

MFN
2657

Memorias e identidades colectivas: desafíos de la violencia*

Elsa Blair Trujillo
*Investigadora del Instituto de Estudios Políticos,
Universidad de Antioquia*

Entre los investigadores existe cierto consenso acerca del agotamiento de las categorías de análisis con las cuales se ha abordado el fenómeno de la violencia en el país. Con base en tal apreciación, este artículo esboza una perspectiva analítica distinta que resulta pertinente para estudiar el fenómeno.

Partiré de una serie de hipótesis que guían la reflexión. a) La violencia de hoy aparece fragmentada, confusa, heterogénea, *irrepresentable*. Sin embargo, ella tiene una dimensión simbólica bastante abandonada en los análisis sobre el tema: símbolos, ritos, imaginarios sociales enmarcan el fenómeno violento y se expresan a través de actos simbólicos que, creo, le dan sentido a lo irrepresentable. b) Sobre la base de referencias históricas, pienso que la violencia ha sido un componente de nuestra identidad como nación y que, en consecuencia, ella está inscrita en la *memoria colectiva* de la sociedad. c) La violencia colombiana está también ligada al inacabado proceso de secularización de la sociedad, es decir, a la presencia de *contenidos sacralizados* en muchas acciones y prácticas sociales que son fruto

* Este artículo hace parte de una investigación en curso del Instituto de Estudios Políticos, que ha recibido apoyo financiero del Comité para el Desarrollo de la Investigación, Codi, de la Universidad de Antioquia.

de un proceso igualmente precario e inacabado de modernidad. d) Los imaginarios sociales que enmarcan el fenómeno violento se alimentan de ambos procesos, es decir, de referentes inscritos en la *memoria colectiva* de la sociedad y de otros referentes más actuales, pero precarios y confusos de modernidad. e) Creo que uno de los factores en juego en la violencia actual es el problema de las *identidades* (colectivas, culturales), que no acaban de construirse a partir de referentes abstractos, racionales, laicos (ciudadanía propia de la modernidad) y que, por el contrario, parecerían -en una especie de culto a la memoria- construirse a partir de la guerra o sucumbir en ella.

1. De la violencia como en el orden de las cosas

La violencia colombiana sigue a la orden del día. Su extensión y generalización, es decir, la presencia de actores armados y de confrontaciones múltiples no sólo no se detiene, sino que cada día se incrementa. Sus manifestaciones y escenarios tienden a variar¹ pero en el sentido de agudizar el problema y, a juzgar por los hechos más recientes, ella continuará jugando un papel activo en la vida social, económica, cultural y política del país en los próximos años.

Los actores armados, por su parte, continúan su proceso de descomposición y degradación lo que contribuye a enrarecer la violencia y a hacer aún más difícil la búsqueda de salidas políticas negociadas a los diferentes conflictos. Ya ni siquiera se trata de establecer si son o no actores políticos, sino de señalar los graves deslizamientos hacia la criminalidad, o el fácil tránsito de una *trinchera* a otra. Los actores sociales, de otro lado, sucumben en el *estruendo de la batalla* o tienden a desaparecer. Pero lo que, a mi juicio, es todavía más grave para el país, es que la sociedad sigue -pese al incremento del terror- sin reaccionar². Hoy ningún sector de la sociedad colombiana puede sustraerse a su amenaza, sin embargo en la actual situación de fragmentación y anomia, siguen primando las estrategias individuales de protección sobre las acciones organizadas y, lo que es

1 Manifestaciones como la de que la ciudad sea hoy el escenario por excelencia de la violencia o fenómenos como los desplazamientos masivos de población que le suman nuevos ingredientes a ésta.

2 Las cifras sobre asesinatos, masacres, secuestros, éxodos campesinos, atentados terroristas, etc., siguen creciendo de manera alarmante sin que haya una acción decidida y organizada contra esta escalada de violencia por parte de ningún sector de la población. Estos actos sólo suscitan una "indignación moral". D. Pécaut. "Presente, pasado y futuro de la violencia". *Análisis Político*. No. 30. Santafé de Bogotá, Instituto de Estudios Políticos y Relaciones Internacionales de la Universidad Nacional de Colombia, enero - abril de 1997.

más grave aún, parecería que la acción colectiva organizada sólo encuentra espacio en la guerra y en la violencia.³

La violencia se vive, de alguna forma, como un proceso *natural* frente al cual poco o nada puede hacerse. Para decirlo en términos de Pécaut, la sociedad colombiana ha *banalizado* la violencia. Banalización que define como “una débil visibilidad de las situaciones de terror” que no suscita mayores reacciones en la opinión pública nacional e internacional⁴. Y, a mi modo de ver, en tal banalización está en buena parte, la respuesta a su permanencia y a su reproducción. Pero ¿por qué la sociedad colombiana ha banalizado la violencia? ¿Cuáles son las razones para que una sociedad tolere, sin quebrarse, tantos y tan altos niveles de violencia?

El problema ha sido ampliamente estudiado⁵. Sin embargo, curiosamente una dimensión altamente pertinente ha estado ausente de los análisis sobre el tema: se trata de la *dimensión subjetiva o simbólica de la violencia*⁶, esto es, lo que la violencia *representa* para los colombianos o si acaso tiene *un sentido* más allá de las -cada vez más dudosas- causas o razones aducidas y autolegitimadas por cada uno de los actores armados y por sus grupos de apoyo. Existen, sin duda, factores *reales* de conflicto⁷, pero, ante la generalización del fenómeno, ellos

-
- 3 Existen, sin duda, formas organizativas y esfuerzos de un sinnúmero de instituciones que desde sectores de la sociedad civil buscan ofrecer alternativas a la guerra. El problema es su marginalidad y su escasa influencia en el terreno político.
 - 4 D. Pécaut. “De la banalité de la violence a la terreur: le cas colombien”. (Mimeo). Se trata del más reciente y, a mi modo de ver, mejor logrado trabajo sobre la violencia colombiana en los últimos años. Ha sido publicado recientemente en español en: *Controversia*. No. 171. Santafé de Bogotá, Cinep, 1997.
 - 5 Con todo, vale la pena mencionar que, a juzgar por la producción al respecto, en los últimos años ha habido una enorme *deserción* de los académicos frente al tema. Existen algunos trabajos individuales, pero ahora no es como en la década del ochenta y comienzos de la del noventa, un tema que congregaba a grandes grupos de investigación en centros y universidades.
 - 6 En una primera alusión a estos conceptos partimos del hecho de que el sujeto sólo se constituye como tal en la medida que ingresa en un orden simbólico. Cfr. E. Zuleta. *El pensamiento psicoanalítico*. Afirmo con E. Cassirer, que el símbolo es un acceso a la naturaleza del hombre, el cual no vive dentro un universo puramente material, sino dentro de un universo simbólico. E. Cassirer. *Essais sur l'homme*. París, Les Éditions de Minuit, 1975. Lo que nos interesa resaltar es esa capacidad exclusivamente humana de simbolizar.
 - 7 No es este el momento de entrar en ellos, sólo diré que me refiero a factores “estructurales” que están en la base de diferentes conflictos no resueltos de la sociedad y que siguen invocándose (quizá sobredimensionados) en las autolegitimaciones de los distintos actores.

han perdido buena parte de su capacidad explicativa. En la dinámica del conflicto parecería que, por momentos, lo importante no es el *por qué* de la lucha, los motivos reales, sino la lucha misma, como si la confrontación armada se hubiera convertido en un fin.

