

La imagen del enemigo: ¿un nuevo imaginario social?



Instituto de Estudios Políticos
Jefe Unidad de Documentación

Elsa Blair Trujillo*

Todo pasa como si las sociedades jugaran a hacerse miedo. El grito de alarma es un llamado simbólico a la adhesión. Es una nueva movilización, pero esta vez, contra un enemigo del interior, aunque sea ficticio: toda paz prolongada parece entrañar una lenta desagregación del contrato social, una erosión progresiva del consenso. Para reestructurarse el cuerpo social tiene, parecería, necesidad de grandes misiones salvadoras, de esas cruzadas contra el mal. La función escondida de un tal mito sería la de recrear en un combate imaginario, la unidad perdida, organizando las luchas de las gentes honestas contra los impíos.

Jean-Claude Chesnais

La violencia multiforme que ha vivido el país en los últimos años ha obligado a hacer una reflexión en la que confluyen diferentes disciplinas y diversas perspectivas teóricas que hacen esfuerzos por explicarla.

Hasta donde conocemos, parecería que esas diversas formas de abordar el fenómeno, pese a sus enormes diferencias, confluyen en una serie de causas estructurales que, para decirlo de alguna manera, constituyen el telón de fondo sobre el cual las violencias se producen. Pensamos, sin embargo, que ellas solas son insu-

ficientes para dar cuenta de la crisis y más aún para explicar la violencia. En efecto, estas condiciones "objetivas" no explican el recurso recurrente a las armas y la militarización creciente de la sociedad -rasgo que, por lo demás, es la expresión más visible de la crisis: *la sociedad colombiana es una sociedad armada-*, lo que exige un análisis que trascienda las explicaciones estructurales y lleve a la comprensión de los actores, de sus estrategias de acción, de sus "imaginarios". Esta puede ser la mejor manera para comprender el drama de una sociedad que, hasta el momento, parece no encontrar otro

* Investigadora. Instituto de Estudios Políticos, Universidad de Antioquia.

camino que la violencia armada.

Este artículo surge de una investigación en curso, que pretende darle cuerpo a un eje de investigación que se inclina por las *dimensiones subjetivas de la violencia*: los sistemas simbólicos, los imaginarios sociales, las redes de significación de los diferentes actores que se asientan en un terreno que nos resulta particularmente importante: los referentes culturales de la sociedad. Pensamos que el juego de imágenes y contraimágenes que los actores tienen de sí mismos y de los demás actores del conflicto son, no sólo un efecto de "condiciones estructurales" de la sociedad, sino también un producto de sus propias percepciones sobre la realidad y un factor que puede *reproducir* la crisis, en este caso, retroalimentar la violencia.

Parecería haber acuerdo, entre los estudiosos del fenómeno de la violencia, sobre el uso de la fuerza y de la guerra como recurso político en la historia colombiana. Como bien lo ha señalado Pécaut:

[...]Lo propio de Colombia es que los actores sociales se constituyen siempre, en alguna medida, en un horizonte de pruebas de fuerza. Las clases dominantes saben que la fuerza es un componente de las relaciones sociales. La izquierda también.¹

O como lo plantean Camacho y Guzmán:

[...] En Colombia la violencia se generaliza a partir de la *convicción de que ningún conflicto se puede resolver por las buenas*. La *Generalización de esa actitud se ve severamente apuntalada por la acción de múltiples organismos en armas existentes en el país, para los cuales, dado que las vías pacíficas son ineficaces, sólo queda el camino de las armas.*²

Estos dos ejemplos son suficientes para ilustrar el acuerdo. Lo que pese a él no se ha explicado aún, son las relaciones existentes entre este recurso a las armas y las *mentalidades* de la población. Al respecto pensamos que el uso de las armas y la confrontación armada, casi permanente, podría ser la expresión de una *mentalidad guerrillera*³ incrustada en

1. Daniel Pécaut. *Crónica de dos décadas de política colombiana*. Bogotá, Siglo XXI, 1988. p. 23. Subrayado mío.
2. Alvaro Camacho. "Informalidad política, movimientos sociales y violencia". *Nueva Sociedad*. No. 106. Caracas, marzo-abril de 1990. Subrayado mío.
3. Es evidente su similitud con el término *cultura de la violencia*. Con todo y lo problemático del término y la reacción de los antropólogos a su uso, creemos que no es posible rechazarlo sin más. Somos una sociedad terriblemente violenta (yo diría culturalmente violenta) y su uso me parece pertinente, al menos mientras no encontremos una categoría mejor, para dar cuenta de los aspectos culturales presentes en el fenómeno de la violencia. Aspectos que, a mi modo de ver, se han dejado de lado en muchos análisis sobre el tema, más por las implicaciones políticas de su uso (las estigmatizaciones) que por su ausencia real en el fenómeno señalado.

el "imaginario colectivo" de los colombianos; lo que explicaría, en buena parte, la erupción cíclica de la violencia en el país. Pero pensamos, además, que el uso recurrente de las armas tiene efectos sobre las mentalidades al reforzar y/o reproducir comportamientos y actitudes guerreristas.

Podríamos preguntarnos ¿cuáles son las implicaciones de una cultura política basada en la exclusión y la "demonización" del otro? ¿Qué consecuencias pueden producirse en la *mentalidad* de una sociedad que ha hecho de la fuerza, la violencia y la guerra el espacio privilegiado de relación con el "otro"? ¿Cuál ha sido la base a partir de la cual se han construido los referentes socioculturales (las formas de representación) de la sociedad? ¿Cuáles son esas formas de representación de los diferentes actores que no encuentran otro camino que la violencia? ¿De qué se nutren las "representaciones sociales" en el país? ¿Cuáles han sido y son actualmente en Colombia los espacios de socialización (y las formas de sociabilidad) por excelencia?

Intentar esclarecer las razones de la permanencia de la violencia armada en el país, en relación con las *mentalidades*, obliga a remitirse a los procesos que han permitido a la sociedad colombiana constituir su nacionalidad, en otras palabras, el trán-

sito de una sociedad tradicional hacia su modernidad.

I. Una secularización inconclusa

La nacionalidad colombiana está ligada al surgimiento jurídico y formal del Estado moderno. Estado que pugnaba por constituirse como eje estructurador de la vida social para lo cual debía desplazar a la Iglesia católica del papel que hasta entonces había desempeñado. En efecto, el papel jugado por la Iglesia y la religión católica en diferentes ámbitos de la vida social hacía de ella el centro a partir del cual se estructuraban las mentalidades: determinaba las formas de control social, gozaba del patrimonio sobre la educación, ejercía el dominio sobre los hábitos morales y las costumbres. La sociedad giraba en torno a un modelo teocrático de organización político y social que le confería a la Iglesia un enorme poder en el mantenimiento del orden, ella "sacralizaba con sus ritos los ritmos vitales de los hombres".⁴

El Estado, como espacio de lo público, debía competir con una Iglesia que se abrogaba el derecho de representarlo en la comunidad cristiana. Pero también con la mentalidad de una sociedad cuyos hábitos y valores eran los de una sociedad ru-

4 María Teresa Uribe de Hincapié. "De la ética en los tiempos modernos o del retorno a las virtudes públicas". *Estudios Políticos*. No. 2. Medellín, Universidad de Antioquia, Instituto de Estudios Políticos, julio-diciembre de 1992.

ral, tradicional, sacralizada, cuyas relaciones sociales se anudaban a través de *formas primarias de sociabilidad* que hacían de esos hábitos y valores, referentes fuertemente arraigados en las mentalidades.

