

IV

Pasión, reacción e inscripción (paisaje del miedo)

“¿Con quien negociamos, con usted o con su viuda?”
(Anónimo, Macondo, 2004)

La ruta discursiva de este capítulo está marcada por las categorías axiales y las subcategorías derivadas que favorecen el análisis y la comprensión de la relación *cuerpo – miedo*: *miedos antropológicos (miedo a la muerte, miedo al otro y miedo a lo desconocido)*; *miedos cómplices (la primera noche, el trabajo, el cambio de roles, y la grupalidad)*; *miedos nuevos (las vicisitudes del cuerpo y la ciudad)*. Del análisis de los datos, particularmente, de las entrevistas a los adultos y a los niños de la comunidad y el diario de campo, he obtenido los contenidos para nutrir las categorías y generar la estructura del texto. De esta manera he dibujado *el paisaje del miedo*, para lo cual, las dimensiones de la cultura corporal, han fungido como lupa y han posibilitado la delimitación de los tópicos. Incluyo conceptos como el *de vulnerabilidad, riesgo, mitigación y amenaza* que se brindan como un contexto teórico, pertinente para el análisis.

4.1 Apuntes conceptuales.

“¿Y qué es el miedo? El miedo que fueran a matar a uno y nadie queremos morir (ja...ja) es que esta vida es muy buena sabiéndola llevar.” (Amelia Murillo, Macondo)

Para la conceptualización sobre *el miedo* he acudido a Baruh Spinoza (1670) quien define el miedo como una afección, la que refiere como: “ *Una afección, llamada pasión de alma, es una idea confusa por medio de la cual afirma el alma una fuerza de existir de su cuerpo, o de una parte de él y por cuya presencia es determinada el alma a pensar en tal cosa más bien que en tal otra (...)*entiendo por afecciones las afecciones del cuerpo por medio de las cuales se acrecienta o disminuye, es secundario o reducida, la potencia de obrar de dicho cuerpo, y a la vez las ideas de esas afecciones (...) entre todas las afecciones que se relacionan con el alma en tanto que es activa, no hay ninguna que no tenga su origen en el gozo y en el deseo” (Spinoza, 1977: 71) Este filósofo define al miedo como “*un deseo de evitar un mal más grande, que tenemos por medio de otro menor (...) la afección que dispone al hombre de tal manera que no quiere lo que quiere o quiere lo que no quiere se llama miedo; el miedo no es otra cosa que el temor en tanto que dispone a un hombre a evitar un mal que viene que juzga debe venir por medio de un mal menor*” El temor, por su parte es una tristeza inconstante, nacida de la idea de una cosa futura o pasada, de cuyo resultado dudamos en algún modo” (Spinoza, 1977:112).

No obstante el regodeo que siento en el sustrato filosófico de estos conceptos y conviniendo que *el miedo* es una afección, creo necesario complementar este significante desde elaboraciones teóricas más asibles estratégicamente y que se han validado en la experiencia empírica.

En el sentido clínico, nos dice Jean Delumeau (2001) “*El miedo es una emoción choque, a menudo con previa sorpresa y causada por la toma de conciencia de un peligro inminente o presente. Advertido, el organismo reacciona con comportamientos somáticos y modificaciones endocrinarias que pueden contrastar mucho según la gente y las circunstancias: aceleración o reducción de los latidos del corazón; respiración demasiado rápida o lenta; contracción o dilatación de los vasos sanguíneos; hiper o hiposecreción de las glándulas; inmovilización o exteriorización violenta; y; al límite, inhibición o, al contrario, movimientos violentos y anárquicos*” (Delumeau 2001: 2) A diferencia de Spinoza, este autor muestra la faceta psicobiológica, del miedo. Estas dos miradas apreciaciones, empiezan a complementarse para dar cuenta del miedo como un padecimiento que compromete a ser en su integridad, pero hace falta aún, la dimensión social del mismo. No hay que olvidar que Delemeau, autor obligado en esta temática, ha referido las derivaciones sociales de esta afección, en su obra “El miedo en occidente” analiza, por ejemplo, el efecto que el miedo generado por el abandono temprano de la madre, produce en un infante, pues al perder al ser socializados, por excelencia, antepondrá obstáculos a sus relaciones, como una respuesta amenazante ante su propio miedo. (Delumeau 1989) Creo que ya desde el título de su obra, está planteando una contextualización de la emoción choque y en esa ilustración que he señalado, aparece el nexo entre ese asunto, en apariencia del fuero interior, y la sociedad, ya como agente, en el caso de madre, ya como

efecto en el caso de la actitud hacia los otros. El miedo pues como una tensión entre la estructura subjetivada y las relaciones sociales.

Otras interpretaciones de la realidad de los sujetos y sus emociones han sido construidas con el afán de dar cuenta de nuestros miedos, como se puede leer en la corriente psicoanalítica. Freud, por ejemplo, coloca como base fundamental de la cultura el temor a la muerte (Freud, 1975); Bataille afirma que el ser humano abandonó la “animalidad primera” trabajando, con una sexualidad vergonzante y comprendiendo que moría. (Bataille, 1992); Fromm, por su parte, refiere la “dicotomía existencial” enraizada en otras dicotomías existenciales en las que ésta se prolonga: “a) *El antagonismo fundamental entre vida y muerte, entre el impulso a vivir y, no ya el hecho inalterable de la muerte, sino la conciencia de él con la sensación de derrota que arrastra;* b) *el conflicto trágico entre la exigencia del individuo de lograr la plena realización de sus potencialidades y la imposibilidad de ver cumplido su anhelo –cuestión en la que asoma la distancia que separa la individuo de la especie- y c) El antagonismo entre la soledad radical del hombre, su separatividad, y su relacionalidad, igualmente constitutivas. Estas dicotomías son las que marcan indeleblemente la naturaleza humana y son las que conducen a las respuestas que permiten la existencia “las diferentes formas de existencia humano no son la esencia, pero son las soluciones del conflicto que en sí mismo es la esencia”.* (Fromm, 1957: 53 - 56)

En la lógica de estos planteamientos en que el miedo a la muerte es fundante de cultura, es probable atribuir, también a la cultura, la constitución de dispositivos: magia, mito, religión, otrora o ciencia, racionalidad y Estado en la modernidad, para mitigar ese miedo. Si en el origen de lo humano está la angustia existencial, por llamarlo de algún modo, se podrá inferir que en la búsqueda de solución a esa inquietud agobiante, se construye la cultura. Pero aún hay más y es la particularidad cultural con las que se resuelven las preguntas profundas y generadoras. En este orden de ideas, Pérez Tapias dirá “Las posibles respuestas existenciales que los hombres articulen se ven, pues, mediadas siempre por el entorno cultural en que viven (...) En cada caso lo que hace la cultura es trazar un marco y unas pautas globales para la satisfacción de las necesidades –estas son universales y el modo de satisfacerlas es culturalmente muy diverso” (Pérez Tapias, 1995: 187)

Adhiero la tesis en la cual el miedo es fundamentalmente el miedo a la muerte. Todos los temores contienen cierto grado de esa aprensión, y, entonces, el miedo no desaparecerá de la condición humana a lo largo de nuestra peregrinación terrestre. “El miedo nació con el hombre en el más oscuro de las edades. Nos acompaña a lo largo de la existencia” (Delumeau, 2001: 3). Pero los temores cambian según el tiempo y los lugares en relación con las amenazas que abruma. Para Lechner (1986) “La gente considera una amenaza vital: en primer lugar, lo que atenta contra la integridad física y segundo, lo que pone en peligro las condiciones materiales de existencia. El secuestro, el asesinato, el atraco, la extorsión, el destierro, la corrupción, serían las prácticas portadoras de estas amenazas (...) la incertidumbre nace de la conciencia sobre la discontinuidad entre el “futuro actual y el presente venidero”. (Lechner 1986: 95)

Ciertamente, en el caso de conflicto colombiano y del consecuente desplazamiento, esas son las “amenazas vitales” que la gente enuncia, detonadoras del miedo y de la huida. Como dirá uno de los entrevistados macondiano, intentando definir el miedo: “El miedo, para mí el

miedo es sentirse uno amenazado, amenazado donde esta... a muerte... entonces sería el miedo. Por que de lo contrario no..." (EA21H)

Reguillo (2001) nos dice que otorga una dimensión política a los miedos a lo que más adelante volveré; nos dice los miedos *"No aparecen por generación espontánea, sino que están entretejidos en la trama social, lo que permite afirmar que ellos son socialmente contruidos en un doble sentido: de un lado, como construcción objetiva que se deriva del proyecto social privilegiado por una sociedad en un momento histórico específico Pero de otro lado, se trata de miedos socialmente contruidos en tanto ellos se alimentan de un sistema de creencias (culturalmente compartidas) que, como dispositivo orientador, tiende al pensamiento causal, es decir a establecer relaciones no reflexivas entre el miedo (subjetivamente experimentado) y los agentes que provocan o han provocado un estado de cosas determinado. Decir por tanto que el miedo es socialmente contruido no significa de ninguna manera negar o minimizar el riesgo y la amenaza y atribuir a una especie de histeria colectiva el clima de sospecha, de indefensión y de recelos que se han instalado entre nosotros"* (Reguillo 2001: 4)

Ahí, en esa vinculación con la trama social, he logrado integrar al sujeto y he podido acercar el concepto de cuerpo, al decir que *el miedo* es una afección espiritual (Spinoza 1977), un padecimiento psicológico con manifestaciones del sistema nerviosos central (Delumeau 2001) es fundante de la cultura (Freud 19975) y, además y definitivo, es un constructo social (Reguillo 2001).

Me interesa también la acepción política, que ya menciona Reguillo (2001). En una investigación teórica que hiciera Uribe (2001) sobre el miedo en Hobbes, nos deja ver la relación miedo – orden político *"El miedo Hobbesiano, esa pasión humana que explica la guerra y la paz, que es el principio estructurante del orden político y de la soberanía del Estado, es un miedo esencialmente moderno; miedo a los otros hombres en tanto que son libres e iguales; miedo racional que calcula, prevé y obra en consecuencia; miedo que se representa y se imagina lo que el otro puede hacer, porque todos tienen las mismas pasiones y deseos; en fin miedo secularizado que no puede esperar recompensas en el más allá, porque no hay más vida que esta y por eso el propósito central de los seres humanos es preservarla hasta que la propia naturaleza defina cual es el momento de la muerte, pero ante todo, se trata de miedo al desorden, al caos, a la incertidumbre y a la contingencia de vivir sin un único principio de orden en al sociedad"* (Uribe, 2001: 6) He ahí, de nuevo, un contenido del miedo de *los desplazados* colombianos, justamente se ven avocados a una sociedad caótica, que sólo propone incertidumbre. *Un miedo*, como he planteado en este capítulo: *al otro*, a lo desconocido, *un miedo* que, a diferencia de lo que dice Uribe, no puede prever las consecuencias, *un miedo* a no saber qué les espera, es la versión colombiana *del miedo* fundante y sus derivas.