Existen también *otros motivos* menos reales, menos visibles, quizá podríamos decir menos racionales y, sin duda, más difícilmente analizables pero presentes en la violencia. Estos motivos tienen que ver con otra dimensión del fenómeno, la de las *representaciones colectivas* como *producciones de sentido* expresadas a través de símbolos, imaginarios y rituales, es decir, de *actos simbólicos*⁸ que enmarcan el fenómeno violento y que, hasta el momento, se han quedado en la sombra en el análisis. Creo -y sería preciso explicarlo- que en Colombia la muerte ha venido sufriendo una "calificación simbólica progresiva".⁹

Considero que esos *otros motivos* se juegan en tres espacios: la memoria, la identidad y los imaginarios colectivos de los colombianos. Esta dimensión de la violencia abordada a partir de los imaginarios o de las *formas colectivas de imaginar lo social*, según la expresión de B. Baczko¹⁰, puede permitir de un lado, visualizar cómo se vive, cómo se percibe la violencia y, de otro lado, permite -a falta de un término mejor- calibrar las *representaciones colectivas* en torno al fenómeno violento y, en consecuencia, las formas que tiene la sociedad para pensarse a sí misma.

Esta dimensión de la violencia podría, a mi juicio, dar respuesta al hecho -muy colombiano por lo demás y fuera de sus fronteras bastante insólito- de la percepción de la violencia como si ella estuviera *en el orden de las cosas* o, lo que es lo mismo, al hecho de que, como lo afirma D. Pécaut, la violencia haya llegado a ser un modo de funcionamiento de la sociedad. Ambas percepciones están en la base de la banalización de la violencia, fenómeno que tiene mucho que ver con el proceso de *introyección de la guerra* al que asiste -desde hace muchos años- la sociedad colombiana. Pues, creo que, efectivamente, "El *estado generalizado* de guerra hace referencia no solamente a las condiciones

8 Llamamos -dice Jung-, *actos simbólicos* a aquellos cuyo sentido y objetivo no quedan inmediatamente claros. Véase: C.G. Jung. *Teoría del Psicoanálisis*. Barcelona, Plaza & Janes, 1994. p. 120.

9 La expresión, aunque en sentido inverso, es tomada del libro *Genealogía del racismo* de M. Foucault. Según el autor del prólogo, "Foucault recuerda que la muerte sufre desde el siglo pasado una descalificación simbólica progresiva". Véase: M. Foucault. *Genealogía del racismo*. Madrid, Las Ediciones de la Piqueta, 1992. p. 13

10 B. Baczko. *Les imaginaires sociaux. Mémoires et espoirs collectives*. París, Payot, 1984.

de estructuración objetiva de un conflicto bélico, sino fundamentalmente a *las formas de modelación subjetiva* a través de las cuales una sociedad o un grupo humano va constituyendo sus marcos de referencia y de acción".¹¹

En el plano simbólico, ¿qué subyace al uso recurrente de la fuerza y de las armas? ¿Cuál es la relación existente entre la violencia actual y la memoria colectiva de la sociedad? ¿Cómo las representaciones colectivas en torno a la violencia están incidiendo en su reproducción y en las *sociabilidades* actuales?¹² ¿Cuál es su relación con los proyectos futuros de sociedad? Es probablemente esta dimensión la que puede permitir darle un sentido a la violencia.

A mi modo de ver es Daniel Pécaut, en sus análisis recientes, quien más se ha aproximado a pensar el problema en esta perspectiva¹³. En primer lugar rescata en el análisis muchos aspectos que señalan la *continuidad* del fenómeno de la violencia. En efecto, reconoce las continuidades bien reales, directas e indirectas de la violencia: de los pájaros a los sicarios, pasando por los núcleos de autodefensa campesina de las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC), por la presencia del Ejército de Liberación Nacional (ELN) en las zonas de refugio de violencias anteriores, por la transición del fundamentalismo católico de los años cincuenta al milenarismo del ELN de hoy, por el reclutamiento armado entre víctimas de la violencia, por las lógicas de protección actuales que tienen continuismo con el *clientelismo armado* de antes, por el terror de los paramilitares marcado por antiguas prácticas, etc.

Otra apreciación, por lo demás bastante sugerente, es que alude a la *memoria de la violencia* no como una referencia abstracta sino inscrita en el cuerpo de los sobrevivientes, como una *humillación colectiva*, transmitida de generación en generación que, entre otras cosas, está impidiendo que, pese al terror, se mantenga la fuerte tendencia a banalizar la violencia. De la misma manera, las alusiones recurrentes a la memoria de la violencia de los años cincuenta como *un pasado que sigue estando presente* o cuando la nombra como *un traumatismo reciente* que tendría efectos todavía hoy. Dice Pécaut, una memoria de la violencia que

-
- 11 H. Gómez. "De la guerra sucia a la guerra psicológica". En: *Artesanos de la paz*. Bogotá, Programa por la Paz, 1990. p. 96.
- 12 Baste mirar el empobrecimiento de la sociabilidad por la desconfianza o por la percepción del peligro -asociada, claro, a la violencia- y sus efectos en la "dimensión de lo público". Véase A. Salcedo. "La cultura del miedo: la violencia en la ciudad". *Controversia*. No. 169. Santafé de Bogotá, Cinep, 1996.
- 13 Véase, al respecto, los artículos del autor citados anteriormente.

sigue siendo singularmente fuerte y ha reforzado el *imaginario social de la violencia* “como si ella pudiera invadir de nuevo toda la escena” (me pregunto sino es eso precisamente lo que hace). Un imaginario de la violencia que *no está listo a borrarse* y que lleva a pensar que también la memoria de esta violencia se transmitirá tanto como aquella. Igualmente pertinente es su alusión a la necesidad de explicar la violencia volviendo al ámbito del fenómeno en los años cincuenta e incluso recurriendo también a un tiempo más lejano aún, aquel de las condiciones de formación de la nación y de su unidad inacabada. Condiciones que, por lo demás, sostienen la persistencia de una violencia que atravesaría las relaciones sociales y políticas.