Este proceso está, en el caso colombiano, marcado por la temprana aparición de los partidos políticos que van a constituir la expresión política de esa lucha entre la Iglesia y el Estado. A su vez, este surgimiento de los partidos que, evidentemente, en el terreno de lo político hubiera podido canalizar los cambios que vivía entonces la sociedad, estuvo condicionado por la estrecha alianza entre el partido conservador (fiel representante de la sociedad tradicional) y la Iglesia Católica, en lucha contra los liberales impulsores de ideas modernizantes. Este hecho, sumado a las innumerables guerras del siglo XIX, y aún las de este siglo, convirtieron la lucha política entre liberales y conservadores, en un *campo de batalla*. Mientras que unos pugnaba por un Estado laico, secularizado, con ciudadanos libres, donde la Iglesia no marcara el sentido de pertenencia a la Nación, los otros intentaban conservar para sí y para la Iglesia el patrimonio de la nacionalidad.

Dados los referentes culturales de una sociedad formada por la Iglesia y con un enorme predominio de la

moral católica, las ideas liberales (modernizadoras) se estrellaban contra políticas de abierta "contención a la modernidad".⁵ Estas políticas, que eran agenciadas por los conservadores y por la Iglesia, estaban profundamente arraigadas en la mentalidad de los colombianos y constituían un modelo ideológico y cultural de contenido "antimoderno" que atacaba la laicización de la vida social por ser fuente de anarquía política, y condenaba la "degeneración" social producida por la separación entre la Iglesia y el Estado, la libertad de cultos y la independencia de la razón humana ante la autoridad divina; modelo que siguió marcando hasta fechas muy recientes el comportamiento normativo de la población. ¿Cómo avanzar en un proceso secularizador en una sociedad con universos simbólicos propios de la moral cristiana? ¿Como construir referentes colectivos laicos, racionalizantes y universalistas? Estos obstáculos a los valores propios de la modernidad, son los que han contribuido a hacer de la secularización en Colombia un proceso traumático e inacabado. Como dice Pécaut, en Colombia

la secularización no adquiere una significación positiva. No es el resultado de *nuevos modos de comunicación o de interacción de grupos sociales* ni contribuye a suscitarlos. En suma la secularización se efec-

5. Véase: Fabio López de la Roche. "Cultura política de las clases dirigentes en Colombia: permanencias y rupturas". En: Ensayos sobre cultura política colombiana. *Controversia*. No. 162-163. Santafé de Bogotá, Cinep, 1990.

túa en un horizonte de catástrofe más que de modernidad.⁶

Este tránsito secularizante continúa produciendo, dado su carácter inconcluso, innumerables consecuencias que han sido abordadas desde distintas perspectivas. Quisiera resaltar, al menos dos, presentes en los orígenes de este proceso secularizador: la sacralización de la política y la sobrepolitización de los conflictos.⁷ A la vez, destacar su incidencia en la actual ausencia de una cultura política abierta y democrática, y su estrecha relación con el recurso recurrente a las armas y a la confrontación armada:

A. La sacralización de la política

Que la secularización en Colombia sea un proceso inconcluso lo muestra, con buenas evidencias, la escasa laicización de las relaciones sociales y políticas, esto es, el contenido moral y la carga religiosa "sagrada" que aún soporta la política.⁸

En la base de esa concepción *sacralizante* de la política se encuentran, a mi modo de ver, dos procesos vividos por la sociedad colombiana:

a) la imbricación, casi identitaria, entre los partidos políticos y la nación, y b) los efectos de esta imbricación en la manera de percibir la política, al oponente político, al "otro".

En efecto, la identidad como colombianos no se logró por la vía de las transformaciones socio culturales que permitieran concebir al Estado y lo público (la Nación) como un referente racional y abstracto introyectado por los individuos. El sentido de pertenencia a la Nación se construyó por la vía de lo político partidista, es decir, por la pertenencia a una de las dos colectividades políticas: se era liberal o conservador antes que colombiano, lo que, en consecuencia, hacía del "otro" no el oponente político sino el "enemigo" de la Nación.

La definición de lo Nacional se expresó, políticamente, a través de los partidos políticos: dos "comunidades imaginadas" de sentimiento y de sentido que constituyen, sin embargo, el único referente de identidad (Nacional). Por parte de los conservadores (con enorme incidencia de la Iglesia) que aplicaban el criterio de ortodoxia católica, lo cual suponía la *exclusión* de los liberales de la Nación como "el otro, el diverso". Por parte

6. Daniel Pécaut. "Modernidad, modernización y cultura". *Gaceta*. No. 8. Santafé de Bogotá, Colcultura, agosto-septiembre de 1990. Subrayado mío.

7. Para una excelente exposición de este proceso véase: María Teresa Uribe de Hincapié. *Op. cit.* p. 17 y ss.

8. Norbert Lechner. "Responde la democracia a la búsqueda de certidumbre?" citado por María Teresa Uribe de Hincapié. *Ibid.* p. 24.

de los liberales, que intentaban definir lo nacional en términos de democracia y progreso y que *excluiría* de la Nación a los "godos y reaccionarios":

no podía existir así un *terreno común* en que pudieran encontrarse los adversarios, puesto que *cada uno se definía por la exclusión del otro*.⁹

Con esta forma de definición de la identidad nacional no puede constituirse Estado, entendido como ese "terreno común" donde puedan encontrarse los adversarios por encima de los intereses partidistas.

Como bien lo ha señalado Fernán González, la constitución de los partidos políticos en Colombia pasa por la construcción de una intrincada red de sociabilidades políticas "primarias y tradicionales" que se asientan en relaciones poco racionales de adhesión.

No hay adhesión racional a principios abstractos y "modernos" sino solidaridades tradicionales entre una persona influyente en la población y sus respectivos clientes y entre esa personalidad local y uno de los prohombres del partido por parentesco o relación laboral (o al revés una enemistad con un prohombre del partido opuesto). Pero esas solidaridades

primarias y tradicionales se expresan, nacionalmente, a través de su relación con los partidos liberal y conservador, que articulan así a esos pueblos de solidaridad tradicional con la "comunidad imaginada" de la Nación, que se identificaría con una solidaridad de tipo "moderno".¹⁰

Ahora bien, la pertenencia así constituida a una de las dos colectividades políticas, y en ese sentido a la Nación, permitió que el oponente político fuera visto como la "amenaza" al orden social, el "enemigo" de la Nación desde sus orígenes.

[...]El recurso a la religión católica en pro del conservatismo busca, de alguna manera, la *exclusión del adversario de la pertenencia a la Nación* a través del criterio de la ortodoxia religiosa¹¹

y permitió también que ese carácter excluyente, "satanizador" de exclusión y de negación del "otro" haya marcado la vida política colombiana.

Ese carácter excluyente, "satanizador" (de "cruzada religiosa contra el mundo moderno"), tuvo su mejor expresión a mediados de este siglo, en el fundamentalismo conservador de Laureano Gómez,

9. Fernán González. "Reflexiones sobre las relaciones entre identidad nacional, bipartidismo e Iglesia Católica". Ponencia presentada al Congreso Nacional de Antropología. Villa de Leyva, 1989. Subrayado mío.

10. *Ibid.* p. 18.

11. *Ibid.* p. 12.

al situar la lucha política en el enfrentamiento apocalíptico entre el bien y el mal, entre defensores y adversarios de la civilización cristiana.²

Cuando el "otro" es lo que nos niega, la única posibilidad de afirmación es su destrucción.

Esta forma de constitución de los partidos, la ligazón de uno de ellos con la Iglesia y la moral católica, y su definición identitaria con la Nación, produjeron una sacralización de la política (con todo y la *demonización* del "otro").¹³ Sacralización (y demonización) de la política que aún no desaparece totalmente.