En la lógica de este estudio, *las prácticas corporales* y las simbolizaciones y expresiones *del miedo* están profundamente enraizadas en los ancestros, los sistemas de creencias, los factores de riesgo específico, la atmósfera política, entre otras, que los invisten de una particularidad cultural y social. En palabras de Reguillo (2000), el miedo es siempre una experiencia individualmente experimentada, socialmente contruida y culturalmente compartida. Este

miedo colectivo, participado, socialmente estimulado es el miedo que está, tanto tras el desplazamiento como en reconfiguración de los nuevos territorios de lo migrantes forzados.

El miedo, como los asuntos de orden antropológico, son universales, filogenéticos, ontogenéticos, pero sus contenidos, sus interpretaciones, sus apariencias y usos son del orden social y cultural. Por esto, por ser *el miedo* una compañía existencial, al decir de Delumeau (2001) es factible de utilizar a la manera de estrategia de poder, que permite controlar a ese “otro miedoso”.

A partir de Bourdieu (1991) en su teoría del *habitus*, como resultado de las huellas en *el cuerpo* que deja la estructura social, *las instituciones*, y que se manifiestan en prácticas. he encontrado una vía para la articulación de ejes de este estudio Si el *habitus* es la cultura hecha *cuerpo* entonces la cultura genera *miedos*, es decir, *los miedos* se construyen y estimulan desde fuera (un poco como la que dice Hobbes (1980) de la política), en tanto el sujeto es producto de la interacción con *la institución* que conduce a la generación de realidades percibidas y apreciadas. Ya no es pues sólo *el miedo* a lo precedero y a la muerte, el dilema por la existencia biológica y el afán por perdurar, sino *los miedos* de la articulación en el escenario social, la problematización de la vida en términos de agentes culturales. La cultura no cumple sólo la función antes planteada de mitigar *el miedo* y de aliviar la vulnerabilidad al tiempo y a los contratiempos, la cultura, ella misma, promueve *los miedos* hasta hacerlos parte del sujeto, de una manera que llega a ser irreflexiva. Si en medioevo ese *miedo* ancestral/visceral a la muerte le otorgó, y continua otorgando, poderes a la iglesia para dictaminar sobre *el cuerpo* tras la oferta de una vida en el más allá, en la modernidad *el miedo* a la “muerte social”, a la desaparición ya no como ente sino como actor social: *el miedo a la guerra, el miedo al desempleo, el miedo a la pobreza, el miedo a la corrupción, el miedo al devenir, el miedo al no futuro, el miedo a la pérdida del control, miedo a la pérdida de identidad* -todas categorías ponderables para el concurso social- le otorgan herramientas a las estructuras de poder para manejar a los sujetos, esto es, *la corporeidad*, el *habitus* y sus prácticas.

Me parece pertinente retomar aquí la función que cumplen *los miedos* como substratos *identificatorios*. Y es que si la sociedad se inscribe en el sujeto, en consecuencia los sujetos tienen una condición compartida común a todos; y si la sociedad introduce y/o estimula *los miedos*, *los miedos* se hacen comunes al grupo y se registran en el nosotros, en la alteridad generalizada que es la cultura. La noción *del miedo* como factor de *identidad* la he podido sustentar con Reguillo (2000) cuando dice que “*Son las personas concretas las que experimentan miedos, como formas de respuesta, se trata del plano de lo individual; sin embargo, es la sociedad la que construye las nociones de riesgo, amenaza, peligro y genera sus modos de respuesta estandarizada, reactualizando ambos, nociones y modos de respuesta, según los diferentes períodos históricos. Lo que significa que la sociedad contemporánea, además de enfrentar sus propios demonios, lleva a costas la carga de los demonios del pasado. Pero es en los territorios de la cultura, donde las nociones y modos de respuesta, se modalizan, es decir, adquieren su especificidad por la mediación de la cultura.* (Reguillo 2000) Y bueno, ¿qué decir de la cultura colombiana frente a su modalización de las respuestas al miedo? *El desplazamiento*, es en sí mismo una respuesta, que como he planteado en el capítulo II “*Colombia: flujos entre el país, la región y el asentamiento*” planeada, esperada y provocada, y aquí ese miedo calculador que le adjudica Uribe al pensamiento hobbsiano, se convierte en el cálculo del miedo, ya no de quien lo padece, sino de quien lo genera.

Pero existen otros miedos, no tan evidentes, no tan politizados (pero sí políticos), no tan reconocidos y, sin embargo, son miedos presentes, trascendentes, y manipulables como los antes enunciados: *el miedo* a la vejez, el miedo a la obesidad, el miedo a sexualidad, el miedo a la incompletud, a la anormalidad, *miedo* a la maternidad/paternidad, miedo al desamor, al desempleo... que parecieran no salir del sujeto y, no obstante, son miedos que también se han favorecido al consolidación de estrategias de poder, que tras el discurso de la belleza, por ejemplo, manipulan la vida de los individuos, son estrategia *biopolíticas*, que operan desde estos *miedos* enunciados.

En fin, *miedos ancestrales* y *miedos contemporáneos* que se amalgaman y se expresan en *la corporeidad*, se constituyen en percepciones, actitudes, prácticas y representaciones y exponen al sujeto al dominio público. Es necesario “*romper con las visiones simplistas o apocalípticas y restituir complejidad a los intrincados mecanismos, dispositivos y respuestas que hoy se levantan frente al sentimiento generalizado de la inevitabilidad de un modelo político social que fortalece sus dominios a través de la “apropiación autoritaria de los miedos”* (Reguillo, 2001: 5) y para ello hay que asumir el carácter socialmente construido y culturalmente compartido de los miedos.

En relación *a los desplazados y al miedo*, he abordado, los que he denominado conceptos contextuales, que aparecen en el discurso. María Teresa Uribe (2002) habla del desplazamiento e insiste en diferenciarlo del desastre natural. Coincido con la socióloga en ello y, sin embargo, el concepto de desastre ofrece el territorio teórico del cual derivo las definiciones de *amenaza, vulnerabilidad, riesgo y mitigación*; éste será entendido como el daño o la alteración grave de las condiciones habituales de vida de una comunidad, causada por un proceso geofísico o por la acción directa de los humanos y que supera la capacidad política, económica y social de respuesta adecuada de la población con respecto al evento. (Arboleda y otros, 1996.)

La amenaza, que ha sido definida como el peligro o la “*Probabilidad de ocurrencia de un evento potencialmente desastroso durante cierto período de tiempo en un sitio dado*” (Cardona, 1993: 55); Wilches Chaux la define como la “probabilidad de que ocurra un riesgo frente al cual una comunidad es vulnerable” (Chaux, 1993: 50). La amenaza es aquello externo que pudiera afectar negativamente y de manera directa a una comunidad, un peligro que se cierne sobre una comunidad, vgr. un enfrentamiento guerrilla –paramilitares en Itsmina, Chocó.

El segundo factor inherente al concepto de desastre es el de *riesgo*, que significa el “grado de pérdidas, tanto humanas como materiales, esperadas debido a la ocurrencia de un evento particular y como una función de la amenaza y la vulnerabilidad”. El concepto asumido en el presente trabajo es el de la Asistencia para Catástrofes de la Agencia para el Desarrollo Internacional (OFDA), para la cual riesgo es la “*probabilidad de exceder un valor específico de daños personales sociales, ambientales y económicos, en un lugar dado y durante un tiempo de exposición determinado*” (OFDA, 1996: 2-2); es decir, el riesgo está relacionado con aquello que una comunidad puede perder en caso de que ocurra un desastre; por ejemplo vidas, fuentes de trabajo, construcciones, propiedades. etc.

Otra noción es la de *vulnerabilidad*, para cuya definición sigo a la OFDA que la define como el “factor interno de riesgo, de un sujeto o un sistema expuesto a una amenaza, que corresponde a su disposición intrínseca a ser dañado” (OFDA, 1993: 2-2). Y a Wilches Chaux quien dice que la vulnerabilidad general o global se entiende como “*la incapacidad de una comunidad para absorber mediante del autoajuste los efectos de un determinado cambio en su medio ambiente, o sea su inflexibilidad o incapacidad para adaptarse a ese cambio, que para la comunidad constituye (...) un riesgo.*” (Chaux, 1993:17)

En virtud de estas definiciones, me permito decir que *el conflicto* armado en Colombia, es una amenaza y el desplazamiento, como desastre social, es un riesgo que produce *miedo* en aquellas poblaciones que lo padecen, veamos.

4.2 Miedo y desplazamiento: el cuerpo en jaque

La violencia armada de los grupos en *conflicto* - guerrilla y paramilitarismo- aparece como protagonista del éxodo masivo que vive Colombia y especialmente Antioquia. Lo que se vela tras esta suerte de comodín –y no por ello menos cierto- y ante la pregunta por el desplazamiento es, fundamentalmente, *el miedo*. *Los desplazados* salieron de sus tierras forzadas por la violencia y asistidas por *el miedo* y no han dejado de padecerlo. Así refieren las causas de su salida:

Pués, mucha violencia por allá y me tocó que venirme por acá. (...)La zona muy caliente, mucho..., pues prácticamente allá se mantiene mucho paraco y mucho guerrillero por allá. Y pues, se metieron al barrio donde yo estaba viviendo, se metieron ahí y me hicieron salir de una. Entonces me tocó echar pa’aca, mi mamá está por allá. A no pues, como se metió la violencia, eso fue lo que me hizo sacar del barrio donde vivía. Porque...como se metió la guerrilla. (EA11H) Entonces cuando llegaron esas gentes, llegaron a, llegaron a atracar, se atracar todas esas casas allá; y entonces ya la gente... y eso se fue poniendo todo malo. Se robaban todo el oro, se llevaban todas esos pocos de oro, y entonces ya nosotros a lo ultimo no teníamos que hacer y entonces eso fue un problema ahí. (...) Sí, vino y se metió el ejército... se metió el ejercito y cuando ellos vieron que llegaron el ejército, entonces ya la mayoría se fueron yendo. Se fueron, se iban pa’ otras partes. Y después se metieron los paras y con los paras la cosa era súper seria, que ellos le pedían posada por nombre de la guerrilla, le pedían posada a cualquier casa por ahí y así investigaban si ahí le hicieron favores a la guerrilla... (EA12M)