Otro aspecto fundamental en sus análisis es la afirmación, muchas veces reiterada, según la cual los dos partidos, y no el Estado, han definido las formas de identificación y pertenencias colectivas que se han perpetuado hasta ahora. Otra apreciación, a mi juicio pertinente, es la que tiene que ver con las identidades de los actores que permanecen, pero, según Pécaut, bajo otras realidades sociológicas donde sus identidades se metamorfosean. Destaca las alianzas inestables, frágiles, su cohesión relativa; los desplazamientos entre campos ilegales y para-legales; el prosaísmo de la violencia junto a la ausencia de ideologías políticas; la falta de adhesión a las guerrillas como fruto de *un lenguaje propio del viejo país sustraído a la modernidad*, en el que la población no se reconoce; las armas como símbolo. Y destaca también un aspecto para nosotros bastante ligado al problema de las identidades: la falta de una opinión pública. Lo que yo resaltaría como común a todos estos elementos sería, de un lado, el problema de la identidad o la búsqueda confusa de identidades a través de la guerra. Y, de otro, *la ausencia de ciudadanía*, como referente de sociedades modernas, que aquí no ha podido construirse lo que, a mi juicio, explica la falta de opinión pública. Esa gruesa parte de la población que no tiene donde re-conocerse (léase: o con quién identificarse); que no se reconoce en la guerra, pero que tampoco encuentra otros canales o mecanismos de expresión y queda, de alguna manera, subordinada a la lógica que impera: la de la guerra. ¿No será que falta *otra mentalidad*, otros referentes en los cuales creer y reconocerse los individuos y que permitan justamente construir opinión pública?

Un último aspecto a señalar con respecto a los análisis recientes de Pécaut, toca con sus afirmaciones sobre la imposibilidad de darle *un sentido a la violencia*. Aunque el autor afirma que las “interacciones están sometidas a rituales fundados sobre la violencia”, concluye que no hay categoría intelectual o política para aprehenderla y darle un sentido y que la violencia generalizada “desrealiza

la realidad". Quizá no sea ausencia de sentido, sino más bien que no hemos sabido "leer" el "lenguaje de la violencia". Hacia allá deberá apuntar el análisis actual.

Además de lo "inédito" de algunos aspectos de la violencia fruto de los cambios ocurridos en la sociedad, a juzgar por otras manifestaciones del fenómeno, uno podría decir que se *re-editan* procesos de la violencia de los años cincuenta. Que, progresivamente, esta violencia se le parece más¹⁴. Resulta entonces, aún más pertinente la apreciación que hacía Gonzalo Sánchez en 1991:

*Las fronteras entre el pasado y el presente en temas como la violencia se tornan cada vez más borrosas, no constituyen datos, sino objetos de definición. ¿Qué es pasado y qué es presente con respecto a las policías y ejércitos privados? ¿Qué es pasado y qué es presente con respecto a la debilidad estructural del Estado colombiano? ¿Qué es pasado y qué es presente con respecto a los éxodos campesinos o terratenientes de las zonas de conflicto?*¹⁵

Quizá podríamos agregar la pregunta ¿qué es pasado y qué es presente en relación con lo que simbólicamente (esto es, a través de símbolos, imaginarios y rituales) está diciendo la violencia? ¿Qué está expresando de los cambios en la sociedad? ¿Qué de las permanencias que ligan el fenómeno a la memoria colectiva? De la misma manera que un sujeto no define o re-define su(s) identidad(es) sino en función de lo que alguna vez fue, la violencia de hoy y lo que ella representa no puede entenderse, ni explicarse sin su estrecha relación con la(s) violencia(s) anterior(es). Y tampoco sin su estrecha relación con la modernidad, que con todo y lo traumática que resulta en Colombia, es algo que se vive a su manera -como lo dice Pécaut- y un imperativo del que la sociedad colombiana no puede sustraerse. Es necesario explicar esta compleja relación o la manera cómo se juegan *las complicidades entre la memoria y el olvido*¹⁶. También -diríamos nosotros con Baczko- *la ligazón entre la memoria y las esperanzas colectivas*.

14 Por la atrocidad que alcanzaron las acciones en la violencia de los años cincuenta y los "signos" generalmente sobre el cuerpo de las víctimas, esta violencia mereció algunos estudios antropológicos del fenómeno. En la de hoy, fundamentalmente por lo sofisticado de las armas, esta atrocidad es menos visible. Sin embargo, uno podría preguntarse si es menos atroz por ello; si tiene menos "símbolos"; si su "lenguaje" está diciendo menos cosas sobre la sociedad.

15 G. Sánchez. *Guerra y política en la sociedad colombiana*. Santafé de Bogotá, El Ancora, 1991. La cursiva es agregada.

16 R. Bodei. "Memoria histórica, olvido e identidad colectiva". En: N. Rabotnikof y otros. *La tenacidad de la política*. México, Unam, 1995. p. 86

Creo que en la violencia colombiana más reciente, la que se desata desde los años ochenta, hay una *explosión de la memoria colectiva de la sociedad*¹⁷. Una *re-edición* de antiguos imaginarios sociales inscritos en la memoria colectiva de la sociedad a partir de la cual se han definido los referentes identitarios de los colombianos. Huellas de la memoria cruzadas con proyectos de modernidad precarios e inacabados que permiten pensar que lo que está presente en ese juego complejo entre memorias colectivas, proyectos de futuro e imaginarios actuales de la violencia, es la identidad como colombianos.

En la violencia actual, algunos aspectos son “inéditos”, otros permanecen, y otros, más que transformarse sustancialmente, se modifican presentando manifestaciones distintas. Sin embargo una *re-edición* es exactamente eso y no una réplica (o copia fiel) del pasado. De ahí que:

Debemos en todo caso esforzarnos por concebir *el pasado como algo que no se vuelva nunca del todo en el presente* (...) no todo el pasado significativo está contenido en la dimensión efectiva del presente (...) los contenidos dispersos del pasado pueden volver a crecer incluso a partir de pequeñas semillas (...) el futuro como espacio de la decisión encuentra en el “pasado reconstruido” otras razones e impone a cada uno y a la comunidad los objetivos de una historia por hacer que absorben su sentido de la reelaboración de las memorias de la historia ya hecha (o rehecha).¹⁸

2. Las representaciones colectivas como producciones de sentido

Cada colombiano es un país enemigo

G. García Márquez

¿Se puede abordar el fenómeno de la violencia desde la perspectiva de las representaciones colectivas de la sociedad y seguir desconociendo la ligazón entre violencia y factores culturales? ¿No son precisamente las representaciones colectivas, el sistema simbólico y cultural de una sociedad? Considero, más bien, que la producción de representaciones colectivas se hace sobre la base del *caudal simbólico* de la sociedad y esos *sistemas simbólicos* son productos culturales.

