rituales o de otro tipo, sobre las más recientes experiencias de violencia. Existe sí una proliferación de relatos testimoniales que registran las más aterradoras y variadas experiencias de violencia de las dos últimas décadas. Esto es a mí parecer una respuesta a la necesidad apremiante por registrar y expresar un dolor que precisa del reconocimiento por el cuerpo entero de la nación. Creo posible ahondar en el terreno de la subjetividad mediante los relatos sobre experiencias de violencia pues quizás arrojen luces sobre el campo político. El compartir nos acerca a la posibilidad de identificarnos con las víctimas, permite recomponer su membresía a la comunidad y restablecer lazos para la acción ciudadana.

A la pregunta inicial de Veena Das sobre qué le hacen las experiencias de violencia al cuerpo de la nación, al de la comunidad y al de los sujetos que las han padecido, me parece que podría responderse con la propuesta de que cuerpo personal y cuerpo político son

parte del mismo flujo entrecruzado de la vida social. Lo que le sucede al cuerpo de las personas es recuperado, mistificado o silenciado por el cuerpo político. Las luchas por la recuperación del sentido subjetivo de la experiencia, y en ese sentido “los trabajos de la memoria”, son los que pueden ayudarnos a de-velar, en el doble sentido de quitar los velos que ocultan las jerarquías y luchas de poder que están en juego en cada experiencia de violencia. De-velar también en el sentido de descubrir el sufrimiento subjetivo para poderlo compartir, al menos parcialmente con otros, lo que le permite al sujeto, como lo dijo Levi, “estar en paz consigo mismo”, que es el cimiento de una paz compartida.

REFERENCIAS

- Agamben, Giorgio, 2002, *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo*, Valencia: Pre-Textos.
- Anderson, Myrdene (ed.), 2004, *Cultural Shaping of Violence. Victimization, Escalation, Response*, West Lafayette, Indiana: Purdue University Press.
- Besteman, Catherine (ed), 2002, *Violence. A Reader*, Washington, New York: New York University Press.
- Das, Veena, *Critical Events. An Anthropological Perspective on Contemporary India*, Delhi: Oxford University, 1998.
- Das, Veena, "Language and Body: Transactions in the Construction of Pain", in Kleinman Arthur et al (eds.) *Social Suffering*, Berkeley, Los Angeles, London: 199, pp. 67-91.
- Das, Veena, "Introduction" and "The Act of Witnessing: Violence , Poisenous Knowledge and Subjectivity", in Das, Veena, Kleinman Arthur et al (eds.) *Violence and Subjetivity*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, pp.1- 18 y 205-225.
- Good, Byron, 2003, *Medicina, racionalidad y experiencia. Una perspectiva antropológica*, Barcelona: Ediciones Bellaterra.
- Harkin, Michael, 2003, "Feeling and Thinking in Memory and Forgetting: Toward an Ethnohistory of the Emotions", en *Etnohistory* 50 (2): 261-284.
- Jelin, Elizabeth, 2002, *Los trabajos de la memoria*, Madrid: Siglo XXI Editores.
- Jimeno, Myriam, 2004, *Crimen pasional. Contribución a una antropología de las emociones*, Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Jimeno, Myriam, 2003, "Unos cuantos piquetitos. Violencia, mente y cultura", en *Palimpsestus*, Revista de la Facultad de ciencias Humanas Universidad nacional de Colombia (3): 110-125.
- Jimeno, Myriam, Roldán , Ismael, Ospina, David et al., 1998, *En una mano el pan y en la otra el reño*, Bogotá: Editorial Universidad Sergio Arboleda.
- Jimeno, Myriam, Roldán , Ismael, Ospina, David et al. , 1996, *Las sombras arbitrarias. Violencia y autoridad en Colombia*. Bogotá: Editorial Universidad Nacional.
- Levi, Primo, 1987, "Los hundidos y los salvados" en *Si esto es un hombre*, Barcelona: Muchnik Editores.

Lutz, Catherine, 1988, *Unnatural Emotions Everyday Sentiment on a Micronesian Atoll*, Chicago and London: University of Chicago Press.

Manser, Anthony, “Dolor y lenguaje privado”, en Winch, Peter et al (eds) *Estudios sobre la filosofía de Wittgenstein*, Buenos Aires: Editiroal Eudeba, 1971, pp. 147-163.

Moravia, Sergio, “Existencia y pasión”, En Vegetti Finzi, Silvia (comp.), *Historia de las pasiones*, Buenos Aires: Editorial Losada, 1998, pp. 25-59.

Ricoeur, Paul, 2000, *La mémoire, l’histoire, l’oubli*, Paris: ÉDitions du Seuil.

Scheper-Hughes, Nancy and Bourgeois, Philippe (ed.), 2004, *Violence in War and Peace*, Malden: Blackwell Publishing.

Muñoz, María Teresa, “Nominalismo epistemológico y relativismo cultural: A cerca de la posibilidad de dar razones”, en *Signos filosóficos*, N. 5, enero-junio 2001, pp.143-164.

Ortner, Sherry, 2005, “Geertz, subjetividad y conciencia posmoderna”, en *Etnografías contemporáneas* 1: 25- 47.

Varela, Daniel, 2007, “Sobre la “reintegración social”: aproximaciones a la génesis y función de una acción institucional”, documento en proceso para el Trabajo el Grado en antropología, Universidad Nacional de Colombia.

Wahanik, Johanna, 2006, “Las huellas de los lápices”, Libretos para la serie radial transmitida por 98.5FM UN Radio, septiembre 8-1 noviembre.

Whitehead, Neil, 2004, “Rethinking anthropology of Violence” en *Anthropology Today* (20) 2: 1-2.

Wittgenstein, Ludwig, “Sobre la certeza”, Barcelona: Gedisa, 1997.

Wittgenstein, Ludwig, [1958] “Investigaciones filosóficas”, Barcelona: Crítica/Instituto de Investigaciones UNAM, 1988.