Algunos logran explicarlo desde una perspectiva más allá de sus propias angustias y alcanzan a vislumbrar la causa estructural del manejo político en el país; pero la generalidad de los macondiano justifica su salida desde *su miedo*. Eso es, como por las peleas de los territorios, también los comentarios de la gente, todo eso. Así se va revolviendo todo y de pronto ya se enfrentan la guerrilla con los del ejército y todo eso, y ya la gente se sale hasta del miedo. (EA17M)

El miedo a la muerte y el miedo al otro, siempre susceptible de ser un enemigo, son *miedos* que conducen a *otros miedos*: a la guerra, a los hijos en la guerra, a la pobreza, *miedo* al desamparo, a no encontrar arraigo, a no ser “distinguido” (en el sentido de distinguibilidad que propone Giménez (1994) como identidad), *miedo a lo desconocido*. Ya en la ciudad, *los miedos* se han transformado, algunos han madurado hasta el punto de desaparecer. Un testimonio de ello

Si se siente uno a veces mal porque piensa que le va a pasar algo, pero uno nunca debe metérselo a la mente que le va a pasar alguna cosa, sino que el miedo hay que desecharlo, porque cuando usted siente miedo ahí es donde usted hace las cosas, porque hay tanta violencia por el miedo, hay gente que se arma por el miedo, siente que lo van a matar si, eso para mí no va conmigo. (EA13H)

Otros miedos se han enraizado y han derivado en otras emociones relacionadas con *el miedo*; a éstas las he denominado *emociones derivadas*. Así como en la filosofía algunos (Spinoza 1670) derivan la tristeza del temor, la psiquiatría distingue “miedo” y “angustia”. El miedo tiene objeto preciso al cual se puede enfrentar ya que está bien identificado. La angustia, al contrario, es una espera dolorosa frente a un peligro aún más temible que no se la “identifica” claramente. Es un sentimiento global de inseguridad. Sin embargo, temores que se repiten, pueden provocar crisis de angustia. Recíprocamente, un temperamento ansioso puede ser más sujeto a *miedos* que otra persona Jean Delumeau (2001). *El miedo*, como las demás emociones, no se da puro y aislado más que a nivel conceptual, está emparentado con otras emociones e, igualmente, sufre conversiones en otras más. Así, como para algunos macondianos se ha reforzado la sensación de miedo: “Siento miedo, porque más de una persona se ha venido como desplazado y cuando ha regresado otra vez lo han matado, entonces a mí me da miedo volver por allá.” (EA7H), para otros han emergido algunas emociones que lo velan: “Siento deseos de olvidar porque son cosas que cada que uno llega a ese momento le duele mucho, como si fuera el primer día, todavía no lo he olvidado, eso no lo he olvidado todavía, cada que me acuerdo de eso me da mucha tristeza. (EA16M)

Con las emociones se experimenta un amalgamamiento tal, que se reconfiguran en otras “mixtas” que encierran distintas percepciones, para definir las se acude a otras, y se las nombran indistintamente. Esta dificultad para delimitarla categorialmente, se evidencia en los siguientes intentos por definirla de algunos macondianos:

El miedo es como algo horrible, que uno se tensiona y se pone muy nerviosa” (EA22M) Es un sentimiento de impotencia (EA13M.) Una cosa muy horrible, muy miedosa también, porque uno quizás el miedo uno no lo describe, ¿o si? (EA16M) Algo muy maluco que uno no sabe que siente o que tiene, no se es algo...O sea se siente uno mal. ” (EA19M) “Yo creo que el miedo es buscado de uno mismo, porque uno siente como presentimiento de algo, como de la mente como es que uno cree que le va a pasar algo o que vio feo, entonces uno se concentra pensar en eso, que se sueña con eso, que piensa en eso que se ve en el oscuro como eso que lo impresiona, lo que uno vio, lo que le pasó, yo siento el miedo así” (EA17M).

Algunos *miedos*, para los *desplazados*, se han hecho cómplices de la adaptación y otros más han emergido en las nuevas circunstancias sociales. Delumeau (2000) dice que el término *miedo* cuando es colectivo – contextualizado – “*Toma un sentido menos riguroso y más amplio que en las expresiones individuales, y este singular colectivo abarca una gama de emociones que van del temor y la aprehensión a los terrores más vivos...es el hábito que se tiene en grupo, de temer a tal o cual amenaza*” (Delumeau, 2000: 30) Como dan cuenta relatos recabados tanto en los testimonios directos de este estudio, como en las producciones de otras investigaciones (Castillejo, 2000, Jaramillo y otras, 2004), en la población desplazada operan cambios significativos en la consideración *del miedo* y en la valoración del riesgo y de la amenaza.

4.3 Miedos antropológicos: miedo a la muerte, mutaciones y renovaciones

“...Había dicho a su hijo Kunta Kinte, que en cada aldea habitaban tres clases de hombres: los visibles, los que van a nacer y los que han muerto” (Alex Haley. Raíces)

Como *miedos antropológicos*, he denominado a aquellos que refieren las angustias inherentes a la condición humana como “ser vivo en el mundo”, a las “pasiones del espíritu” Estos son: *el miedo a la muerte, el miedo al otro, el miedo a lo desconocido*.

La huida hacia otras muertes

“Llegaron unas gentes, con la cara cubierta amenazándonos, que si no entregábamos donde estábamos viviendo nosotros mismos éramos responsables a lo que nos pasara. (Rosa Mosquera. Macondo)

El miedo que está detrás del desplazamiento es, substancialmente *el miedo a la muerte*. Este *miedo*, como ya he plasmado, es *un miedo* fundante, que se lo acuna desde niños, como especie y como individuo, y que, para algunos autores (Freud, 1975, Bataille, 1992, From, 1957) ha generado cultura. Aristóteles en la *Ética* plantea que el más terrible de todos [los males] es la muerte, porque es el término final, y nada parece haber de bueno ni de malo para el muerto. (Aristóteles, 1996).

Los habitantes de Macondo al evocar su éxodo, lo refieren con diferentes figuras: “miedo a que lo maten a uno”, “miedo a los asesinos”, “miedo a un balazo”... Pero nada más elocuente que los propios relatos del miedo que los condujo a partir:

Miedo que nos fueran a matar. Habían matado a mucha gente...amigos que conocíamos por allá los mataron, entonces nosotros de ese miedo nos tocó venirnos por acá. (EA2M) Si yo sentí miedo, a media noche fue que me tocaron la puerta y entonces uno después de que le estén arrempujando la puerta a uno y esa gente armada, uno siente es temor uno piensa que ya se va a morir en ese

momento... (EA6H) Sentí miedo, miedo, mucho miedo, mucho miedo, de que hubiera un enfrentamiento y podía morirse uno en el monte y lo esperaran en la casa y en fin todas esas cuestiones. (EA21M) Nos dio miedo, tuve muchos amigos que cayeron... Los mataron en la violencia y, siempre le quedan las zozobras a uno ¿sí? Sucedió un caso muy horrible con un compañero, que estaba... estábamos tomando fresco ¿cierto? con la señora y los hijos y allí llegaron y lo mataron. Cayó, recostado donde... la señora y eso es algo muy horrible, ¿sí? Por qué cosa o razón los niños tienen que ver, presenciar cosas como esas, es como muy maluco, ¿sí? (...) Mataron a un tío, un primo hermano, y así sucesivamente. Amigos muy allegados a mí que aún me duelen... (EA9H) Mataron, pero amigos. Conocimos uno que le destrozaron la cabeza, abajito de donde vivíamos nosotros. A uno lo mataron en la carretera y al otro lo mataron... que hicieron que hiciera un flete y ahí mismo lo cogieron, allá en la playa, y ahí mismo le dieron un poco de tiros y no murió, y entonces regresaron y le dieron en la cabeza, y ahí fue que murió. (EA12M)

Un matiz definitorio de este miedo, es que no tiene diferenciación entre hombres y mujeres, allí, frente a la inminencia de la muerte, no hay condición de género, desaparecen las adscripciones culturales y está “uno por entero sumergido en el acto”. Dice Freud (1975), que en los niños, el temor a la muerte, no alcanza la magnitud que en los adultos, por no considerarla definitiva, que por esto en los juegos pueden ser “matador” y muerto; cambiar de roles sin que medie ningún trauma. Y, con todo, los niños macondianos narran su temor a la muerte, en un aprendizaje temprano, a destiempo, los niños que ha tenido que huir para salvar sus vidas, han entendido, que la muerte es posible, que está allí al acecho y que ellos pueden ser víctimas sin más.

Los hijos, otra muerte, otros miedos

El miedo a la muerte deriva en otros *miedos* que, igualmente, están vinculados a ese temor fundante: *el miedo a la pérdida y al sufrimiento de los hijos, el miedo a la guerra y el miedo a los hijos en la guerra*. *Miedos* que permiten nombrar y concretar la afección del espíritu y que están señalando el temor a la discontinuidad.