17 La expresión, que ilustra bien mis inquietudes a propósito de la ligazón entre violencia y memoria colectiva, es tomada de un excelente análisis sobre la *explosión de la memoria colectiva* de los poloneses entre 1980-1981 y que ilustra el trabajo de Baczko.

18 R. Bodei. *Op. cit.* pp. 89-90.

O, mejor aún, que “esas representaciones colectivas conforman el sistema cultural de una sociedad o su estructura simbólica en torno a la cual una sociedad organiza *su producción de sentido, su identidad, su nosotros*”.¹⁹

Esto es importante anotarlo pues, en efecto, otro de los aspectos centrales de discusión en torno a la violencia ha sido la presencia o no de factores culturales en el fenómeno. He sostenido antes que sí existen factores culturales con huellas muy profundas en la mentalidad de los colombianos. Que una cultura produce su propio simbolismo y lo expresa en diversos campos. Que, como lo plantea Clifford Geertz: “La concepción que un pueblo tiene de la vida aparece en muchos otros ámbitos de la cultura no sólo en su arte. Aparece en su *religión*, en su *moralidad*, en su ciencia, en su comercio, en su tecnología, en su *política*, en sus *diversiones*, en su *derecho*, incluso en la *forma en que organizan su existencia práctica cotidiana*”²⁰. O, en otros términos, que “(...) el pensamiento es una cuestión relativa al *tráfico de formas simbólicas disponibles* (lenguaje, arte, mito, teoría, ritual, tecnología, derecho) en una u otra comunidad (y que) el análisis de tales formas y de tales comunidades *es un ingrediente de su interpretación y no un elemento subsidiario*”.²¹

Partimos, pues, del hecho de que cuando la *existencia práctica cotidiana* de una sociedad está cruzada, o mejor, gira en torno a la violencia, es imposible desconocer la ligazón entre cultura y violencia. Sin duda, la cultura no es eso inaprehensible que ni los antropólogos definen. Ella se expresa en las formas como la sociedad produce, como se organiza, en el tipo de instituciones que crea, en las prácticas de consumo, en los lenguajes, en los discursos, en el derecho que la legisla, en sus expresiones estéticas, pero también está marcada por las formas de *matar o de morir* que una sociedad genera. Y en esa medida, para avanzar en el análisis, se vuelve imprescindible explorar las manifestaciones difusas de esta violencia en el terreno cultural.²²

19 J. Beriain. *Representaciones colectivas y proyectos de modernidad*. Barcelona, Anthropos, 1991. p. 27.

20 Clifford Geertz. *Conocimiento local. Ensayos sobre la interpretación de las culturas*. Barcelona, Paidós, 1994. p. 119.

21 *Ibid.* p. 179.

22 No pretendo dar respuesta a todos los interrogantes al respecto. Ni dar una respuesta global a un fenómeno tan difuso y tan fragmentado. Pero pienso que, a pesar de su fragmentación, cuando se trata de un fenómeno tan colectivo como la violencia, sin duda existen lógicas que subyacen al fenómeno y que es necesario explicar. Una de ellas, al menos, se mueve en este terreno.

Como todo fenómeno colectivo, la violencia se inscribe en una serie de representaciones colectivas, sociales, culturales. Representaciones mentales que son fruto de un proceso de apropiación de la realidad y contienen elementos cognitivos, ideológicos, normativos, creencias, valores, opiniones, imágenes, organizados bajo la forma *de un saber socialmente elaborado y compartido*²³. Esas representaciones son, además un elemento privilegiado para comprender y visualizar la mentalidad colectiva. En la búsqueda de respuestas a todos estos interrogantes deben privilegiarse entonces los símbolos, los ritos, los imaginarios sociales de la violencia, esto es, *las redes de significación de esos actos simbólicos* que, sin duda, forman parte del caudal simbólico de la sociedad, contribuyendo a re-producir y a retroalimentar la violencia.

Ahora bien, la problemática de las representaciones sociales o colectivas es bastante nueva. Por tratarse, justamente, de una reflexión sobre la manera como el hombre piensa, imagina y actúa, ella está situada en el cruce de caminos de varias disciplinas científicas: sociología, antropología, psicología social, lingüística, semiología, historia de las mentalidades, psicoanálisis. Es preciso, entonces, interrogar desde diversos ángulos, cuestiones tan fundamentales para comprender los procesos sociales -en este caso la violencia- como los mecanismos a través de los cuales se tejen las representaciones colectivas, sus usos y funciones en las dinámicas colectivas; el papel del símbolo en esos procesos, sus contenidos y su función como mecanismo de cohesión social; algunos de los procesos mentales que intervienen en la producción simbólica.

Dos dimensiones permiten abordar las representaciones colectivas: los imaginarios sociales, y la memoria y la identidad colectivas

2.1 Los imaginarios sociales o los modos colectivos de imaginar lo social

Es, en efecto, el concepto de imaginarios sociales el que mejor define estas categorías de representaciones colectivas, ideas-imágenes de la sociedad global. Es, probablemente, a partir de ellas donde mejor pueden aprehenderse los modos colectivos de imaginar lo social.

B. Baczko.

23 D. Jodelet. "Représentations sociales: un domaine en expansion". En: *Les représentations sociales*. París, Presses Universitaires de France, 1989. En este sentido, podríamos decir que tales representaciones colectivas tienen una *dimensión pública*.

Con base en algunas apreciaciones de un trabajo anterior²⁴ y con algunos elementos nuevos, delimitaré el marco teórico de reflexión en este terreno. Para iniciar puedo decir que los imaginarios sociales son una representación colectiva tejida a través de una compleja red de símbolos. Con esta red, las representaciones colectivas intervienen en distintas esferas de la vida individual y colectiva. Al tratarse de un sistema de interpretaciones, pero también de valoraciones, provocan una adhesión afectiva capaz de modelar las conductas e inspirar la acción. En efecto, el dispositivo imaginario provoca la adhesión a un sistema de valores e interviene eficazmente en el proceso de su interiorización por los individuos, moldea las conductas, cautiva las energías, llegado el momento, conduce a los individuos a una acción común, tal como lo propone B. Baczko.²⁵

Un segundo aspecto a señalar tiene que ver con el espacio que ha ganado *lo imaginario* como categoría que designa un componente real de las prácticas sociales. Con la introducción de esta reflexión en los procesos sociales, lo imaginario ha dejado el campo de las artes y la poesía y ha incursionado en el ámbito de *lo serio*, de *lo real*²⁶. En efecto, los componentes simbólicos que tejen la trama de los imaginarios sociales están presentes, y no de una manera marginal, en las prácticas sociales. Según Baczko, las sociedades a lo largo de la historia se entregan a una invención permanente de sus propias representaciones, ideas-imágenes a través de las cuales se dan una identidad, perciben sus divisiones, legitiman su poder y elaboran modelos formadores para sus ciudadanos. *Estas representaciones de la realidad social -y no sus simples reflejos- son inventadas y elaboradas con materiales del caudal simbólico de la sociedad y tienen una realidad específica que reside en su misma existencia, en su impacto variable sobre las mentalidades y los comportamientos colectivos, en las múltiples funciones que ejercen en la vida social.*