Hoy, pese a la autonomización de la esfera política de la tutela moral de la Iglesia, esa sacralización o la inacabada secularización se expresa en la ausencia de referentes colectivos de *lo público*, como un espacio introyectado por los individuos de manera desacralizada y consensualmente construido, es decir, en la ausencia de formas de sociabilidad que permitan construir referentes colectivos "instituidos de sentido", al margen de concepciones sacras y totalizantes, de principios sagrados, de "causa común" y trascendente, de

verdades absolutas de naturaleza mesiánica, con los cuales se asume la política. En la ausencia de mentalidades que respondan a una verdadera ruptura con esa "fundamentación trascendente" y, al fin de cuentas, con el paso de un orden recibido a un orden producido.¹⁴

Es un hecho que hoy, en las relaciones y prácticas sociales, la política no acaba de secularizarse. A pesar de las profundas transformaciones en la sociedad, sobre todo en lo que toca con el papel de la Iglesia y con la escasa representatividad o legitimidad de los partidos políticos tradicionales, no existe

[...]una concepción desacralizada y totalmente laica de la política [...]. Incluso los movimientos de tipo político o militar (guerrillas) alternativos al bipartidismo [...] no han logrado salirse de la esfera mítica y sacralizante, aunque sean otros sus dioses, sus héroes, sus relatos y sus utopías mesiánicas.¹⁵

Ahora bien, para definir la identidad como colombianos, las sociabilidades, vale decir el sistema de relaciones sociales que enlazan el "tejido social", se agotaron en la comunidad cristiana y en lo político partidista.

12. *Ibid.* p. 29.

13. Véase: Rafael Uribe Uribe. *El liberalismo no es pecado*. Santafé de Bogotá, Planeta, 1994.

14. Marcel Gauchet. *Le désenchantement du monde*, citado por: Norbert Lechner. "Democracia y modernidad. Ese desencanto llamado posmoderno". *Foro*. No. 10. Santafé de Bogotá, Fundación Foro Nacional por Colombia, septiembre de 1989.

15. María Teresa Uribe de Hincapié. *Op. cit.* p. 22.

Fuera de ese marco no existieron *espacios de socialización* que ayudaran a construir un referente de Nación más allá de lo religioso y de lo político (y de lo político partidista y sacralizado). Construcción que sólo es posible a partir de *sociabilidades secularizadas* que admitan la renuncia a principios totalizantes, inmutables, "sagrados". Sociabilidades capaces de generar nuevos valores societarios, nuevos *universos simbólicos*, ya no religiosos, ya no partidistas, pero con la legitimidad suficiente para articular en torno a ellos nuevas "identidades y lealtades"¹⁶.

B. La "sobrepolitización de los conflictos"

La ausencia de ese "terreno común" de acuerdo (el Estado) y de sociabilidades fuera de lo partidista, hicieron que los conflictos sociales, inherentes a cualquier sociedad, se asumieran en el terreno político (por los partidos nunca por el Estado), un terreno marcado por la *exclusión*, la *negación* y la *destrucción* del otro. En este sentido, no es sorprendente, pero sí dolorosamente constatable, que la constitución como colombianos y como sujetos sociales no haya encontrado otro camino que la fuerza, la violencia y la guerra como los meca-

nismos por excelencia de *relación con el otro* en diferentes ámbitos de la vida social.

Esta excesiva politización de los conflictos, vale decir, el hecho de que todos los conflictos sociales pasaran por el tamiz partidista, impidió la construcción de otros espacios, otras sociabilidades, que permitieran el desarrollo de una cultura política democrática, donde la resolución de conflictos transitara otras vías menos tortuosas y dramáticas que las innumerables "guerras" que hemos vivido y que todavía estamos padeciendo.

Es esta sobrepolitización de los conflictos la que puede explicar la debilidad de la sociedad civil y el hecho de que casi la totalidad de sus organizaciones (sindicatos, gremios, organizaciones campesinas) surjan ligadas a los partidos políticos o sean cooptadas por ellos.¹⁷ También podría explicar el hecho de que en el país la izquierda haya girado en torno de proyectos revolucionarios *armados* y no en el terreno de una izquierda democrática y pluralista. Estos factores ponen en evidencia la necesidad de crear nuevos espacios y *nuevas sociabilidades* que permitan construir una manera diferente de relacionarse con el "otro".

16. Jaime Eduardo Jaramillo. "Los estudios sobre la violencia en Colombia. Una visión desde la sociología". En: *Artisanos de la paz. Seminario interdisciplinario sobre violencia y paz en Colombia*. Bogotá, Programa por la Paz, 1990.

17. *Ibid.* p. 17.

En este proceso de constitución de la nacionalidad colombiana los referentes de identidad y de cohesión sociales, que permitieran integrar la sociedad colombiana a través de un cierto sentido de pertenencia, de ciertos valores colectivos, de significaciones simbólicas compartidas en torno a la Nación, fueron subsumidos primero por la Iglesia y después por los partidos. Fuera de ese marco, no existieron canales socializadores que estructuraran la sociedad más allá, o en otro espacio, que el de la Iglesia (como comunidad cristiana) o el político partidista (ser liberales o conservadores).

Los espacios de socialización o las sociabilidades que, pese a todo se constituyeron al margen de lo político partidista, del modelo implícito de "colombianidad", fueron -y siguen siendo- comunidades marginadas. La pertenencia a la Nación no pasaba por ellas, podría pensarse, incluso, que el rechazo a las "terceras fuerzas" -del que está hecha la historia colombiana- como "enemigas" de la sociedad, aquello que la niega, tenga asiento en esta imbricación de los partidos políticos tradicionales y la Nación.

La permanencia de esos efectos sacralizantes y politizados en las

mentalidades y en los "imaginarios colectivos" de los colombianos pueden verse entonces en dos procesos indisolublemente ligados:

1. Las sociabilidades (procesos de destrucción/construcción)
2. La percepción del oponente político, el "otro", como el enemigo.

II. Las formas de sociabilidad¹⁸

Es en el terreno de las *sociabilidades* donde hay que buscar los efectos del proceso de secularización vivido por la sociedad colombiana, si queremos comprender el drama de una sociedad que, transformada por este proceso, ha barrido las viejas certezas estructuradas alrededor de la Iglesia y de los partidos políticos, pero que, hasta ahora, no ha podido encontrar marcos de referencia colectivamente legitimados que permitan construir nuevas identidades, nuevas representaciones colectivas en torno a las cuales estructurarse. ¿Qué le queda a una sociedad cuando la política (como la conocemos los colombianos: en términos de exclusión del otro) no cumple la función integradora¹⁹ que, antes del proceso secularizador, cumplía la religión? ¿Qué pasa cuando una sociedad care-

18. El concepto es tomado de François Guerra en dos artículos publicados bajo el título de "Lugares, formas y ritmos de la política moderna". *Boletín de la Academia de Historia*. Tomo LXXII. No. 285. Caracas, enero-mayo de 1989. "Teoría y método en el análisis de la revolución mexicana". *Revista Mexicana de Sociología*. Año LI. No. 2. México, abril-junio de 1989.

19. Norbert Lechner. *Op. cit.* p. 37.

ce de "universos simbólicos" de donde asirse? Peor aún ¿cuándo estos nuevos referentes son construidos en y para la guerra?

Como lo plantea Norbert Lechner para América Latina, el "deseo de comunidad" -con todo y lo peligroso que resulta en términos de los fundamentalismos y los populismos de distinto corte- se asienta en la necesidad de fortalecer identidades colectivas amenazadas por la fragmentación social acelerada, por la desaparición de los antiguos lazos de solidaridad y por la experiencia cotidiana de la atomización.²⁰ ¿Cómo construir entonces identidades colectivas en una sociedad atravesada por la quiebra de sus sistemas de referencia y de pertenencia? ¿Cómo construir *identidades y lealtades* en una sociedad que parece privilegiar una lógica de guerra sobre una lógica política?

Las formas de asociarse de los individuos y los grupos sociales tiene en *la identidad* el motor por excelencia. Es ella la que está en la base de los "sentidos de pertenencia", de las formas de cohesión social, de los "valores compartidos", alrededor de los cuales se estructuran e integran los grupos sociales.