Los testimonios que tocan con el desplazamiento dan cuenta de esa preocupación por la prole:

Me dio miedo la muerte de mi familia. Miedo a que me iban a matar y a mi familia, como ya me tenían amenazado que me tenía que salir. (EA18H) Aquí no me he sentido amenazada, allá donde estábamos sí. Que a toda hora nos dejaban letreros en las puertas, en las paredes, que desalojáramos, que ellos no eran responsables de lo que nos pasara, que lo hiciéramos por nuestros hijos... En ese entonces estaba el EPL, nos dejaban mensajes en las paredes, que desalojáramos, que desocupáramos, que dejáramos de ser necios, que por nuestros hijos, que si no queríamos que nuestros hijos sufrieran las consecuencias de nosotros los padres por ser tan necios. (EA20M)

Los hijos han sido identificados como una suerte de prolongación de la vida que mitiga la conciencia de muerte. Esto es, en los hijos se intenta compensar la certidumbre del poseer un cuerpo perecedero, la noción de existencia efímera (Bataille, 1992). Pierre Vernant sintetiza así esta característica:

El hombre y su cuerpo llevan la marca de una carencia congénita: el sello de lo transitorio y lo pasajero está impreso en ellos como un estigma...Les hace falta para existir, pasar a fases sucesivas de crecimiento y decadencia. Después de la infancia y la juventud, el cuerpo madura y alcanza la plétora en la plenitud de la vida, después de llegada la vejez, se altera, se debilita, se afea y degrada antes de hundirse para siempre en la noche de la muerte. (Vernant, 1990: 24)

En relación a *las negritudes*, vale la pena recordar que en la tradición africana, el animismo ha estado tras la concepción de la muerte. Los muertos no desaparecen, están allí, rondando, presenciando y recordando, constituyen una especie de memoria cultural que vigila la tradición. “*Los grupos Afrocolombianos se ingenian estrategias que les permiten recrear su cultura, establecer espacios para la expresión propia, para la libertad, la individualidad y la afectividad*” (Serrano Amaya, 1998: 244) El chihualo, por ejemplo, danza tradicional del Urabá chocoano, es un festejo de la muerte niña: mediante cantos, alabaos, bailes y comidas, los negros acompañan a los difuntos en su tránsito hacia el más allá. “*La muerte se presenta como una ruptura de la relación que une los diferentes componentes del ser [cuerpo, alma –sombra, y alma-energía vital] más no su desaparición*” (Serrano Amaya, 1998: 252) Y, no obstante esta noción de *passage* más que de finitud, los negros no quieren *la muerte* de sus hijos, no quieren ver el cadáver, que simboliza la ausencia. Y, no quieren, por lo demás el tipo *de muerte* que supone *el conflicto armado*, ni los riesgos que los rondan. “Lo que más me duele es la pérdida de mi hijo. Porque usted sabe que son seres que nacen de uno y son sus hijos y uno los ama mucho y ya él no está con uno, pues ya uno se siente vacío y no porque Dios quiso que fuera así, sino porque a otro le dio la gana”. (Entrevistas Adultos, Macondo, 2004). Pero además de ser una muerte “porque a otro le gana”, estas formas de muerte y su consecuente salida del lugar conllevan la negación del ritual funerario, ese tratamiento de cadáver, del que habla Bataille (1992), y que para los afrodescendientes tiene gran importancia. Así lo narra Serrano

La relación con los antepasados forma parte significativa de los ritos y concepciones de las comunidades afrocolombianas y afroamericanas. No llevar a cabo cada paso prescrito –velorio, la novena, el cumpleaños, el cabo de año-, pone el peligro el tránsito adecuado del alma del difunto, exponiéndola a quedar en pena y por ello a que moleste a sus deudos y se convierta en una entidad peligrosa (...) Música, ritmo y baile son considerados como desencadenantes de estados alterados de conciencia y constituyen parte fundamental de la religiosidad africana y afroamericana. (Serrano Amaya, 1998: 252 - 255)

Los Afrocolombianos constituyen un bricolaje, porque sus prácticas, si bien conservan un arraigo originario, están asidas a las experiencias cotidianas en el espacio que han habitado por cinco siglos; por eso es frecuente encontrar diversos sincretismos en sus sistemas de creencias, que amalgaman una esperanza de trascendencia en la muerte con el temor a la desaparición del ser querido.

¹⁴ Los siguientes testimonios insisten en el temor a la pérdida de los hijos:

Bueno, la venida mía fue por las circunstancias de que yo, fui atropellada pues digamos de la guerra, tenía un hijo, me lo mataron las autodefensas y por miedo pues como de sacar los otros pues me vine, pero para nosotros fue muy duro, entonces esa es la circunstancia de estar por aquí por este barrio, el tenía 18 años y no quería irse con esa gente de las autodefensas y, por supuesto, el que no quería irse lo mataban, porque ellos más bien se van es obligados con esa gente, no lo hacen por voluntad propia sino obligados y como no quieren pues hasta llegan hasta el punto de quitarle la existencia, eso es muy duro, eso es muy duro, uno dice me voy, aquí no más, tengo que sacar mis otros hijos, porque yo tengo otro hijo hombre también, entonces uno desde cualquier circunstancia uno tiene que salir, entonces me vine por que yo ya veía que allá no se podía. (EA16M)

El desplazamiento es pues una alternativa de huida *del miedo*, pero éste no termina con la salida hacia otros entornos. La llegada a la ciudad trae de suyo sus propias versiones de *los miedos*. Frente a la violencia armada, *los desplazados* se tropiezan con que no se limita al campo y aquel que huyó encuentra que está en la ciudad, apostada también y justo donde es posible reubicarse.

Al principio uno siente mucho miedo como a tanta violencia, las inseguridades que hay sobre todo y ahora mucho más, por que se ve día a día mas cosas, mucha violencia, mucha muerte, inseguridad mas que todo. (EA13M) Fueron varios días, pero eso fue como una semana más o menos, entonces ya se siente miedo, por que uno no está enseñado pues a estar en guerras o así... y sin embargo cuando vinimos acá estaba esta esto prendido, estaban en guerra por aquí, ¡joiga!. Los niños estaban, pues, muy medianos y pues, ellos los trajimos más pequeños no estaban, como a balaceras o alguna cosa, entonces uno se anerviaba (sic) mucho, nos daba mucho miedo, a ellos metíamos hasta por debajo de las mesas, ellos no sabían... por debajo de la cama, no sabían ni por dónde metesen (sic). Nos tocó en esos días que estuvimos por aquí, nos tocó pues, también muy duro, por que, si... ya ahora esto está muy bueno por que ya estamos como en paz, pero, antes estaba esto muy horrible también, no se sabía ni de a'onde nos vinimos y a'onde nos metimos otra vez. (EA15M)

Pero, arriesgado es decirlo, *ese miedo* empieza a conocerse, a reconocerse, a ser parte de las emociones cotidianas hasta el punto que se habita con él como una manera más de estar en el mundo. Castillejo lo expresa así en razón de su experiencia en campo: “*Resultaba aterradora la simple imagen de alguien hablando de la muerte con tal naturalidad que daba la impresión de estar ‘vacunado’ contra ella*” (Castillejo, 2000: 52) Un dicho colombiano muestra de manera popular este acomodamiento ante un malestar, dice que “No hay mal que dure cien

¹⁴ Jaime Arocha ha definido «el bricolage de los negros» como la búsqueda de alternativas manipulando lo que ya se tiene, usando la intuición como brújula y el cacharreo como estrategia. (Arocha, 1993) De otro lado García Canclini utiliza el concepto “culturas híbridas” con el que se refiere más a la simultaneidad de prácticas tradicionales con las modernas, como ejemplo la siguiente cita: “Los migrantes atraviesan la ciudad de muchas direcciones, e instalan, precisamente en los cruces sus puestos barrocos de dulces regionales y radios de contrabando, hierbas curativas y videocasetes”. (García, Canclini, 1989: 16)

años, ni cuerpo que lo resista” y es cierto, la sensación *del miedo* es tan fuerte, que no puede soportarse por mucho tiempo, la salida es un reacomodamiento y, tal vez, la mutación, nombrarlo de otra manera, depositarlos en otro lado.

La vivienda una versión del miedo a la muerte

El miedo a la muerte no desaparece, se arraiga y si bien ya no se teme a morir por una bala, se teme a morir por un aplastamiento vía un derrumbe o un deslizamiento: la falta de una vivienda, la intemperie amenazante, la invasión de los espacios periféricos, la densificación de terrenos inestables, son algunos de los elementos que conforman el nuevo universo fantasmagórico de la condición de desplazados:

Ya estoy es aquí, bregando a salir adelante, luchando la vida aquí, en este barrio que si es verdad que es muy, muy malito pues porque uno se arriesga mucho, es un barrio muy riesgoso, en vivienda, pues en las personas ¡no!, las personas son muy queridas. (EA16M) Primero tenía un rancho allí en el otro lado y un derrumbe...y se vino una avalancha y se lo tumbó, se lo tapó, ya le dieron posada en la escuela y después le dieron orden que aquí podía hacerse un rancho mientras tanto y ya se quedó aquí por que los demás también fueron haciendo su ranchito, ya se quedó esto aquí como un poblado. (EA17M)

Los negros, como todos *los desplazados*, han de buscar un sitio para establecerse y los sitios posibles están ubicados en las periferias de la ciudad, en sectores ya marginados y que implican densificación de las construcciones. Lugares declarados zonas de riesgo por la misma composición geológica de la ciudad, se transforman es la única opción de acomodación y único resguardo posible¹⁵.

Porque allá arriba hicieron muchas casa y entonces la tierra se aflojo, ya la tierra queda floja y el aguacero, si llueve una semana entera ya empieza a caese (sic) pedacitos, pedacitos y así hasta que se cae un buen pedazo, a mi el año pasado se me cayó un buen pedazo allá atrás lo bueno es que yo no estaba aquí me llamaron al trabajo y hay mismo vine y se inundo esto de pantano se mojo todas las cosas. (EA1M) Miedo de estar acá en el sentido de que están diciendo que esto es una zona de alto riesgo y como uno tiene los niños entonces uno piensa que de pronto hoy o mañana le pueda pasar algo a uno, por la parte donde uno vive, de eso sí le da a uno siempre miedito, pero la toca a uno quedarse aquí por que el arriendo está muy caro entonces a uno le toca, por obligación, quedarse acá. (...) A veces este barranco que tengo aquí atrás me da miedo, que de pronto algún día se me vaya a venir con los niños acá como yo en el día no me mantengo acá me incomoda mucho. Me siento por un lado bien porque ya estoy viviendo acá y no tengo que estar pagando arriendo y por otro lado uno piensa también en los problemas que

¹⁵ La anfibolita es una formación geológica que se caracteriza por la acumulación de humedad y favorece así los deslizamientos. El suelo de Medellín tiene un alto componente de este material lo que hace, que en el caso de las zonas de ladera, algunos los cultivos y el tipo de las construcciones p.e. agraven y favorezcan este tipo de eventos. (Arboleda, Arenas, Griesbeck. 1996: 60)

tiene esto acá que esto es zona de alto riesgo y todo eso (...) Cuando está lloviendo a uno le toca pararse y estar pendiente de cualquier derrumbe o de alguna cosa, eso si le da miedo a uno cuando esta lloviendo duro o hay tempestad. (EA19M)

Para *los negros*, está circunstancia se torna casi incomprensible porque el Chocó es el departamento de Colombia con más niveles de precipitación, e incluso es uno de los lugares donde se “derrama” más agua lluvia en el mundo. El agua es, de alguna manera, connatural a la cotidianidad de los habitantes de Urabá y, aunque están habituados a esta característica metereológicas, los macondianos, ubicados ahora las laderas de Medellín, no pueden disfrutar del clima; por el contrario, invierno y lluvias son asociados a miedo y muerte.