Los momentos de crisis son tiempos *calientes* de producción de imaginarios sociales, fundamentalmente por el nivel de significaciones que intenta dársele a los acontecimientos que se precipitan. Donde, como lo dice Baczko; "Hay un

24 E. Blair. "Militares y sociedad en el marco de la violencia colombiana". Tesis Doctoral. Bélgica, Université Catholique de Louvain, 1996. Particularmente los capítulos 4 y 5, "Imaginarios sociales de la violencia" y "La ritualización de la violencia", respectivamente. (En prensa). Véase, también, E. Blair. "La imagen del enemigo: ¿un nuevo imaginario social? *Estudios Políticos*. No. 6. Medellín, Instituto de Estudios Políticos, Universidad de Antioquia, julio de 1995.

25 B. Baczko. *Op. cit.* p. 8.

26 *Ibid.* p. 12.

clima afectivo engendrado por la crisis, impulsos de miedos y esperanzas que alimentan la producción de imaginarios sociales”.²⁷

Y esos conflictos, presentes en las crisis, precisan condiciones simbólicas de posibilidad aunque no sean sino imágenes exaltantes y magnificadas de los objetivos a alcanzar. Que sean imágenes magnificadas y solo raramente se cumplan no le quita nada a las funciones *decididamente reales* de esos escenarios imaginarios.²⁸

Muchos procesos -individuales y colectivos- intervienen en la producción y en la capacidad de movilización de los imaginarios sociales. Estos son, pues, *producciones de sentido* donde intervienen, a modo de procesos mediadores, recursos psíquicos y culturales, a través de los cuales se estructuran los aspectos afectivos de la vida colectiva por medio de una *red de significaciones*. Son, a la vez, una de las cuestiones en juego en los conflictos. No sobra recordar que las relaciones sociales no se reducen jamás a sus componentes físicos y materiales. Ellas tienen, sobre todo, un componente simbólico o una red de símbolos que, con inercia, pesa sobre las mentalidades y los comportamientos que son entonces prisioneros.²⁹ O que “no existe una sociedad que no defina unos límites simbólicos que configuran la experiencia y la comprensión del mundo entre la esfera de lo sagrado y lo profano, los límites normativos del bien y el mal, disponga de respuestas reales racionales o imaginarias ideológicas a las preguntas sobre la muerte, el amor o la tragedia; disponga de categorías cognitivas: espacio, tiempo, verdad, que hagan posible el representar/decir sociales”.³⁰ Representaciones simbólicas donde -en términos de Baczko- se articulan ideas, ritos, modos de acción. Esas representaciones forman, pues, todo un dispositivo social con funciones múltiples y variables y conocen una historia.³¹ Por esto es preciso mirar -y este sería el segundo aspecto en lo que toca con las representaciones colectivas- algunos procesos a partir de los cuales se ha constituido en Colombia su memoria colectiva y, a partir de ella, las representaciones de la sociedad que tenemos los colombianos.

27 *Ibid.* p. 46.

28 *Ibid.* p. 17

29 *Ibid.* p. 17

30 J. Beriain. *Op. cit.* p. 27

31 B. Baczko. *Op. cit.* p. 19

2.2 Memorias e identidades colectivas

La memoria colectiva no existe y no ejerce más que religada a un pasado concreto, aquel que ella escoge, actualiza o deja caer en el olvido. Ella no se ejerce de otro modo que en un campo simbólico determinado a través del juego de una red de representaciones, de rituales y de estereotipos que evocan un pasado específico, lo modelan y lo religan a las experiencias del presente y a las aspiraciones del futuro.

B. Baczko

Siguiendo a Baczko, uno de los aspectos fundamentales a señalar en relación con los imaginarios sociales, como representaciones colectivas, es la manera como ellos intervienen en el manejo del tiempo colectivo. El peso enorme que tiene el pasado en la *resignificación* que intenta dársele a los nuevos acontecimientos. Se trata, en efecto, de un complejo proceso donde intervienen, en el plano simbólico, las identidades perdidas y las nuevas que intentan estructurarse. Un juego "entre un futuro con sueños y esperanzas de una sociedad distinta y la memoria colectiva, pues designar una identidad colectiva es conservar y modelar los recuerdos pasados, así como proyectar hacia el futuro sus temores y sus esperanzas".³²

La violencia en Colombia, como lo sostiene D. Pécaut, ha sido una trama continua de la historia y en este juego complejo entre pasados, presentes y futuros ella interviene como referente inscrito en la memoria colectiva de los colombianos.

Dos procesos históricos ponen en evidencia la manera como la violencia ha sido un componente de nuestra identidad como nación: 1) La constitución de la nacionalidad colombiana por la vía de la exclusión a muerte del otro, del que no pertenece a mi universo simbólico, del enemigo, y 2) la imbricación permanente entre la guerra y la política³³. Sigue siendo cierta, por lo demás, la afirmación que hacía Gonzalo Sánchez en 1988 según la cual, a diferencia de otros países latinoamericanos que tienen un hecho positivo como configurador de identidad, a los colombianos nos identifica

32 *Ibid.* p. 32.

33 Con base en referencias históricas y teniendo como punto de partida algunos trabajos de Gonzalo Sánchez, Fernán González y María Teresa Uribe, he desarrollado esta apreciación en mi tesis doctoral. *Op. cit.* pp. 119-158.

algo que nos destruye: la violencia. Y, sucede con frecuencia, que “Las representaciones del pasado reproducen los mitos fundadores de la nación y consolidan imágenes estereotipadas de uno mismo y de los otros”.³⁴

Las únicas identidades colectivas en Colombia fueron las religioso-partidistas. Con base en algunos estudios históricos podemos decir que las identidades colectivas de los colombianos³⁵ se han tejido en el terreno de la confrontación, la guerra y la violencia, y que la memoria colectiva de la sociedad está ligada a estos referentes, por lo demás absolutamente violentos. Veamos, al respecto, los siguientes fragmentos de la obra de M. T. Uribe de Hincapié:

“(…) El único referente territorial nacional fue el espacio de la guerra.”

“Antes que alguna forma de integración política, social, económica y cultural la integración territorial fue esencialmente militar (...) un territorio integrado por la fuerza de las armas.”

“El referente simbólico de lo nacional para esta élite criolla fue el territorio de la guerra primero y el espacio del Estado después.”