Las *sociabilidades* se construyen a partir de un sistema de relaciones

sociales que remite a los "lugares (y/o formas asociativas) de reproducción y difusión de las ideas"²¹ que circulan al interior de esos espacios y a través de las cuales se construyen las identidades. Así entendidas -como sistemas de relaciones sociales- las sociabilidades se construyen y se reconstruyen, formal e informalmente, de manera permanente. En este sentido, podemos decir que se han debilitado las sociabilidades de ayer, pero hoy existen nuevas sociabilidades marcadas, justamente, por la existencia de nuevos actores sociales y, en consecuencia, por nuevos marcos de relaciones sociales. Nuevos espacios y/o "lugares de reproducción de las ideas". Lo que es importante señalar en el contexto de este trabajo, es que si bien existen nuevos espacios de sociabilidad, nuevas relaciones sociales, nuevas sociabilidades, la lógica, vale decir, los modos de comunicación al interior de estos otros espacios, aún subsiste, por momentos prevalece y parece ser la misma de ayer: la exclusión, la satanización, la demonización del "otro".

La socialización definida como un "comenzar a pensar con los otros"²² no es solamente transmisión de valores, de normas y de reglas sino también desarrollo de una cierta

20. Norbert Lechner. "A la recherche de la communauté perdue. Les défis de la démocratie en Amérique Latine". *Revue Internationale des Sciences Sociales*. Paris, Août, 1991.

21. François Guerra. "Lugares, formas y ritmos de la política moderna". *Op. cit.* p. 7-23.

22. Halbwachs, citado por Claude Dubar. *La socialisation. Construction des identités sociales et professionnelles*. Paris, Armand Colin, 1991. p. 25.

representación del mundo. Ella es, principalmente, una construcción lenta y gradual de un *code symbolique commun* como sistema de referencia que permite comportarse de tal o cual manera dentro de una situación. Es, en fin, un proceso de construcción de identidad, de pertenencia y de relación, que permite tomar, personalmente a cargo, las actitudes del grupo (de pertenencia o referencia) hasta introyectarlos en la conducta del sujeto. Este proceso de identificación a través de la socialización, depende del sistema relacional del sujeto y se manifiesta a través de un lenguaje, es decir, de la estructuración de signos y de símbolos propios, que pone en juego formas simbólicas y procesos culturales.²³

Son los procesos culturales y las formas simbólicas que están en la base de las representaciones sociales de los colombianos, las que se deben indagar en relación con los contenidos de ese "legado" histórico que ha vivido la sociedad colombiana. Digamos que se trata de identificar los *habitus*, en el sentido de Bourdieu, como sistema de disposiciones durables interiorizadas por los individuos²⁴ que la historia colombiana ha ido moldeando, las mentalidades que ella ha contribuido a crear.

Con Dobry es posible precisar el concepto de *habitus* como

[...] los esquemas de *percepción*, de *apreciación* y de *acción* que el individuo incorpora de manera durable en el curso de su confrontación cotidiana con el mundo social.

El concepto de *habitus* remite también a una de las modalidades, quizá la más importante, a través de la cual

[...] el pasado de una sociedad, eso que ella ha sido y las experiencias que ella ha conocido *tienden a persistir y a moldear las percepciones y el comportamiento de los actores*, incluso en los momentos donde el mundo parece deshacerse alrededor de ellos.²⁵

Es ese "pasado de la sociedad" el que parece resistir el paso del tiempo haciendo de la secularización en Colombia un "horizonte de catástrofes" más que de modernidad, pues como bien lo señala Pécaut,

es imposible que tan *larga presencia de lo religioso* y de todas las otras creencias colectivas, entre otras, las creencias políticas se haya borrado sin dejar rastro. *Lo religioso sigue estando presente* tanto en la modalidad de la superstición cotidiana como de la intolerancia comunitaria.²⁶

23. *Ibid.* p. 24-27.

24. Pierre Bourdieu. *Esquisse d'une théorie de la pratique*. Gèneve, Droz, 1972.

25. Michel Dobry. *Sociologie des crises politiques*. Paris, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, 1986. p. 239. Subrayado mío.

26. Daniel Pécaut. "Modernidad, modernización y cultura" *Op. cit.* p. 17. Subrayado mío.

En el caso colombiano la "huella" de la Iglesia Católica en la construcción de referentes socio culturales se expresaba claramente en el presupuesto según el cual "un buen cristiano era un buen ciudadano"²⁷. Este presupuesto, como base de referencia colectiva, inhibió la posibilidad de crear unos espacios (o formas de sociabilidad) que desacralizaran la vida social y política y formaran ciudadanos capaces de desarrollar la vida social, con sus conflictos, lejos de los principios sagrados, totalizadores, ideologizados, expresados a través de un lenguaje hecho de valores, de principios, donde el "discurso toma dimensiones casi míticas"²⁸.

Con el proceso secularizador y la pérdida de referentes colectivos, estructurados en torno a la Iglesia y a los partidos tradicionales, la sociedad colombiana se quedó sin espacios (de lo público) a partir de los cuales construir los referentes que necesitaba como sociedad y que ya no encontraba en el campo religioso ni en el campo político partidista.²⁹ Ausencia bastante grave cuando son estos *espacios de socialización*, los que alimentan las "representaciones sociales"³⁰, colectivas, culturales, de los distintos grupos, los que construyen *mentalidades y forman ciudadanos*.

Fuera de esas dos "comunidades de sentido": la religiosa y la polí-

27. María Teresa Uribe de Hincapié. *Op. cit.* p. 13.

28. Kurt Spillmann et Katy Spillmann. "L'image de l'ennemi et l'escalade des conflits". *Revue Internationale des Sciences Sociales*. No. 127. Paris, 1991. Kurt Spillmann es director del Centro de estudios sobre seguridad y análisis de conflictos en el Instituto Federal Suizo, en Zurich. Es, además, profesor de políticas de seguridad y autor de numerosas investigaciones sobre conflictos. Katy Spillmann es psicoanalista.

29. En efecto, frente a los cambios producidos en la sociedad, las instancias socializadoras básicas: la escuela, la familia, la Iglesia, los medios de comunicación, entre otros, se enfrentaron mal a redefinir un nuevo rol, un nuevo tipo de formación, una nueva imagen y una relación distinta con la comunidad y con la sociedad global como lo requería una sociedad sujeta a inmensas transformaciones y necesitada de mecanismos para la construcción de nuevos referentes, de nuevas identidades colectivas. De ahí la profunda crisis institucional.

30. A mi modo de ver, es Pécaut quien más ha pensado el problema de la violencia colombiana en relación con el problema de la representación, no en términos de representatividad sino de "representaciones" sociales. En el caso colombiano, dice el autor, es una representación de lo social y de lo político en términos de violencia; la violencia aparece como una *trama continua de la historia* donde la división del cuerpo social en dos identidades colectivas, como "subculturas" más que como partidos políticos, ha permitido una representación de lo político a partir de la relación amigo-enemigo. Afirma que aún, cuando esa división en dos subculturas no tiene la fuerza de antes y la sociedad colombiana ha sufrido profundas transformaciones, el país asiste en los años ochenta a una nueva irrupción de la violencia como forma de representación de lo social y de lo político. Daniel Pécaut. *Resumé du projet de recherches sur démocratie et violence: l'exemple colombien comparé avec celui d'autres pays d'amérique latine*. Paris. 1990. Mimeo.

tica partidista, los espacios para la "otredad", para la "alteridad" que hubieran podido crecer a la par con esas otras representaciones del mundo fueron estigmatizados, "sataniizados": los "sin Dios y sin ley". Ellos representaban el "sin sentido", el otro, el "enemigo".

Así la sacralización de la política y la excesiva politización de los conflictos, han marcado -gracias a la Iglesia Católica y a nuestros "sacro-santos" partidos políticos- la constitución como colombianos.