Me vine por que yo ya veía que allá no se podía, en un pueblo de esos ya no puede vivir porque la guerra es la que domina, es la que manda, y entonces uno ya no puede estar en eso, entonces yo me vine con mis hijos, hoy en día estoy aquí (...), aquí desplazada por eso, viviendo pues aquí muy arriesgado cuando llueve, y de todo porque imagínese que uno viviendo aquí en estos ranchos que más bien no tienen ninguna seguridad y sí me vine de mi pueblo, arriesgando y dejé todo. (EA16M) Y uno la tiene [la casa] más organizadita y allá la madera uno tiene palos y eso lo hacen aserrar y entonces ya uno cierra la casa, pero acá es más difícil porque a uno le toca comprar todo y aquí las casas son de material y todo es caro y las que uno sabía hacer se caen con cualquier lluvia. (EA24M)

Esta percepción fatal del invierno y de la lluvia se explica por la debilidad de las viviendas, los terrenos inclinados en los que construyen, las técnicas y recursos con los que “levantan” las casas. En una de las que he llamado visitas masivas a la comunidad, pudimos experimentar este, para nada, infundado miedo. El relato:

En ese momento, se desató una tormenta, se oían “rayos, truenos y centellas”, no sabíamos qué iba a pasar.... Una vez terminé con Pilar, salí a la puerta de la casa y observé el panorama: no se veía a nadie, ninguno de los entrevistadores y fotógrafos se veían; todo podía pasar en ese momento y yo no podía hacer nada, nada más allá de rogar porque esto no trascendiera, no quería ver una casa caer, a alguien herido, a algún colaborador en problemas y las cámaras y súper cámaras fotográficas eran una presión más....Pero, por fortuna, así como empezó se terminó; ya dejó de llover, los ruidos de los truenos fueron cesando, cambió la luz y, para mi descanso, los colaboradores fueron emergiendo, uno a uno, de las casas donde se habían guarecido... (Diario de campo, día 35 Macondo 2004)

En la actualidad los riesgos tienen que ver con la caída de la vivienda, con deslizamiento del barranco, con las condiciones medio ambientales, con propias posibilidades físico -orgánicas de habitar esos nuevos entornos. *Los miedos* mutan y ya no está *el temor la muerte* a manos de los paramilitares y los guerrilleros, sino *el miedo* al deslizamiento, al aplastamiento, y a las condiciones insalubres que los rondan como nuevos fantasmas.

El otro, juez de lo cotidiano

Este miedo a la muerte en escenarios de conflicto, vincula al otro, un otro sospechoso y “sospechante”. El otro, en este caso guerrillero o paramilitar, puede estar al asecho y materializar ese miedo sustantivo a dejar de existir, a ya no ser. El miedo al otro, está aquí asociado a la pasión, al instinto vital de la protección, necesario para salvaguardar la vida ante un “otro” que se erige enemigo y persecutor.

Miedo pues, a alguno, a alguien que en realidad, eh...lo trate de confundir a unos con otros ¿cierto? Y... se ven siempre cositas por ahí que le dan temor a uno y, eso me obliga a venirme. (EA9H) Pues imagínese, porque como uno ya estaba pues como cogido de los paramilitares, a uno le da miedo porque no se va uno, la gente va a decir que uno se va, ellos van a pensar que uno está huyendo y allá así lo acaban a uno todo. (EA16M)

Los miedos se han cargado de contenidos a partir de la dinámica del conflicto social que vive el país: el miedo a ser ‘vacunado’¹⁶, a ser secuestrado, a ser reclutado o confundido, miedos que implican a un otro amenazante que puede significar la pérdida de la vida y que nos recuerda la condición precedera.

Miedo a que de pronto lo mataran a uno con la familia y todo dentro de la finca, porque como no se les dio la plata que ellos exigían entonces uno siente mucho miedo por eso. (EA26H) Y entonces después, todavía estaba la guerrilla; ellos más que todo le hacían daño a la gente con plata. Pues, los...los secuestraban, por plata los secuestraban, y entonces ahí tenían que hacerles... y si no les hacían favores ayayay! Y yo misma los via (sic) que llegaban ahí y todo, y lo invitaban a uno y todo a tomar y todo. Y a mi me daba susto que me confundieran y me secuestraran o que lo obligaran a uno a secuestrar...cosas así pasaban mucho... (EA12M)

El miedo al otro no es unilateral, los guerrilleros y los paramilitares, también padecen el miedo al otro. De cierta manera construyen al otro como enemigo para justificar su terror y su terrorismo, esto hace que la población civil se sienta “entre la espada y la pared” de cara a las dos fuerzas opuestas. En la pelea por el poder, se asigna la etiqueta de “delator” con facilidad y todo acto, por espontáneo e inocuo que sea, puede ser un indicador de traición y la sanción es la muerte. “Un grupo o poder amenazado, o que se cree amenazado, y que entonces tiene miedo, tiene tendencia a ver enemigos por todos lados: afuera, y aún más, dentro del espacio que quiere controlar” (Delumeau, 2002:17). Testimonios de los desplazados ponen este asunto en evidencia:

Le sentí mucho miedo a la violencia, porque en ese entonces mataban a la gente por cualquier cosa, por cualquier mala información o porque no daba vacuna,

¹⁶ La vacuna es un término propio del argot del conflicto con el que se nombra la presión que ejercen los grupos enfrentados contra propietarios, para que les den una cuota determinada, en dinero o en especie, periódicamente (ganado, por ejemplo). Una especie de “donativo obligado” y permanente, al que muchos se resisten y que a otros tanto les ha costado la vida.

entonces a mí me dio miedo y me tocó salir de allá. (EA7H) Pues yo me acuerdo que una noche bajaron por allí por la casa bajaban un pelao (sic), pues el pela' o iba gritando que no, que no, que iban sacándole las uñas y los ojos vivo, lo estaban torturando eso es lo que yo me acuerdo y yo escuché, tarde de la noche, cuando bajaban en el bote, que lo iban torturando al pelao, que porque supuestamente el pelao era policía aquí en Medellín y se fue a pasear al Chocó y no se quien lo sapió [delató] y ahí, y yo dije no yo me voy mejor de acá porque mejor dicho ... eso le da mucho miedo a uno, que lo confundan a uno, yo me vine. (EA1M)

Estos *miedos*, que se erigieron como espectros, empezaron a penetrar los espacios, las interacciones, los imaginarios, y configuraron realidades que era necesario atender. “Estaba yo en una finca cuando llegaron unos de un grupo armado y me dijeron que yo tenía que desocupar por que el patrón no daba vacuna” (EA6H). *El cuerpo* se convierte en el territorio en disputa entre los grupos armados y *los desplazados*, se trata de “salvar el pellejo” de la balas cruzadas con blancos móviles y de huir hacia otros mundos posibles. Si en *el cuerpo* se sintetiza la dialéctica naturaleza – cultura, en el la muerte se expresa la dialéctica entre pasión del espíritu y lógicas sociales. En Colombia, la guerra es la circunstancia social desplazadora y *el miedo* a la muerte que ésta produce conforma la motivación intrínseca que mueve al acto. La partida salvadora hacia nuevos horizontes vela otra faceta *del miedo: lo desconocido*

Lo desconocido, la opción de las tinieblas

Las pasiones pertenecen al complejo mundo interior y no son explicables siempre desde la racionalidad positivista; están allí, instaladas en los engramas más íntimos y, sin embargo, son las tramas sociales las que les proporcionan significado y funda nexos de sentido. La partida, el desalojo consustancial al peligro de muerte, encierra *el miedo a lo desconocido*. Las formas que aquí adquiere se enuncian como *el miedo* al lugar de arriba y a los nuevos *otros*. *Lo desconocido* se impone como una inevitabilidad, es un *miedo* por la otredad: sujeto u objeto.

Confundida, porque uno se confunde, no sabe como le va ir dejando todo, porque uno deja su casa, lo que tiene inclusive que ni volví por allá más, todo se quedo por allá perdido...Al principio a uno le da muy duro porque si es una cosa sorpresiva de tenerse uno que desplazar incómodamente para mí o para cualquier persona es muy, muy incomodo , porque muchas veces uno no sabe a donde va a llegar, cómo se va a organizar, cómo va a vivir la vida de ahí en adelante, si va a poder trabajar, si va a poder seguir estudiando los hijos como será que va a seguir de allí en adelante, ya con esa incomodidad sin casa, sin tener nada todo eso es muy incomodo, es muy duro. (EA17M)

Medellín, es una ciudad que se ofrece como opción importante, pero en ocasiones la imagen que se hace de ella pertenece más a un mundo imaginario que posible. Esta ciudad simboliza *lo desconocido* para *los desplazados*, es aquella que se sabe que existe, pero que no se vislumbra como opción personal, está allá, en la distancia, para verla, para saberla, pero no para vivirla. Por eso la salida hacia Medellín, es marchar hacia la preocupación por la sobrevivencia sin tener respuestas sobre lo que les depara el camino. *Lo desconocido* es aquí un pariente cercano de la incertidumbre, de la inseguridad, y ya lo dice Delemeau (1989) una

emoción tal vez mayor que el miedo es la inseguridad. *Lo desconocido* es lo incierto: “No saber...no saber qué le espera a uno, eso si que da miedo, es como dar un paso sin saber dónde vas a poner el pie, puede ser un abismo o puede ser una trampa...así como las minas quiebrapatas esas, uno se puede chocar o se puede caer...todo le puede pasar pero uno nunca piensa que es algo bueno, uno siempre cree que lo desconocido es lo peor pa’ uno, que es como la muerte”. (EA7H).

Pero lo desconocido en *los desplazados* está profundamente relacionado con el empleo, con la pregunta sobre el qué hacer y cómo ganarse la vida, tal vez esta cercanía entre *el miedo a lo desconocido* y del desempleo explique que este *miedo* esté más presente en las narrativas masculinas de los adultos, que en las de las mujeres y en los niños, porque como se verá, también está el juego su rol de género, su participación como hombre en la dinámica familiar vinculada a la *producción*. En las mujeres la decisión de huir del *miedo* es tan radical que pareciera no importarles hacia dónde se dirigen, sino de dónde huyen; como en el Manual de zoología fantástica, de Borges (1984), son como el pájaro que vuela hacia atrás porque no le interesa hacia dónde va sino de dónde viene. El afán de salvarse, más que ellas mismas, a su prole, opera como motor y convicción y ello también penetra la percepción *del miedo* en relación al género.

El miedo a la muerte, al otro y a lo desconocido, deviene en reacción. No es posible permanecer en un sitio que encierra peligro y te hace vulnerable a la muerte; es necesario huir y en la huida hay transformaciones del sujeto, de sus prácticas, de sus opciones y *del miedo* mismo.