“Durante el siglo XIX y el XX los proyectos de liberales y conservadores se debatieron en el seno del Estado y por medio de la violencia y de las armas.”

“La identidad nacional se logra por la guerra y la violencia.”

“La liquidación del otro mediante el recurso de la violencia interpartidista actuó como eje estructurante de la nacionalidad colombiana”.³⁶

O, como ha sido señalado por Fernán González en sus estudios sobre la constitución de la nacionalidad colombiana: “El resultado es siempre la exclusión del otro que queda por fuera de mi universo simbólico porque no pertenece a mi comunidad homogénea”.³⁷

Refiriéndose a la violencia de los años cincuenta, Gonzalo Sánchez encuentra una de las claves para entender el proceso que, a mi modo de ver,

34 B. Baczko. *Op. cit.* p. 230.

35 Se que es una afirmación fuerte pero no veo como matizarla teniendo presente una historia tan repetida de violencia en la sociedad y, sobre todo, cuando no encuentro ninguna otra forma de identidad y de pertenencias colectivas.

36 María Teresa Uribe de Hincapié. “Legitimidad y violencia: una dimensión de la crisis política colombiana”. En: *Rasgando velos. Ensayos sobre la violencia en Medellín*. Medellín, Universidad de Antioquia, 1993

37 Fernán González. “Reflexiones generales sobre la violencia y la paz en Colombia. En: M. García (editor). *La paz: miradas de esperanza*. Sasaima, Universidad Javeriana - Programa por la Paz, 1995.

se sigue produciendo: *el recurso a los mismos niveles inscritos en la memoria colectiva, resolver las confrontaciones de mediados de siglo con los referentes del siglo XIX.*³⁸

Creo que, actualmente, la sociedad colombiana le rinde una especie de culto a la violencia que se constituye en la mejor expresión del complejo proceso en que se debate la sociedad entre la pérdida de antiguas identidades colectivas -con el consiguiente vacío de identidad y pertenencia- y la reconstrucción de nuevas identidades en torno a las cuales estructurarse. Este juego de significaciones simbólicas y rituales anudadas en torno a la confrontación armada no es ajeno a procesos muy antiguos de construcción de imaginarios sociales que estarían ligados a la memoria colectiva de la sociedad.

2.2.1. De la complicidad entre la memoria y el olvido

Lo que más debería impresionar es el hecho de que tales procesos de transformación (los de la memoria colectiva) con frecuencia tienen lugar a través de una ligazón particular de olvido y de memoria.

R. Bodei

Siguiendo a Baczko podemos decir que la memoria colectiva, como todo fenómeno social, tiene una historia. Ella atraviesa por períodos *fríos* cuando parece dormida y *calientes* cuando se despierta y sube a la superficie de la vida social. Es, justamente entonces, cuando ella se revela como una dimensión de las mentalidades.³⁹ Así mismo, las manifestaciones de la memoria colectiva hacen parte integrante de los conflictos y los combates que se sitúan en el presente: la reconquista del derecho al pasado. Esta reivindicación del derecho al pasado y, por tanto, el ejercicio de la memoria colectiva, se inscriben en un contexto más amplio, el de la reconquista de un campo simbólico. En éste, dice Baczko, refiriéndose a la memoria colectiva de los poloneses, los *slogan*, los discursos, las ceremonias y otras manifestaciones no buscaban sino verbalizar sentimientos difusos. Y es en este mismo plano donde creemos que el simbolismo,

38 G. Sánchez, en el prólogo al libro de D. Acevedo. *La mentalidad de las élites sobre la violencia en Colombia, 1936-1949*. Santafé de Bogotá, Instituto de Estudios Políticos y Relaciones Internacionales, Universidad Nacional de Colombia, 1995

39 B. Baczko. *Op. cit.* p. 192

expresado en la violencia⁴⁰, está apelando al mismo recurso. Finalmente, vale la pena resaltar que una de las funciones de la memoria colectiva, la más clásica, la más evidente, es asegurar una identidad colectiva.

Como lo señalan algunos historiadores, “Tales procesos tienen lugar a través de una ligazón particular de olvido y de memoria: se pretende comenzar desde cero, después de cualquier fractura de la existencia social (cambios políticos, emigración o exilio, catástrofes naturales) olvidando el pasado reciente”.⁴¹

Una de las apreciaciones recientes de Pécaut tiene que ver con la estrategia fuerte del Frente Nacional para legitimarse después de la violencia: el pacto bipartidista, que fue utilizado reforzando el imaginario social de la violencia al querer significar que con él se evitaba el retorno de la violencia y la barbarie. ¿No fue un pacto obligado de *olvido* de la confrontación entre los partidos?

Es también esta problemática, la de la memoria colectiva, la que permite indagar en la representación de la violencia como una lectura mítica, como lo sugería D. Pécaut hace algunos años. A juzgar por algunos procesos históricos ya reseñados, la violencia en Colombia no ha sido solamente re-creada, imaginada, re-presentada (y habría que saber por qué) sino también, y quizá sobre todo, **vivida** e inscrita en el cuerpo de las miles de víctimas y en la memoria de los sobrevivientes. De esta manera aparece incrustada no sólo en la memoria colectiva sino también en algo que, provisionalmente, podríamos llamar el *inconsciente colectivo* de la sociedad. En este sentido difiero de la apreciación de Pécaut en lo que concierne a la percepción de la violencia como mito: “El mito es el único lenguaje de la violencia”. O cuando dice: “la única representación colectiva (de la violencia) es mítica”. Sin embargo, si seguimos a Bodei, se le puede aceptar cierta pertinencia, cuando dice: “Quizá también la identidad colectiva (...) no tolera el vacío y cuando no tiene otra cosa a disposición inmediata, está dispuesta incluso a llenarse de mitos efímeros y de formas fantasmales”.⁴²

De cualquier forma, incluso si después llegáramos a la conclusión de que la violencia es, efectivamente, un mito, valdría la pena preguntarse por qué ella y no otra cosa. Y en todo caso, eso no lo haría menos significativo. Recordemos con

40 Sólo un ejemplo reciente para ilustrarlo: el atentado contra la escultura *El Pájaro*, de Fernando Botero, ocurrido en el parque San Antonio de Medellín.

41 R. Bodei. *Op. cit.* pp. 86-87.

42 *Ibid.* p. 107.