Podríamos decir, entonces, que -como efecto de las transformaciones sociales, políticas y culturales que ha vivido la sociedad-, las *sociabilidades* que en su momento se estructuraron alrededor de la Iglesia y de los partidos políticos tradicionales perdieron su sentido, fundamentalmente, por el surgimiento de nuevos actores sociales que ya no responden a ese modelo ideológico y cultural. Y las *sociabilidades* de hoy todavía se debaten entre la débil construcción de espacios en la sociedad civil, atomizados y dispersos que no logran articularse

en torno a un(os) proyecto(s) de sociedad, y los *espacios sociabilizados por y para la guerra*, que, desafortunadamente parecen imponerse por momentos.³¹ Sociabilidades que, nuevamente, hacen del otro "el enemigo" y sacralizan con sus posiciones irreducibles el espacio social y político.

Que alrededor de esos núcleos, atomizados y dispersos, se estructuren actores sociales y políticos capaces de generar *sociabilidades secularizadas* y una *nueva cultura política* o que esos mismos actores sucumban a la confrontación armada, sin duda es el mayor reto al que estamos enfrentados. De hecho, la socialización lejos de ser adquirida de una vez por todas, implica *renegociaciones permanentes*. Es el producto constantemente *reestructurado* de múltiples agentes de socialización.³²

Lo que es preciso tener en cuenta es que la construcción de actores políticos pasa por el dominio de una lógica política sobre una lógica de guerra, donde la vida del sujeto, su razón de ser, depende de la muerte del otro y todas las relaciones sociales

31. Hoy, nadie se atrevería a poner en duda la existencia de espacios *sociabilizados por y para la guerra*. Un caso ilustrativo, entre otros posibles, lo constituyen los sicarios. Lo que parece no ser muy evidente es la construcción de sociabilidades a partir del reconocimiento de "valores" como: un sentido de pertenencia, lenguajes, códigos de comportamiento que estos jóvenes no encontraron en los mecanismos de socialización tradicionales y que, a este nivel, han convertido al narcotráfico más que en un medio para conseguir dinero, en todo un estilo de vida. Véase: Elsa Blair. "Le trafic de drogue: de la proposition delictueuse au style de vie". En: *Violence en Colombie, le défi aux idées reçues*. Documents de travail. Paris, Fondation pour le progrès de l'homme, mars 1994.

32. Claude Dubar. *Op. cit.* p. 24.

quedan reducidas a la lógica amigo-enemigo.³³

III. La imagen del enemigo: un referente "instituido de sentido"

Como efecto de los procesos de secularización, a medida que los espacios de referencia (como universos "instituidos de sentido") se iban agotando, se fue ensanchando el espacio de la otredad y de la alteridad pero, parafraseando a Pécaut, por la "vía negativa", vale decir, no en el sentido de darle espacio a la diferencia ("nuevos modos de comunicación e interacción de grupos sociales") sino reproduciendo las *formas excluyentes* de relación con el "otro", donde el "otro" representa la amenaza al ser social colectivo.

La atomización a la que ha llevado la desagregación de estos referentes y la ausencia de unos nuevos, que no acaban de constituirse, produce esa sensación de inestabilidad y caos frente a la cual la violencia, en todas sus formas, parece ser el único terreno común.

En efecto, a juzgar por la violencia más reciente y por la proliferación de grupos armados (léase: multipli-

cación de "enemigos") la sociedad colombiana parecería haber hecho de la "imagen del enemigo" un referente de sentido. Es, en la "imagen del enemigo" (poco importa cuan distintos sean esos enemigos)³⁴ donde se encuentran espacios comunes, es decir, una *imagen común*, un referente común entre grupos sociales diversos. La pertenencia a uno de estos grupos parece marcar no sólo la relación con el "otro", sino su propia identidad y cohesión interna. Cada uno de ellos vuelve a *definirse por la exclusión del otro*. Y así, los distintos grupos construyen sus propios "universos simbólicos" (referentes, lenguajes, códigos, ritos, por ejemplo: sus propios mecanismos de justicia), profundamente atomizados y en los cuales solamente subyace un espacio común: la imagen del enemigo, "la lógica homogénea de la guerra".

En este punto vale la pena señalar las características del enemigo que constituyen el *contenido de la representación* de esa imagen. La "imagen del enemigo" podría ser considerada, dice Spillmann, como un síndrome y tendría las características siguientes:

1. *Desconfianza* (toda iniciativa del enemigo es mala. Si ella parece razonable es tomada como deshonesta).

33. Norbert Lechner. "De la révolution à la démocratie". *Revue Esprit*. No. 116. Paris, Juillet, 1986.

34. Los militares, la(s) guerrilla(s), los narcotraficantes, los "ejércitos privados" de los narcotraficantes, los "ejércitos privados" para combatir a los narcotraficantes, los paramilitares, los sicarios, los grupos de justicia privada, las autodefensas, las milicias...

2. Puesta en *acusación del enemigo* (él es el responsable de la tensión existente y es acusado de todo lo que la situación tiene de negativo).
3. *Anticipación negativa* (todo eso que él hace tiende a destruirnos).
4. *Asimilación al mal* (él personifica lo contrario de eso que nosotros somos y de eso a lo que aspiramos, por eso hay que destruirlo).
5. *Razonamiento fundado sobre el principio de suma cero* (todo eso que beneficia al enemigo tiende a destruirnos e inversamente).
6. *Desindividualización* (todo miembro de un grupo dado es automáticamente nuestro enemigo).
7. *Rechazo de toda empatía* (nosotros no tenemos nada en común con nuestro enemigo y es peligroso e irracional alimentar sentimientos humanos hacia él y aplicarle criterios éticos).³⁵

Dice Spillmann

[...] Esas imágenes (del enemigo) permiten establecer, aunque a un nivel muy primitivo, una base común de valores y de concepciones del mundo social. Ellas explican una realidad difícil haciendo portar a un grupo (brujos, judíos, comu-

nistas, etc) la responsabilidad de "ça qui ne va pas". Haciéndolo el sujeto contribuye a reforzar la cohesión del grupo y puede proyectar sobre una causa específica, exterior a él, el miedo que siente interiormente. La responsabilidad personal, la culpabilidad, los escrúpulos, el temor de su propia conciencia, las normas éticas y morales desaparecen de las relaciones con el enemigo quien, frecuentemente, no es considerado como un semejante. Los obstáculos habituales caen: el hombre es entonces capaz de torturar y matar.

Ahora bien, la "imagen del enemigo" con la que se perciben unos a otros, no se agota en el "juego de imágenes y contraimágenes", aunque ellas persigan a los adversarios como *mauvais esprits*. Por el contrario, ella le imprime al conflicto su propia dinámica pero, sobre todo, le marca el rumbo a la confrontación.

Para ilustrar cuanto incide la "imagen del enemigo" en la dinámica misma del conflicto, en sus avances o retrocesos, basta un ejemplo. Las cuatro condiciones enunciadas en 1992,³⁶ en el marco de la confrontación guerrilla-ejército, como base indispensable de una negociación eran francamente imposibles, veamos:

35. Kurt Spillmann et Katy Spillmann. *Op. cit.* p. 59-60.

36. Se trata de una propuesta de negociación, pertinente a mi modo de ver, elaborada por Mauricio García Durán en el marco de las negociaciones de paz entre el gobierno y las Farc en 1992, en Tlaxcala, México. Véase: Mauricio García Durán. *De la Uribe a Tlaxcala. Procesos de paz*. Santafé de Bogotá, Cinep, 1992.

1. Un cambio en la visión que se tiene del otro (con un enemigo absoluto solo cabe el enfrentamiento total, no la negociación).
2. Reconocimiento de la legitimidad y el poder real del otro.
3. Reconocimiento del monopolio de la fuerza en el Estado por ambas partes, o mejor rechazo a toda forma "paralela" de lucha.
4. Transparencia en la negociación, esto es, rechazo al "doble juego".

Todavía hoy, teniendo en cuenta los diferentes discursos de los actores en conflicto, es improbable que se hayan presentado *cambios sustanciales en la percepción que se tiene del otro*, factor que debería tenerse en cuenta en los procesos de negociación de paz que se desarrollen.