4.4 Miedos cómplices: de la huida a la acción

“Para mí el miedo es una cosa que le nace a uno como evitando, le salva a uno la vida o tratando de salvarle a uno la vida, porque si yo me las tiro de valiente y digo, ‘ah! a mí no me da miedo, yo me voy a quedar aquí, a mí no me pasa nada y por valiente...’, es mejor uno sentir miedo y tratar de salvar la vida, para mí eso es el miedo, de ahí es donde depende el miedo a uno, de tratar de salvar su vida” (Abundio Perea. Macondo)

Los miedos cómplices o *la reacción*, significan aquellas afecciones que conducen no sólo a la huida, sino a soluciones, de facto, que permiten mitigar ese estado de *miedo*. No es que dejen de corresponder a la urdimbre pasional, es que, además, incitan acciones que desbordan la pulsión defensiva. Son *miedos* que se alían con el sujeto que lo padece y lo conducen a buscar salidas. *Otros miedos* entonces cobran una presencia apenas insinuada en el momento crítico del escape: el miedo al desempleo, ahora inminente, *el miedo a la pobreza* ahora evidente y *el miedo al desamparo*, ahora contundente.

Tomas de Aquino afirma que "como el movimiento del temor es de fuga, así implica el temor la huida del mal arduo posible, pues los males menores no infunden temor"¹⁷ (Tomás de Aquino, 1949, II: 19 a 11). Miedo y huida, al parecer, establecen una relación de estímulo – respuesta; respuesta que garantiza tanto la defensa como la protección ante la amenaza. Los testimonios de los desplazados nos han mostrado su temor a la muerte, otros tantos nos enseñan la concomitante réplica: “Pues uno el miedo es que le da ganas de huir lo más rápido posible, ¡pero ya, y ya es ya!” (EA1M) “Llegué a la casa, cogí dos mudas de ropa y arranque y me vine, hasta ahora me da miedo ir a Urabá, uno no debe nada pero cuando a uno lo vacunan y no da la vacuna lo matan”. (EA7H)

Aquí afloran los recursos intrínsecos, casi ignorados por el propio sujeto, pero la circunstancia existencial, los retos de la sobrevivencia y los umbrales del miedo, los conducen a explorar un potencial latente que los asiste.

La primera noche: el cuerpo y sus demandas

Un momento agudo del desplazamiento lo encarna la primera noche luego de la salida forzada; “eterno instante” que requiere de acciones inmediatas que permitan la continuidad de la sobrevivencia. No hay receso en ello, no hay treguas, el tiempo transcurre, las noches llegan y sueño, cansancio y hambre apremian, como constantes inevitables del diario transcurrir. En cualquier parada deben apearse del que fuera su transporte, en cualquier sitio deben descargar su ligero equipaje y, en cualquier esquina han de ubicarse para soportar el impacto de la llegada y empezar a asumir su nueva situación. Esta es una primera reacción que les demanda la vida y así lo hicieron los habitantes de Macondo:

Nosotros llegamos a la terminal, como quien dice como con pena ahí, y pasamos la noche, sin saber pa’ dónde agarrar... (EA6H) Pues no, nosotros llegamos aquí como de sorpresa, pues... ese mismo día que llegamos nos vinimos en un carrito que venía con revuelto, en ese momento pasó con revuelto, venía como pa’ la Minorista [Plaza de mercado de Medellín] lleno de revuelto, y entonces ahí nos trajeron (sic), y nos tocó amanecer, nos tocó acabar de amanecer ahí en la Mayoritaria [Plaza de Mercado del Valle del Aburrá], en ese mismo carro del revuelto hasta el otro día ya a las seis de la mañana que ya nos...ya llamamos de allá a la hermanita mía pa’ que fuera por que no teníamos ni pasaje con qué movenos (sic), pa’ que fueran a recogernos allá. No teníamos más dónde, y entonces, de allá nos venimos fue pues dizque al amparo de ella... (EA15M)

La terminal de transportes, de Medellín, así como sus Plazas de mercado: La Mayoritaria y La Minorista, se han convertido en refugios para *los desplazados*, algunos no sólo pasan la primera noche allí, sino que empiezan a habitarlas como albergue: “Paramos como un mes...no teníamos donde ubicarnos, bajamos y nos tocó quedarnos en la terminal como un mes por ahí...vendiendo confites, pidiendo...dormimos vulgarmente así en los andenes...” (EA20M)

La primera noche constituye un tránsito entre la pasión y la reacción. Resolver esta primera circunstancia los pone de cara a las contingencias venideras; *el cuerpo* y el nuevo estilo de vida que planea sobre *los desplazados* no dan chanza a la contemplación, demandan un accionar *cómplice*, del cual dependerá su continuidad. Por esto la *Primera noche* representa “el inicio del calvario” (EA19M) y así mismo, la prueba superada, la esperanza de que otro día es posible también.

Los desplazados aprenden a vivir el día a día y este también es un cambio importante en su relación e interpretación del mundo: el campo simboliza las raíces, lo enterrado, lo controlado y lo predecible; la experiencia de desterritorialización y de la lucha por el aquí y el ahora, los coloca de cara a la transitoriedad, la “la insoportable levedad del ser”¹⁸ (Kundera, 1992), todo lo contrario a su habitual raigambre; ingresan en la flotabilidad de la modernidad, pasan de lo duro a lo blando, lo pesado a lo ligero, todo ello sin que medie una voluntad o una adecuación es, sin más, el ingreso a otra dimensión sin reunir los atributos que ello requiere. Para *los desplazados* hay una doble tarea de subsistencia y restitución, volver a armar, con los pedazos rotos, un rompecabezas que ya nunca obedecerá al el modelo original, *el cuerpo* inicia su función antropológica: la participación en la adaptación.

Trabajar o desaparecer: el cuerpo aprendiz

Los desplazados tenían, en sus lugares de procedencia, nichos vitales contruidos y cultivados por años, por generaciones e incluso por sistemas hereditarios de sucesiones de tierras. Eran pues escenarios estables, que si bien no lograban subsumir los sueños de un mejoramiento, conformaban un patrimonio seguro y conocido. La salida de su tierra y el ingreso en nuevos contextos, tiene una consecuencia de facto: el desempleo, o más acertadamente, la carencia de trabajo. La diferencia radica en que muchos de *los desplazados* son campesinos, que se valían de su propia fuerza de *producción*. Puestos en la ciudad se ven abocados a la voluntad y/o capacidad de otro, el empleador.

El miedo al desempleo, es apenas lógico, en tanto el desplazamiento no es una idea preconcebida; por el contrario, se caracteriza por su irrupción súbita en una cotidianidad incorporada y por el ingreso en un una dinámica social que no los reconoce como fuerza laboral. De tal manera que el desempleo es un destino obligado, al que marchan forzosamente y, es tal vez, lo único seguro en medio de la incertidumbre. Así expresan esta condición:

Me duele por lo que yo trabajaba muy bien en Urabá ya eso pa´ que voy a decirle Urabá para mí era lo máximo era lo mejor en cuanto a lo económico, ahora siento nostalgia de haber dejado a Urabá y el trabajo que conocía. (EA18H) Uno se siente bastante, uno llega a un punto en que se siente triste porque uno trabajando allá, a través de los años llega a conseguir algo y comprar una casa y hacer su vida entonces y después a salirse, uno siente a veces nostalgia por eso: empezar por buscar trabajo (EA24H) El miedo es no tener trabajo, es no poder sostener una familia, eso me da miedo ahora. (EA26H).

¹⁸ Tomado del título “La insoportable levedad del ser”, de la novela de Milan Kundera (1992) Tusquets, México

De nuevo, son los hombres adultos de Macondo, los que insistieron en esta preocupación, pero aunque ello sean los que más lo hablen, ellas son las que están marcando las pautas en la búsqueda, consecución y conservación del empleo. Como he descrito en el capítulo V “*Escritos en el cuerpo*”, un efecto del desplazamiento y como una *reacción al miedo*, se ha experimentado un cambio en los roles de género.

Los desplazados intentan explicar su precariedad económica y con ello justificar algunas prácticas, que les producen vergüenza. Una de sus lamentaciones recurrentes toca con sus pérdidas materiales:

Eso fue de noche, nosotros no recogimos nada, eso quedó todo por allá perdido. Nosotros salimos apenas con lo que teníamos. (EA2M) Del desplazamiento lo que mas me molesta es haber perdido lo que yo tuve que dejar, que ahora me siento yo durmiendo en el suelo que a mí nunca me ha tocado, es lo que yo extraño (EA6H) La ropa, todo lo dejamos allá; no tenemos casi nada. (EA10M) Nos vinimos con la mera ropa. Y ya pues dejamos las cosas ahí... y aquí hasta en Medellín como llevo prácticamente 4 años, aquí tuve otro bebé. (EA22M)

Son los nuevos mendigos de la ciudad, que entran a competir con los ya existentes. *El cuerpo* es expuesto al duro cemento de las calles, y el miedo es realidad encarnada. Y como era de esperarse, la geografía receptora está agotada, no hay “cama pa’ tanta gente”¹⁹. El espacio físico mensurable es el mismo para un número cada vez mayor de pobladores, como se puede deducir de la indagación realizada por el Instituto de Estudios Políticos, de la Universidad de Antioquia, en la que ubicaron 57 asentamientos nuevos en Medellín en los últimos 4 años (Naranjo, 2004). Y los que ya la habitan observan con sospecha a quienes llegan intempestivamente y requieren asistencia.

La localidad receptora denota ambivalencia como paliativo a este *miedo*. *Los desplazados* se tienen que enfrentar a su nueva condición, es eso o morir de hambre, algo inconcebible en el campo. Se inicia entonces el proceso de nuevas conquistas: *el miedo al desempleo* los confronta con sus posibilidades efectivas de ganarse la vida. Para los pobres ciudadanos, *el desplazado* es un *otro* que viene a pelearles los exiguos recursos que les suministra la ciudad, la pelea es cada vez por menos, porque las ofertas son divididas en cada vez más pobres. *El desplazado* pasa de ser amenazado por otro, a ser el otro percibido como amenaza.