Backzo que "En las mentalidades, la mitología de un acontecimiento cuenta más que el acontecimiento mismo".⁴³

La comprensión de estos procesos de la memoria colectiva debe hacerse -según Bodei- teniendo en cuenta algunos aspectos. Por ejemplo, que en determinado momento es más interesante preguntarse no tanto por qué se olvida sino más bien por qué se recuerda. También, comprender que la memoria y el olvido no son, de hecho, terrenos neutrales sino verdaderos y auténticos campos de batalla en los que se decide, se modela y se legitima la identidad colectiva. Finalmente, se debe tener presente que la transfiguración del pasado no tiene lugar exclusivamente a través de medios intelectuales, sino también emocionales. Se producen, así. "Conjuntos de astillas de realidad unidas en el cemento del imaginario y del deseo (...) hay en efecto un tono emotivo y pasional ineliminable cuando se fijan las formas y los lugares de la memoria y del olvido. *Por ello elementos simbólicos y tonalidad afectiva son sustancialmente inseparables*".⁴⁴

2.2.2 De la ligazón entre memoria y esperanzas colectivas

La imaginación social y los sistemas simbólicos con los cuales trabaja, se construyen sobre las experiencias, pero también sobre los deseos y las aspiraciones. Un juego en el que se cruzan "las inercias históricas sobre las que se afirman las conductas y los comportamientos de los hombres"⁴⁵ con las esperanzas de futuro, que no son más que las referencias específicas del sistema simbólico de toda colectividad.

De otro lado, y como lo pone en evidencia la psicología colectiva, la colectividad necesita continuidad, de modo que las experiencias que se suceden unas tras otras, se enlacen, al mismo tiempo, para que así ella sepa que es el sujeto de experiencias anteriores, sujeto de sí misma, lo cual se llama *identidad*. La colectividad necesita un pasado para asegurarse que es la misma de siempre y proyectarse al futuro. Los proyectos se hacen de memorias, los proyectos son la resonancia de un trayecto.⁴⁶

43 B. Baczo. *Op. cit.* p. 35.

44 R. Bodei. *Op. cit.* pp. 91-92. La cursiva es agregada.

45 D. Acevedo. *Op. cit.*

46 P. Fernández. *La psicología colectiva un fin de siglo más tarde*. Santafé de Bogotá, Anthropos, 1994. p. 100.

También apoyados en la psicología colectiva, habría que indagar por otros procesos que, pese a la cantidad de estudios sobre la violencia, han sido ignorados. Me refiero al carácter ambiguo de fascinación y rechazo que produce la violencia. En efecto, como lo sostiene Balandier⁴⁷, las guerras pueden tener efectos de *encantamiento*, por los valores, los imaginarios, las dramatizaciones, los códigos y las disciplinas que le son propias. Por el sentimiento de *fusión-comunión* que las prácticas rituales conllevan. La guerra puede ser *fiesta, borrachera colectiva* como lo expresaba E. Zuleta. Para Sorel -lo recordaba Maffesoli- la defensa de la violencia es la de *una pasión vivida colectivamente*. Oponiéndola a la indiferencia, ve en la violencia eso que asemeja, eso que destruye la atomización, eso que funda la creación colectiva. Procesos caracterizados por un sentimiento contagioso que hace primar lo colectivo sobre intereses personales. En términos de Baczkó, "Experiencia colectiva por excelencia, *vivida con unos y contra otros* en el calor humano de una muchedumbre (...) el individuo se siente sostenido por las emociones y las fuerzas colectivas que lo superan".⁴⁸

Quizá en factores más desconocidos del fenómeno, como *la capacidad unificadora* de la experiencia colectiva de las prácticas violentas, que hemos ignorado y que estarían jugando con mucha fuerza en la situación actual, esté la posibilidad de *encontrarle un sentido a la violencia*. ¿Esta ritualización de la violencia, esta búsqueda confusa de referentes (léase: de identidades), significa que la sociedad colombiana intenta re-construirse, re-afirmarse, en este proceso complejo, contagioso y por momentos incomprensible de la violencia? La pregunta queda abierta, pues "Sólo en lo abstracto se oponen memorias y esperanzas colectivas. En la realidad histórica casi siempre una alimenta y complementa a la otra"⁴⁹. O, porque como lo dice Maffesoli, "El placer de destruir es siempre un deseo de construcción, el pasaje de un orden existente o de un orden degenerado a un nuevo orden regenerado"⁵⁰. O también, finalmente, porque como lo ponen en evidencia los estudios sobre el simbolismo, "Nada mejor que la muerte para expresar la idea de un fin, del acabamiento de alguna cosa y en todos los casos, la muerte ritual es siempre seguida de una resurrección o de un nuevo nacimiento".⁵¹

47 G. Balandier. "La violence et la guerre: une anthropologie". En: *Revue Internationale de Sciences Sociales*. No. 110. París, 1986.

48 B. Baczkó. *Op. cit.* p. 41. La cursiva es agregada.

49 *Ibid.* p. 9.

50 M. Maffesoli. *La dynamique sociale: la société conflictuelle*. Thèse, Université de Grenoble, 1978. Université de Lille, 1981.

51 M. Eliade. *Images et symboles. Essais sur le symbolisme magico-religieux*. París, Gallimard, 1980.

En lo que se refiere a la(s) generación(es) que vive (n) la violencia actual, su referente de violencia más cercano es la de los años cincuenta. Lo que separa esos dos momentos es un proceso complejo y bastante precario de modernidad de la sociedad. Si aceptamos la modernidad como un proceso de transformación del hombre como centro de su entorno, con una visión secular del mismo y, en consecuencia, con capacidad para actuar sobre él, -tal como lo proponía N. Lechner-, debemos aceptar también que es un proceso estrechamente ligado a las mentalidades. Que la capacidad de una sociedad para actuar sobre sí misma está en estrecha relación con la construcción (e introyección) de referentes mentales abstractos, racionales y laicos en los individuos que la componen. Y que, en su defecto, como en el caso colombiano, se trata de sociedades con una precaria modernidad.

3. Una precaria e inacabada modernidad

Este es un país que se ha modernizado sin que ningún actor político estuviera en capacidad de expresar los aspectos de la modernidad.

D. Pécaut.

Consideramos que en la base de esa conflictividad difusa -por momentos incomprensible- está el inacabado y precario proceso de modernidad en Colombia, con su corolario la secularización pero, fundamentalmente, en dos aspectos indisolublemente ligados a las mentalidades: 1) La pérdida de referentes identitarios asociados a la Iglesia católica y a los partidos políticos y 2) la escasa presencia de referentes racionales y laicos en el conjunto de la población, es decir, la presencia de contenidos sacralizados en buena parte de las relaciones y las prácticas sociales. No hay que olvidar que la Iglesia católica, junto con los partidos políticos, fueron pilares en la construcción de la nacionalidad colombiana y base identitaria para la mayoría de la población⁵². Y que en su defecto -y ante la ausencia de nuevos referentes- lo que se ha producido es un vacío de identidad que tiene una enorme incidencia en la violencia. Por lo demás, como lo muestran los análisis sobre el tema: "Con la destrucción de los lugares o de las instituciones a las que individuos y pueblos se sienten ligados, se consume y se transforma una parte consistente de su identidad"⁵³.