Que el conflicto pueda solucionarse o entre en una fase más aguda, dependerá de un sinnúmero de factores *bastante irracionales y subjetivos*, enraizados en las mentalidades, donde se desdibujan los motivos iniciales, haciendo de ellos algo que no tiene *rien à voir* con la dinámica misma de la confrontación.

Las *razones verdaderas del conflicto no son ahora claras y pierden su importancia* mientras que la atención y el interés se centran sobre las *características generales del adversario* que son designadas cada vez más y, frecuen-

temente, con la ayuda de estereotipos colectivos para despreciarlo.³⁷

Es la presencia de estos *elementos subjetivos* (casi diríamos la "conciencia" de la sociedad, otros dirían el "inconsciente" colectivo) lo que obliga a buscar en el conflicto armado colombiano no sólo los factores *reales* sino también *imaginarios* de la confrontación, esto es, los contenidos simbólicos, las *formas de representación*, los contenidos culturales que tiene la sociedad para pensarse a sí misma y que están en la base de la percepción del otro. Percepción que incide profundamente en la escalada o intensificación del conflicto, mediante las proyecciones asignadas al "otro" (los roles que es llevado a cumplir, "roles que corresponden exactamente a la imagen proyectada por el adversario") y el recrudescimiento de una dinámica que permite la totalización e ideologización ("toda la concepción que uno tiene de sí y del mundo es puesta en juego en el conflicto") con todo y sus componentes irracionales. El análisis progresivo de las diferentes fases de la confrontación, realizado por Spillmann, resulta ilustrador de la manera como esos *elementos irracionales* entran en juego en la dinámica del conflicto. Inevitablemente llega un momento donde

[...] las partes tienen, cada una con relación a la otra, *el sentimiento de*

37. Kurt Spillmann et Katy Spillmann. *Op. cit.* p. 71. Subrayado mío

ser forzados a jugar ciertos roles a los cuales no pueden sustraerse. Pasa, frecuentemente, que un grupo se sienta -mediante esta identificación proyectiva- empujado a adoptar inconscientemente un comportamiento dado y que *corresponde exactamente a la imagen proyectada por el adversario*. Esas imágenes persiguen a los adversarios como "mauvais esprits" y se desea atribuirlos al adversario. En otros términos, cada uno de ellos provoca y combate, simultáneamente, un comportamiento en el adversario.

De ahí en adelante, y en lugar de dar una solución al conflicto, la confrontación continúa su curso,

los puntos de vista en presencia dan lugar a una ideologización y a una totalización acentuadas: "*valores sagrados*", *convicciones y obligaciones morales superiores están en juego*. *El discurso toma dimensiones casi míticas [...]*. *Toda la concepción que uno tiene de sí y del mundo es puesta en juego en el conflicto* y las percepciones y evaluaciones individuales desaparecen.

Llegada a este punto, la confrontación entra en la última fase de la escalada, donde lo que prima es la destrucción del enemigo. Ya no hay espacio para la negociación, ni mínimos puntos de acuerdo.

La percepción de la parte adversa se fija sosteniendo los contornos rígidos de la imagen del enemigo. La clasificación de la información es de nuevo reducida al modelo elemental de la dicotomía extranjero/familiar; seguro/amenazante; bueno/malo [...]. Las dos partes se esfuerzan -mediante la amenaza y la intimidación- por controlar la situación lo que contribuye a la escalada del conflicto [...]. El enemigo es rebajado al rango de cosa y completamente deshumanizado. No hay pues ni relaciones, ni sentimientos de comunidad; las normas éticas no se aplican más y no hay más escrúpulos [...]. Sin embargo las mismas personas son capaces (por los mecanismos activados: estructuras de diferenciación primitivas: el "bien" y el "mal") de funcionar al interior de su (buen) grupo como si fueran perfectamente racionales y normales.³⁸

¿Estamos los colombianos condenados a una repetición *sacralizada* de las relaciones sociales y políticas o, por el contrario, seremos capaces de construir *mentalidades secularizadas*, (*desacralizadas*) que generen nuevas sociabilidades, otros universos simbólicos, otros lenguajes, otras imágenes, otras formas de relacionarnos con el otro?

38. El texto completo con la descripción de las otras fases (o estados) se encuentra en el trabajo ya citado de Spillmann. *Op. cit.* p. 70-72. Todos los subrayados del texto: cursivas y comillas, son míos.

IV. Los contenidos simbólicos de la imagen del enemigo³⁹

Estamos hoy a punto de comprender una cosa que el siglo XIX no podía siquiera presentir: que el símbolo, el mito, la imagen pertenecen a la sustancia de la vida espiritual, que podemos camuflarlas, mutilarlas, degradarlas, pero no las extirparemos jamás.

M. Eliade

El papel de los mitos, los ritos y los contenidos simbólicos de ciertas prácticas sociales, como *mecanismo de cohesión de los grupos sociales*, ha sido ampliamente estudiado por la antropología cultural, los historiadores de las religiones, los etnólogos, entre otros. Si bien la "fuente" de la cual se nutren estos estudios son las llamadas comunidades primitivas, esos mecanismos de cohesión están lejos de ser su patrimonio exclusivo.

Son esas mismas imágenes del enemigo -dice Eliade⁴⁰- las que aparecen en nuestros días cuando se trata de enunciar los peligros de un cierto tipo de civilización: caos, desorden y tinieblas.

La concepción del adversario, bajo la forma de un ser demoníaco, verdadera encarnación de las potencias del mal, ha sobrevivido hasta nuestros días.

La distinción entre lo familiar y lo extranjero, los "buenos" y los "malos", el enemigo -expuesta por Spillmann- vuelve a aparecer en la literatura consagrada a lo simbólico.

Según Eliade, en las sociedades llamadas primitivas la diferenciación entre los espacios habitados y organizados (microcosmos familiares) era claramente establecida con respecto al *exterior* de ese espacio familiar: la región desconocida donde se encontrarían los "enemigos", las potencias del caos, los demonios, la muerte.

En tanto ellos atacan y ponen en peligro el equilibrio y la vida misma de la ciudad (o no importa cual otro territorio habitado y organizado) los *enemigos* son así asimilados a las *potencias demoníacas* pues ellos intentan reintegrar ese microcosmos al estado caótico, es decir, suprimirlo.⁴¹

Igual cosa sucede con el "chivo expiatorio" como el mecanismo que permite a las sociedades "expulsar" (en el sentido riguroso del término)

39. No pretendo desarrollar aquí un tema tan complejo como la *relación entre violencia y contenidos simbólicos* que, por lo demás, es tratada en otra parte. Sólo deseo sugerir algunos elementos de análisis de una relación, a mi modo de ver, profundamente estrecha.

40. Mircea Eliade. *Images et symboles. Essais sur le symbolisme magico-religieux*. Paris, Gallimard, segunda edición, 1980.

41. *Ibid.* p. 48. Subrayado mío.

los conflictos, las tensiones, las violencias, que la sociedad porta en ella misma. Es el caso de *Pharmakos* en la Grecia antigua, sacrificado para drenar las impurezas de la ciudad.⁴²

Los "estereotipos persecutorios" son otra forma de violencia colectiva asentada en una especie de "manía persecutoria", propia -según Girard- de sociedades en períodos de crisis por el debilitamiento de las instituciones normales.

Los perseguidores *terminan siempre por convencerse* que existe un pequeño número de individuos, o incluso uno solo, que pueden ser extremadamente dañinos para toda la sociedad.⁴³

Manías persecutorias en las cuales el autor quiere resaltar lo que define como un *entrelazamiento entre las representaciones y las acciones persecutoras*. Las características específicas de las víctimas (los perseguidos, los enemigos), serán relativos a cada sociedad, pero lo que interesa señalar es que el mecanismo es transcultural en su principio.