Como lo expresa el secretario de gobierno:

En la medida en que la ciudad es receptora, va sufriendo todos los coletazos especialmente en los crecimientos de la pobreza, el desplazado llega a sumar la estadística de pobreza de la ciudad, pero también al drama real de territorio, representan ese desafío de la necesidad de un progreso material y de una inclusión,

¹⁹ Esto coro, es tomado de la canción que justamente se titula “no hay cama pa’ tanta gente” y es interpretada por Celia Cruz con la orquesta “El gran combo de Puerto Rico”.

pero parte de la estrategia que tienen los desplazados al llegar a la ciudad es que se ubican en redes que ya tenían en sus zonas. (E01HAS) (Entrevistas Otros. Medellín, 2004)

El deterioro económico asociado a la migración forzada remite, entre los receptores, a una suerte de “disputa entre pobres”: de un lado los locales y del otro *los desplazados*, lo cual trae de suyo la rebatía por los recursos y los suministros del Estado. Así también lo expresa un líder de una ONG de Medellín:

Entre los mismos desplazados se establecen categorías: los desplazados que son de aquí, de Antioquia, miran a los desplazados de otras ciudades como “estos porque vienen a quitarnos opciones de satisfactores”, pero hay quienes se sienten mirados y uno lo visualiza también como si fueran delincuentes, como si fueran partícipes de los grupos armados, como si fueran los competidores en la búsqueda de la satisfacción de las necesidades, cierto, hay quienes los miran como los pobrecitos que hay que darles la limosna, básicamente son como esas las miradas que uno alcanza, y hay quien visualiza al desplazado como al “chicharrón” de la ciudad. (E03HEC)

No tener trabajo, ser desempleado, es una nueva categoría social a la que *el desplazado* debe ajustarse y ello implica adaptaciones y adopciones de nuevas maneras de subsistencia que le ofrece la ciudad. Ya no hay, supuestamente, “juegos de tiro al blanco” que te espían en las noches cerradas de los territorios en disputa; ahora corresponde disputar la sobrevivencia.

En el caso de *los negros* procedentes de Urabá, los territorios habían sido conquistados, domesticados y enriquecidos en razón de sus saberes ancestrales, africanos, asimilados y explotados como prácticas corporales: labrar la tierra, criar animales, excavar las minas y dominar los ríos: bogas y pescadores. Abandonar sus espacios ha significado perder no sólo su habitación, sino su hábitat, lo que arrastra consigo su heredad laboral: su saber práctico incorporado y aplicado en la subsistencia.

No, digamos donde estábamos, allá en la Soga, por allá de Mutatá para adentro, uno allá tenía pues marranos, gallinas todo eso, y teníamos sembrado plátano, yuca, todo eso, entonces uno trabajaba y no tenía que comprar eso en el pueblo porque uno tenía todo eso sembrado, entonces por allá uno vivía más suave en ese sentido, la vida era más suave allí, no sé hasta cuanto tiempo uno podía haber vivido allá, pero.. acá uno.. llegamos a un punto que tuvimos que venirnos de allá, entonces ya llega uno acá a comprar de todo, entonces por eso ya siente un poquito que se incomoda uno, por que uno estaba allá y tenía todo eso, entonces si me entiende... (EA21H) Yo trabajaba en el monte, que le dicen, rociar la caña hacer la panela y hacer una bebida que le dicen el “biche”, también eso es lo que hacía: se muele la caña se tapa en un tanque grande, echan el guarapo y lo dejan como 15 días ahí después lo echa otra vez a otro tanque y ya, uno le mete candela y va saliendo un líquido que parece el aguardiente pero no es aguardiente, allá le dicen el “biche”. A mi me gusta más bien trabajar y tener plata, pero ellos si me gustaría que estudiaran. (EA1M)

En lo referido a *la producción*, la comunidad de Macondo está inserta fundamentalmente en cuatro áreas: la construcción, en el rol de albañiles, los oficios domésticos, en el rol de sirvientes, en ventas, como vendedores ambulantes, y en lo que denominan recorrido, que no es otra cosa que salir a pedir limosnas por rutas establecidas y el rol no es otro que el de mendigos. Estos roles son, efectivamente, puertas de emergencia que les permiten no morir de hambre. Es *la complicidad*, ante un *miedo* que se les impone inevitablemente.

Estas formas de vincularse al escenario de *la producción*, sitúa al cuerpo en el punto de cruce entre lo rural y lo urbano: las labores del campo están determinadas por el campo mismo, esta manera de generar el sustento es prácticamente se aprende en el día a día del proceso de desarrollo y crecimiento de cada individuo. La ciudad, por su parte, no ofrece alternativas para el ejercicio de ese hacer tradicional, apreciado como la más valiosa posesión del sujeto y les impone nuevas experiencias, emprender un camino de modificación de las habilidades motrices y someter *el cuerpo* a cargas, si no mayores, sí diferentes a las que conocía y la *motricidad* es el único garante para soportarlas.

En construcción, es muy berraco porque uno a eso no está acostumbrado, uno sí hacia fuerza y trabajaba duro, pero esto es otra cosa, es cambiar tierra por cemento. A la final uno en cualquier parte trabaja, donde haya trabajo pues. (EA4H) Si seño, trabajo pidiendo ropa, me canso mucho porque uno tiene que anda (sic) pa' riba y pa' bajo y al final del día uno no tiene...hay veces que sí, que da, pero hay veces que uno está cansado, asoliao (sic) y no tiene nada. (EA2M)

Al parecer, para los macondianos, lejos está ese “nuevo mundo feliz” de Ulrich Beck (1999), en el que se transita de una sociedad del trabajo a una sociedad del riesgo; por su puesto que hay cambio, pero aquí se pasa de una sociedad de riesgo a una de riesgo y trabajo, mucho trabajo porque, sin una *reacción* desde la *producción*, los *desplazados* están condenados a desaparecer. *El miedo* al hambre, a su realidad de expósitos sociales contemporáneos, deviene en prácticas labores espontáneas, emergentes, indispensables y para algunos de ellos indignas. *El desplazado* inicia así la incorporación en la estructura social desde un nuevo rol productivo, que como se verá en el *paisaje étnico*, deviene en una tipificación que los *otros* les otorgan.

Roles alterados: un miedo más

Pero el desempleo masculino consecuente al desplazamiento, no se queda sólo en la improvisación de fuentes de ingresos y en la exploración *motriz* en función de las tareas que se asumen para no ceder ante las amenaza de hambre. Genera, por lo demás, un *miedo* adicional al temeroso lastre que traen consigo: tienen *miedo a lo nuevo*, y a no tener la capacidad física para las nuevas demandas y no poder articularse al sistema laboral de la ciudad. *Miedo* a no poder hacer lo que saben hacer y que les ha otorgado un lugar en la lógica de la *producción* y una jerarquía en la familia y, por lo demás se sienten agredidos moralmente, con la ofertas laborales, la dignidad de las labores del campo parece estar en juego con las propuestas de la ciudad.

Y a mí me da pena pedir, como salir a pedir a mí me da pena porque sabe que le dice la gente a uno, que uno estas muy joven y que uno tiene ánimos de trabajar

pero al no haber empleo que hace uno (EA6H) No tengo donde vivir, no he conseguido un rancho todavía donde... y el proyecto que tenía de conseguir tampoco lo he conseguido. Cuestiones de parte económica, así..., ya le toca a uno... Entonces es un temor a toda hora, porque de todas maneras, pues, la mujer cuando no tiene su hogar se cabrea. Que tenga que andar con la ropa pa'riba y pa' bajo se le enoja a uno. Por eso es que yo me siento mal por esa parte. Y por eso es que a veces discutimos porque ella se me enoja. Yo busco, pero no puedo. Entonces ella tiene que resignarse. (EA11H)

Y las mujeres, por su parte, han encontrado en las dificultades de los hombres para vincularse a la *producción*, un argumento efectivo para romper el modelo tradicional de en la estructura familiar. Son ellas las que más opciones de empleo tienen pues los oficios caseros no son privativos del campo, su “especialización” en las labores del hogar y su condición de *desplazadas* las hacen un foco de interés para las mujeres amas de casa de Medellín, que requieren ayuda a bajo costo. *Las negras*, por su parte, llegan a la ciudad y rápidamente pierden su vergüenza ante su condición de *desplazadas* y asumen su rol de mendigas. En ello no ven una labor indigna, como sí lo ven los hombres, sino un recurso de sobrevivencia y de protección a su familia. Algunos testimonios:

Hace ya un año, desde que yo llegué aquí, que fue mi lucha. Cuando llegué pues por esos días nada, no hicimos nada, porque nosotros llegábamos donde una tía y el trabajaba ahí, y un señor le consiguió trabajo y el empezaba a trabajar y nos daba la comida, entonces yo me dedicaba apenas a mis hijos, y a organizar la casa y ya cuando ya el se fue para la calle, me tocó salir, recoger mis cuatro niños y pedir para darles de comer, porque usted sabe que uno no se puede dejar morir de hambre. (EA2M) La alimentación también es superdistinta porque nosotras en el campo teníamos la alimentación pareja, el desayuno, el almuerzo y la comida, y así hay veces que golosinas comíamos, porque el mercaba parejo y si no mercaba, pues ahí en el campo se cultiva mucho la fruta, en cambio acá, desde que no sea con plata, es maluca la alimentación acá, porque como él no tiene trabajo, a mí me toca salir a pedir, yo me voy pido y me colaboran. (EA20M)

Por esto *las reacciones* ante la realidad del trabajo presentan perspectiva de género: ellos temen perder su masculinidad toda vez que ha estado asentada en los roles laborales y familiares; ellas temen perder a sus hijos, morir de hambre o padecer enfermedades. Algunos de ellos tienen deseos de retornar a su lugar de origen pues esperan encontrar allí lo que le ha dado sentido a su existencia, ellas no quieren regresar porque siguen existiendo los mismos peligros y, porque no desean desaprender lo que han aprendido en la nueva vida citadina. En el *paisaje étnico*, he tratado, en la perspectiva de la *identidad*, este cambio de roles de género.

El retorno a la manada

“Y no quedo nadie. Todo el mundo se fue por sus lados, iban por los familiares.” (Felicita Manyoma. Macondo)

La marginalidad, es una característica *sine qua non* del desplazamiento. De entrada, el desplazamiento en un mecanismo de negación - eliminación de la población civil en los de sus geografías dominadas: se los excluye *del conflicto* espantándolos con la muerte, esto es, *el miedo* como estrategia de vaciamiento territorial, que encierra la paradoja de situarlos en la mira, para lograr su invisibilización; paradójicamente también, *los negros* son el blanco la guerra en Urabá.

Esta circunstancia coloca sobre la mesa al desamparo que viven los pobladores del Pacífico colombiano: *el desamparo estatal*, ya histórico, el mismo que permite el desalojo y *el desamparo cultural y social*, al que se ven abocados al salir del contexto y frente al cual pueden ofrecer alguna forma de *resistencia*.