52 E. Blair. "La imagen del enemigo: ¿un nuevo imaginario social?". *Op. cit.*

53 R. Bodei. *Op. cit.* p. 81.

Con respecto al segundo aspecto, esta sacralización no se reduce a componentes religiosos, aunque también estén presentes⁵⁴, ella se amplía a otras esferas de la vida social y política⁵⁵, y se expresa como fatalidad, en la resignación ante la muerte. Es posible pensar, además que buena parte de los rituales frente a la violencia tienen contenidos sacralizados.

La sacralización tiene su reverso: la falta de referentes racionales y laicos en las mentalidades de la población que permitan la construcción de nuevas identidades. Lo que correspondería, efectivamente, con la precariedad de la modernidad. En efecto, las transformaciones operadas en los procesos de modernización (económica y técnica) no han traído aparejadas las suficientes transformaciones socio-culturales para la construcción de nuevos referentes. No han traído consigo el surgimiento de prácticas "civilizatorias y modernizantes"⁵⁶. La ausencia de proyectos ético-culturales que ocuparan el vacío dejado por la iglesia y los partidos políticos tradicionales, a partir del proceso de secularización, tiene mucho que ver en ello. También, probablemente, la inercia de los hábitos y de los sistemas de representación.⁵⁷

Esta ausencia tiene su mejor expresión en Colombia, en la escasa "introyección de la ley"⁵⁸, como un símbolo propio de las sociedades modernas, y en la poca adhesión a normas de regulación individual y social que caracteriza a los colombianos. "A este país le encanta *no tener que obedecer a una autoridad*. Este, desde siempre ha sido un país que no ha tenido instituciones fuertes, que está acostumbrado a tener mucha libertad y que tiene una gran *desconfianza hacia las autoridades*".⁵⁹

-
- 54 Tanto en términos de la búsqueda de las formas de lo sagrado (religioso) en Colombia, como en los testimonios de diferentes grupos de población con relación a formas religiosas en su "visión del mundo" puede constatarse esta presencia. Véase: A. Pereira. "Las nuevas formas de lo sagrado en Colombia." *Controversia*. No. 169. Santafé de Bogotá, Cinep, 1996.
- 55 M. Uribe de Hincapié. "De la ética en los tiempos modernos o del retorno a las virtudes públicas". *Estudios Políticos*. No. 2. Medellín, Instituto de Estudios Políticos, Universidad de Antioquia, julio - diciembre de 1992.
- 56 A. Camacho. "El ayer y el hoy de la violencia en Colombia: continuidades y discontinuidades". *Análisis Político*. No. 12. Bogotá, Instituto de Estudios Políticos y Relaciones Internacionales, Universidad Nacional de Colombia, enero-abril de 1991.
- 57 M. Dobry. *Sociologie des sciences politiques*. París, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques. 1992. p. 239.
- 58 Aún cuando así planteado parece un concepto psicoanalítico, me refiero a los aspectos sociológicos del fenómeno.
- 59 D. Pécaut. "La política ya no cuenta en Colombia". Entrevista con D. Pécaut. *Estrategia Económica y Financiera*. No. 247.

Colombia es un país donde, como lo describiera magistralmente A. Bustamante, "Se obedece más fácil a la fuerza que al derecho (...) donde la eficacia material de las armas se impone sobre la eficacia simbólica de la ley".⁶⁰

Este fenómeno, como expresión de la poca racionalidad y "laicidad" de los referentes mentales de los colombianos, deberá ser privilegiado en el análisis. En este sentido, vale la pena retomar a Pécaut en su alusión a la adhesión que se produce en la sociedad frente a diferentes grupos armados: como lógicas de protección y como referente de orden y justicia, para que alguien aplique la ley. Y, como ha sido señalado por Balandier, "la imagen del guerrero se hace así protectora y salvadora garantizando un orden"⁶¹. ¿Podemos seguir ignorando estos procesos o considerándolos irrelevantes en una sociedad donde no funciona la ley? ¿Qué dice esto acerca de la sociedad? ¿Esta adhesión es sólo sobrevivencia individual (¿protección?) o necesidad de leyes que nadie garantiza y que no son un referente en Colombia?⁶²

Colombia, pese a lo dramático que ha sido su proceso de secularización (su modernidad), no puede sustraerse a este proceso. De hecho, al lado de referentes bastante tradicionales, coexisten formas modernas e incluso "postmodernas" de sociabilidad y es este el contexto que define los cambios operados por la sociedad entre los dos últimos períodos de la violencia. Es preciso, entonces, desarrollar una reflexión sobre las representaciones sociales en la modernidad. El *descentramiento de lo sagrado* y las nuevas formas de representación de la sociedad con el advenimiento de la modernidad. Ella podría dar respuesta a muchos interrogantes sobre su desenvolvimiento en Colombia y sobre su relación con la violencia presente en la sociedad.

Creemos que lo que ha hecho "traumático" y "catastrófico" este proceso en Colombia -a diferencia de muchos otros países- es la secularización pero no por ella misma: la búsqueda de valores laicos es una necesidad impuesta por la modernidad. El problema es la secularización en un país donde la Iglesia era referente identitario y con un marco de definición del sentido apropiado por la

60 Alejandro Bustamante. "El imperio de las armas. Esbozos para una interpretación del armamentismo civil". Artículo publicado en este mismo número de la revista *Estudios Políticos*.

61 G. Balandier. *Op. cit.*

62 Creo que, efectivamente, el discurso jurídico invade la vida social y política del país, pero las leyes, de las que no se hace más que una utilización arbitraria, no son, en ningún caso, un referente normativo que regule la vida de los ciudadanos.

Iglesia⁶³. Al perder ésta el control social y el monopolio sobre la educación, no hubo instituciones capaces de canalizar -en los aspectos identificatorios y de definición del sentido- toda esa población abandonada de referentes.

A modo de conclusión

Quizá haya llegado la hora de invertir los términos del problema: hemos partido de la sociedad para tratar de comprender la violencia. Ahora se trataría de partir de la violencia omnipresente para comprender la sociedad donde está inserta y saber finalmente cuáles son nuestros referentes y cuál es nuestra identidad colectiva como colombianos. Quizá respondiendo estas preguntas sepamos el por qué y no sólo el cómo de la violencia. Quizá respondiendo estas preguntas sea posible darle un sentido a la recurrencia, la atrocidad y la crueldad de la violencia hasta ahora irrepresentable o, en otros términos, sea posible darle respuesta a esa convivencia trágica de la sociedad colombiana con la muerte.

63 M. Uribe de Hincapié. "De la ética en los tiempos modernos o del retorno a las virtudes públicas".
Op. cit.