En términos de Maffesoli, el chivo expiatorio juega un rol muy preciso de consolidación de una estructu-

ra social en proceso de desagregación y sirve para *afirmar la unidad colectiva* a través del ritual.⁴⁴

No hay duda, y numerosos estudios antropológicos lo han constatado: existe una violencia transpuesta sobre el plano del imaginario. Ella se manifiesta frecuentemente bajo un lenguaje religioso, típico de las sectas. En ellas, sus lenguajes y sus prácticas insisten en la subversión del orden presente, el recurso a temas apocalípticos y la posibilidad del advenimiento de un orden nuevo, lleno de riquezas, de fraternidad, es decir, un otro tipo de relaciones humanas y de los cuales un ejemplo reciente serían los mesianismos modernos:

[...] Los "fieles" por sus prácticas, por sus ritos, por sus discursos, viven en un mundo social imaginario que es, frecuentemente, la figura invertida del mundo social real.⁴⁵

La importancia de lo simbólico en la reflexión sobre la violencia está dada no sólo por su fecundidad explicativa con respecto a algunos aspectos subjetivos e irracionales de la violencia, necesarios de tener en cuenta, sino también por el convencimiento de que todo fenómeno humano -

42. George Balandier. "Violence et anthropologie". En: *Violence et transgression*. Paris, Anthropos, 1979.

43. René Girard. *Le bouc émissaire*. Paris, Grasset, 1982. Subrayado mío.

44. Michel Maffesoli. *La dynamique sociale: la société conflictuelle*. Thèse, Université de Grenoble, 1978. Subrayado mío.

45. George Balandier. *Op. cit.* p. 16.

individual y colectivo- tiene un componente simbólico fuerte, y como dice Eliade: "los mitos se degradan, los símbolos se secularizan, pero ellos no desaparecen jamás."

¿Cuánto de este simbolismo está permeando la violencia colombiana? Si el símbolo es, efectivamente, un mecanismo de cohesión de los grupos sociales, tenemos que admitir que su presencia no se agota con procesos secularizadores sino que los desplaza. ¿Hacia dónde dirige sus contenidos simbólicos una sociedad en proceso de secularización?

Resulta cuando menos preocupante que los colombianos, ante los procesos de desagregación de referentes colectivos, estemos intentando articular la sociedad a través de una simbolización de la "imagen del enemigo", haciendo, efectivamente, una "estética del asesinato" y convirtiendo el principio cartesiano en otro: "mato, luego existo".⁴⁶ Desafortunadamente, este parece ser el camino emprendido por una sociedad que se debate en la búsqueda de nuevas legitimidades, de nuevos imaginarios, de nuevos "universos simbólicos" instituidos de sentido, de nuevas sociabilidades, y que hasta el momento, parece no encontrar otro camino que la violencia.

Si bien, según estudios antropológicos, la simbolización (ritos,

mitos, formas simbólicas) estaría, en principio, destinada a proteger a la sociedad contra sus propias fuerzas destructoras, a canalizar y a "domesticar" la violencia, a cohesionar la sociedad siempre enfrentada al conflicto, lo cierto es que esta simbolización actualmente parece inmersa en un terreno que no frena la violencia sino que la convoca. La fuente de las "emociones colectivas", el sentimiento de "fusión y comunión" que están en la base de las formas simbólicas, que inicialmente tuvieron espacio en la religión, han invadido otros espacios de la vida social, igualmente ritualizados (sacralizados), pero no convertidos en mecanismos de contención de la violencia. En este sentido resulta actual e impactante la apreciación de Gastón Bouthoul:

El carácter sagrado de la guerra es hoy más fuerte que nunca primero porque la mentalidad mágica, lentamente expulsada de todas las ciencias naturales, está hoy refugiada dentro del ámbito social. De otra, porque el debilitamiento de las creencias religiosas ha, poco a poco, concentrado toda la carga afectiva disponible sobre los conflictos armados. Ellos han llegado a ser la fuente principal de las emociones colectivas. Por los trastocamientos que ella causa, la guerra tiene siempre un carácter milagroso. Ella provoca ascensiones y decadencias fulminantes. Su anuncio nos

46. Estos planteamientos sobre la "estética del asesinato" y el "mato, luego existo" fueron hechos por el doctor Luis Carlos Restrepo en una conferencia dictada el 17 de mayo de 1995 en la Universidad de Antioquia.

hace entrar en otro universo moral, trastoca las jerarquías y los valores, autoriza todas las creencias y todas las esperanzas.⁴⁷

V. ¿Quién es pues mi "enemigo"?

Siguiendo el curso de la violencia de los años ochenta, tenemos que admitir que la proliferación de grupos armados ha sido, quizá, el rasgo más visible de la "crisis". En efecto, al conflicto armado permanente entre el gobierno (Fuerzas Armadas) y la izquierda (movimientos guerrilleros) han venido a sumarse innumerables "guerras", podríamos decir, innumerables "enemigos": paramilitares, sicarios, narcotraficantes, autodefensas, milicias, delincuencia.

Tanto la clase política (los diferentes gobiernos y sus fuerzas armadas) como la izquierda colombianas (guerrillas) han apelado a las armas en un proceso ininterrumpido de confrontación que cumple 40 años. Pero más grave aún, durante los últimos años y a la sombra de este conflicto "crónico", el país ha visto surgir otros conflictos armados. La "lógica de la guerra" se extiende de una manera alarmante y cada vez invade más espacios de la vida social y política. Durante todo este tiempo, ningún colombiano parecería conocer en el país otro referente que la violencia

armada para dirimir la lucha política: desde el Estado, desde las Fuerzas Armadas, desde sectores de la sociedad civil, desde la izquierda armada, desde los grupos de narcotraficantes.

Las armas no son sólo un recurso que el poder utiliza para mantenerse sino también un medio utilizado por la sociedad civil dominante (alianzas poderes locales-paramilitares), por los traficantes de drogas (ejércitos privados/sicarios), por la izquierda armada (proyectos revolucionarios), y por la delincuencia común (actividad delictiva), y que, pese a las diferencias de objetivos, tienen un denominador común: el recurso a la violencia armada.

Es, justamente, la constatación de este recurso recurrente a la fuerza por parte de múltiples actores sociales lo que nos lleva a concluir que la violencia -en el país- no es sólo un instrumento de poder y contrapoder sino, y sobre todo, síntoma de una *mentalidad guerrillista* incrustada en diferentes sectores sociales.

VI. Fuerzas Armadas vs guerrillas: una guerra de todos contra todos

En este contexto de violencia armada y permanente, la confrontación principal vivida por la sociedad colombiana en los últimos años, la de la guerrilla y el ejército, no puede ser

47. Gaston Bouthoul. "Les fonctions sociologiques des guerres." *Revue Française de Sociologie*. Paris, 1961, II, 2, 15-21.

pensada sino en términos de esas relaciones de fuerza (*mentalidades guerreristas*) presentes en otros actores sociales, vale decir, en un marco donde la fuerza es -casi podríamos decir- un *elemento constitutivo* de las relaciones sociales en el país.⁴⁸

El marco en el cual se ha desarrollado este conflicto central, obliga a "incluir" otros componentes y otros actores. En efecto, a la sombra de esta confrontación, lo que se ha producido en el país es la proliferación de otros conflictos armados, de otras, "pequeñas guerras" con todo y sus componentes adicionales. Ello, de un lado, refuerza y polariza la confrontación ejército-guerrilla y de otro, le suma nuevos elementos al conflicto armado colombiano.

Es esta extensión del conflicto, esta generalización de la guerra, lo que obliga a tener presentes los referentes socio culturales de la sociedad colombiana. Referentes socio culturales que están marcados por la "imagen del enemigo" y cuya expresión más visible es el recurso permanente a las armas como el *mecanismo privilegiado de relación con el otro*. Obliga, además, a buscar los efectos que está produciendo en las mentalidades de los colombianos, en sus formas de representación, en sus "imaginarios" tanto individuales como colectivos.

Es esta constatación sobre los referentes socio culturales de la sociedad colombiana -su mentalidad guerrera; la presencia permanente de conflictos armados; la extensión y generalización del conflicto- lo que obliga a hacer un análisis de la institución militar y del conflicto armado que rebese la represión, como mecanismo institucional de poder, y ubique su acción más que en un contexto represivo -típico de las sociedades latinoamericanas- en un contexto de relaciones de fuerza en el que están implicados otros actores sociales. Pero, sobre todo, obliga a tener presentes estos elementos culturales (contenidos simbólicos, mitos, lenguajes) que se construyen y se reproducen entre los actores en la trama misma de los conflictos.

Siguiendo a Pécaut:

Represión y violencia tienen, [...] connotaciones diferentes. La represión envía a instancias o agentes en principio reparables: ley, ejército, policía, clase dominante. La violencia a una cierta crisis de puntos de referencia donde se confunden las fronteras de lo legal y de lo ilegal, de lo público y lo privado, de la conformidad y de la revuelta.⁴⁹

En este sentido, es absolutamente necesario abordar el análisis del conflicto militar desde la represión y

48. Este es el tema de la tesis Doctoral en Sociología que desarrollo actualmente.

49. Daniel Pécaut. "Sur la violence en Amérique Latine". *L'homme et la société*. No. 67-68. Paris, janvier-juin, 1993.

desde la violencia. Es esta violencia colombiana -que "borra las fronteras entre lo legal y lo ilegal, lo público y lo privado"- la que da especificidad al problema militar en el país y lo saca del marco estrictamente represivo. Es, también, la que permite dar cuenta del fenómeno militar en una sociedad que no ha reducido la fuerza al componente represivo y, por el contrario, hace de ella un elemento presente en diferentes ámbitos y sectores de la vida colombiana. Curiosamente, o no tan curiosamente, haciendo un análisis de la violencia guerrillera, después del Frente Nacional, Gonzalo Sánchez dice:

[...] la guerra y todos los valores asociados a las armas se fueron imponiendo sobre las relaciones políticas hasta convertirse lisa y llanamente en su sustituto.⁵⁰

La afirmación cobra particular vigencia en los años ochenta. Y sólo habría que agregarle que, para esta época, además de la política, la guerra sustituyó también, en buena parte, otros ámbitos de la vida social. Invadió con su lógica otros espacios y las armas se constituyeron en el re-

curso más extendido para enfrentar múltiples y variados conflictos.

Creemos que es este recurso a la fuerza, desde esferas distintas al poder estatal, lo que produce la mezcla intrincada de violencias públicas y privadas que caracterizan la violencia de los años ochenta y que obligan a emprender un análisis del papel jugado por la institución militar en la crisis, en un terreno que trasciende a la institución militar misma. Creemos, además, que hay componentes culturales en este "uso generalizado de la fuerza" que es preciso explicar.

¿Cómo incide este componente de la fuerza, presente en distintos actores sociales, sobre la institución militar? Es un hecho que la institución militar es un cuerpo armado formado para la guerra. En efecto, cuenta con *mecanismos institucionales de socialización* (formación, adiestramiento y combate) propios de una "institución total"⁵¹ que refuerzan sus hábitos militares y la percepción totalizante y homogénea de la guerra. Pero, además, cuentan con una intrincada red de relaciones sociales

50. Gonzalo Sánchez. *Guerra y política en la sociedad colombiana*. Santafé de Bogotá, El Ancora, 1991.

51. Sin duda, la institución militar es una de las *instituciones totales* que mejor presenta las características típicas de este tipo de institución: aislamiento del mundo exterior dentro de un espacio cerrado (cuarteles); promiscuidad entre reclusos; "totalización" de los espacios y necesidades del "recluido" por la institución; cumplimiento obligado de un reglamento que se inmiscuye en la intimidad del sujeto y programa todos los detalles de la existencia cotidiana; "entrega total" a la institución; *referencia constante a una ideología consagrada como el único criterio de apreciación de todos los aspectos de la conducta*. Véase: Erwing Goffman. "Les caractéristiques des institutions totalitaires". In: *Asiles*. Paris, Les éditions de minuit, 1968.

(por fuera del marco institucional) que refuerzan sus posiciones guerrillistas a través de lo que bien podríamos llamar *espacios extrainstitucionales de socialización* que, de diversas maneras, están legitimando la acción militar y la guerra.

Explicarse por qué la izquierda en el país no conoce otra forma que la izquierda armada (proliferación de movimientos guerrilleros a partir del decenio de 1960), remite al mismo problema. Como lo señala Gonzalo Sánchez:

El verdadero *espacio de socialización* de numerosos niños y adolescentes colombianos no ha sido la calle, el barrio, la familia o la escuela, sino la guerrilla. Para numerosos colombianos, ser guerrillero ha llegado a ser una escogencia de vida, como otros podrían escoger ser cura o abogado. Uno podría casi decir, sin exageración, que la guerrilla es no solamente una categoría política sino también un lugar de estratificación social.⁵²

También la socialización de la guerrilla es una socialización para la guerra. Quizá en este caso los mecanismos no sean "institucionales" pero

igual formación, adiestramiento y combate están moldeando los referentes y los "valores" militares de la guerrilla: valores autoreferidos, concepciones totalitarias, irreductibles, sacralizadas. En este caso los *espacios de socialización* constituyen el lugar privilegiado de percepción del conflicto colombiano, de percepción del "otro", por parte de los movimientos guerrilleros.⁵³

Este componente de la fuerza, presente en amplios sectores sociales civiles, está contribuyendo a la polarización extrema y dificultando, aún más, la búsqueda de salidas negociadas a la confrontación, pero, sobre todo, está poniendo en evidencia la dificultad o la franca imposibilidad de construir por esta vía espacios "desacralizados" para el ejercicio de la política y otras actividades sociales. La dramática conclusión que podríamos formular a modo de pregunta es: ¿acaso como una respuesta desesperada a los procesos de secularización (y a la ausencia de nuevos referentes simbólicos en torno a los cuales estructurarse) la sociedad colombiana en los años ochenta, no ha "sacralizado la guerra"? La respues-

52. Gonzalo Sánchez. "Guerre et politique dans la société colombienne". *Problèmes d'Amérique Latine*. No. 98. Notes et études documentaires. Paris. p. 41. Subrayado mío.

53. Un estudio, en términos de las *formas de sociabilidad*, de los movimientos guerrilleros, está por hacerse en el país. El podría dar cuenta de muchos de los contenidos mesiánicos (y sacralizados) de la lucha política revolucionaria por parte de estos grupos. Pese a no remitirse más que a dos organizaciones guerrilleras, el M-19 y el EPL, el reciente libro de Fabio López de la Roche, por su enfoque, responde en alguna medida a esta necesidad. Véase: Fabio López de la Roche. *Izquierdas y cultura política. ¿Oposición alternativa?* Santafé de Bogotá, Cinep, 1994.

ta tiene, sin duda, un terreno fecundo de explicación en el campo de las sociabilidades. Son, en efecto, los *espacios de socialización* y las *formas de sociabilidad* que ellos generan las que van a marcar las diferentes representaciones sociales, colectivas, culturales, es decir, son esos espacios -a falta de otro término mejor- el "alimento" del cual se nutren las diversas representaciones de la "realidad" que tenemos los colombianos.

A modo de conclusión

Desmontar la lógica amigo-enemigo, destruir la "imagen del enemi-

go" como condición indispensable en la búsqueda de soluciones políticas/negociadas a los conflictos inherentes a la sociedad, significa construir nuevos referentes culturales que *desacralicen la política y despoliticen los conflictos*. Esto es, construir nuevos espacios de socialización, nuevas formas de sociabilidad, que puedan crear una nueva cultura política y una sociedad con referentes socio culturales donde *la fuerza, la violencia y la guerra no sean los mecanismos privilegiados de relación con el otro*. Y esto pasa por una *desmilitarización* no sólo de los cuerpos sino también, y sobre todo, de las mentes y los espíritus.