Los habitantes de Macondo, como “una constante existencial” expresan su tristeza y nostalgia por la separación de su familia y de sus amigos. Lamentan las pérdidas materiales, aunque la asumen como un hecho irreversible, empero, las pérdidas afectivas conforman su abanico de añoranzas y su mapa *del miedo*: de un lado por sentirse solos, sin ese soporte emocional y, de otro, por no poder acompañar a sus seres queridos en las vicisitudes cotidianas; por dejar, ellos mismos, de ser apoyo.

Pues a uno siempre le da nostalgia porque pues uno por allá tiene sus conocidos, sus amigos, y a mi me ha gustado mucho el trabajo del campo... (...)Pues mucha tristeza, dejar las cosas y varios compañeros allá, que desde pequeños nos criamos ya; eso es lo que sentí tristeza. (EA22M) Prácticamente pues me duele mucho. Porque allá mi mamá por allá botada y el hermano. Pues pienso mucho también que le van a hacer daño a ellos. (EA11H)

Esto genera una *reacción* de búsqueda de grupos solidarios que les mitiguen esa sensación de abandono y de soledad. *Los desplazados*, frecuentemente llegan donde familiares y amigos que los reciben, pero con el paso de los días estas relaciones tienden a sufrir las tensiones propias de una convivencia forzada y, en ocasiones, masiva, dados los volúmenes de las familias campesinas. *El desplazado* se siente incómodo e incomoda y busca establecer un espacio íntimo para su familia. Se inicia así otra odisea, la búsqueda de un sitio donde instalarse.

En el caso de las comunidades *negras* colombianas, estas situaciones se viven de manera particular. La familia, es para *los negros* afrocolombianos, su referente cultural, su patrimonio emocional y su mecanismo de protección. A su vez el concepto de familia en *los negros* del Pacífico, no está necesariamente ligado a los lazos de consanguinidad; está más fuertemente relacionada con la piel, con las prácticas culturales y las expresiones solidarias, en este sentido, es familia aquella persona *negra*, que comparte sus orígenes africanos, sus interpretaciones del mundo, sus aventuras, sus meergencias y que se brinda como apoyo. “Mi gente” es la manera verbal que encierra estos significados. La familia *negra* en Colombia, una

vez más, constituye un mecanismo de protección frente a un medio agresor que los desterritorializa, recupera su función en tiempos de esclavismo. Muy bellamente lo ilustra en antropólogo Mario Diego Romero

La familia extendida era más que un proceso de encuentros y realizaciones de parentesco. También a través de ella se pudieron fraguar procesos libertarios que permitieron autonomía a los integrantes de las comunidades, autonomía que se expresaba en la formación de poblados libres, en el manejo relativamente autónomo de los espacios, y en el ejercicio de la cultura, uniones entre hombres esclavos y mujeres libres eran un buen recurso para filtrar la libertad, puesto que los hijos de mujer libre nacían libres. (Romero, 1998: 121)

Cuando *los negros* de Urabá, llegan a Medellín, se buscan entre sí, se convocan y se admiten a la manera de secta que se reconoce por códigos indescifrables para el no iniciado.

Nosotros sabíamos que acá en Medellín habían conocidos también del Chocó, entonces uno llega donde unos vecinos unos días y le dan albergue y así...si que sabíamos que habían conocidos del Chocó también entonces ya uno llegó aquí a Medellín buscando...horizontes..y algunos conocidos donde pueda uno llegar los primeros días y así. (EA21H) Ellos [los negros] se juntan mucho cuando vienen del mismo territorio que ya son conocidos, digamos una persona que sea de Quibdó y llega aquí y se encuentran 5 ó 10 quibdoseños, ellos son alegres, ellos son felices, ellos rumbean, ellos dialogan el uno, se invita con el otro porque son conocidos (EO12MCM)

Con Bauman intento una explicación: *“Para la gente insegura, perpleja, confusa y aterrada por la inestabilidad y la contingencia del mundo que habitan, la “comunidad” se convierte en alternativa tentadora. Es un dulce sueño, una visión celestial: de tranquilidad, de seguridad física y de paz espiritual...”* (Bauman, 2005: 133) Aquí *el cuerpo* cumple con una función vinculante, de un lado porque es un medio de comunicación y, de otro, porque favorece acercamientos, con un acento racial, pero básicamente, cohesionadores del grupo puesto el peligro, como es el caso de *los desplazados negros macondianos*, ya en su entorno, estos nexos se expresan en prácticas corporales: *estéticas, laborales, sexuales, motrices, profilácticas.*

4.5 Miedos Nuevos: el cuerpo entre el riesgo y la esperanza

Con *nuevos miedos*, hago referencia a aquellos asuntos que tienen mayor arraigo en la vida ciudadana, no separados de los anteriores, pero sí revestidos, reeditados, renombrados. Es la manera como la ciudad se inscribe en *los cuerpos* con el cincel *del miedo*. En este acápite haré referencia *al miedo* a la dinámica económica y a la “perdición”: vicio, prostitución y juerga.

La huida, como *reacción al miedo*, ha significado una manera de comprender e interpretar los riesgos, la ciudad se ha ofrecido como una guarida para mitigar y conjurar a los fantasmas *del conflicto armado*. Medellín se erige como seducción y rechazo, justamente en nexo con la alusión a Colombia: entre lo bello y lo ominoso. Es la fuente de esperanzas, la idealidad del progreso y el sueño de un futuro mejor.

El precio de las vicisitudes del cuerpo

Y, sin embargo, el panorama al que arriban es otro, es necesario reconfigurar su mundo en razón de la sobrevivencia y ello no sólo acarrea lo antes dicho: modificaciones en el orden de las habilidades aprendidas, sino relación con el sistema de intercambios: de un modelo económico básico, basado en una especie de “granjas de autosuficiencia”, e incluso en el trueque, han llegado sin ninguna adecuación, a un sistema económico pautado el flujo monetario. La población de Macondo es reiterativa en señalar la mediación del dinero que demanda la vida citadina, donde todo tiene un precio “contante y sonante”

No, pues, uno de todas maneras le va muy mal, por que uno está enseñado en el campo pues a tener su revuelto, su... lo que uno necesite, su leche y todo en el campo, nosotros nunca estábamos enseñados, pues, como a la ciudad, pero... de todas maneras, muy duro, sí... uno acostumbra como a por aquí que todo tiene que ser comprado (sic)... una mata de cebolla, necesita uno una hoja de cebolla tiene que salir a comprarla (sic), pues como yo estoy enseñada al campo, vea, yo siembro mis matas de cebolla en cualquier barranquita. (EA15M) Lo que pasa es que en el Chocó, la cosa es mas diferente porque por allá no se paga ni agua, ni energía, nada de eso y por aquí uno supuestamente cada paso que da le toca pagarlo aquí se paga todo ¿si me entiendes? De todas maneras allá, lo que pasa es que la plata para hacerla es muy dura porque hasta que no salga del arroz, del maíz, la agricultura pues, la plata es muy poquita lo que se ve, en cambio por aquí, la plata es mas constante, si me entiendes? Pero se gasta más también. (EA5H)

Pagar servicios públicos (acueducto, alcantarillado, energía, teléfono) es una novedad para los desplazados de Urabá, cobrar el agua es algo insólito pero inevitable en la ciudad y es algo con lo que hay que enfrentarse día a día. Aquí el enemigo ya no está representado por los grupos armados, ahora se ha investido de empleado de las Empresas Públicas de Medellín que portan la orden de “cortar los servicios” cuando no se cumplen los pagos. He ahí una paradoja de la ciudad: genera nuevas comodidades (teléfono, acueducto, etc.), y a su vez, hace de ellas el fantasma del miedo.

Pues me siento a veces aburrída, porque a veces, por ejemplo que ha que le llegó la cuenta de los servicios, por ejemplo que usted no tenga con qué pagar o que si no le mochan los servicios, como le parece que le cortan a uno hasta el agua, eso es un aburrimiento que usted tenga que tizar las ollitas en el fogón, todo eso se aburre uno, en cambio usted por allá no, usted no le toca pagar energía. (...) Pues aquí, lo único que me molesta a mi aquí es la, como le dije los servicios, que a veces vienen tan caros, que uno no tiene la forma de cómo pagarlos y que le

mochan los servicios y a uno eso se le hace raro porque por que allá hay agua por todas partes, eso no se cobra eso no se debe cobrar. (EA2M)

El miedo frente a los costos en dinero que representa la ciudad, se concreta, tanto en el pago de agua, en el pago de la comida y el pago de arriendo. Asuntos que son fundamentales en la preservación de la existencia. No hay que ser *desplazado* para sentir *miedo* ante la opción de exponer al cuerpo al hambre, a la sed y a la intemperie.

En lo referido a los costos de la ciudad, reaparece la vivienda como una angustia adicional. Para un escucha desprevenido, los habitantes de Macondo parecerían estar obsesionados con la vivienda; en todas, absolutamente en todas las entrevistas, como en las notas al margen consignadas en la encuestas del censo, la vivienda se impone como una necesidad, el arriendo como un lamento, y construir y como sueño.

Ya está dicho, las viviendas en Macondo acarrear *miedo*, no es para menos pues representan a la espada de Damocles que *amenaza la corporeidad* de los *desplazados*; si ha esto se le adiciona tener que pagar arriendo, ya *el miedo* es otro. La noción de pagar renta, pagar por habitar este tipo de espacio, pagar por el agua, pagar por la comida, choca con su particular manera de articularse con la vida. En breve: pagar por vivir es un tópico emergente en *el paisaje del miedo* de los *desplazados* y es una manera evidente y cruda de la ciudad inscribirse en el sujeto.

La ciudad, una exposición del cuerpo joven

Para los niños y los jóvenes *desplazados*, Medellín prefigura un abanico de expectativas: es la oportunidad de alcanzar escenarios académicos y profesionales que dignifiquen la existencia, la opción de la diversión, de la comodidad, del disfrute de los alcances tecnológicos, de ampliar el horizonte y de articulación a una sociedad agitada, que los mantiene en competencia. Estos imaginarios se elevan como señuelo para proponer a la ciudad como una alternativa posible ante la contundencia del éxodo, se idealiza como un sistema de protección al cual acudir en caso de emergencia.

Empero, para los *desplazados*, aflora otra cara. En la lucha por la subsistencia interviene una nueva característica del perfil social que matiza las relaciones emergentes: si la oferta laboral tiene ajustes en razón del género, también los tiene ahora en función de los grupos etéreos; la ciudad no se brinda igual para los jóvenes y para los adultos.

En el campo, los niños se articulan, paulatinamente, a las labores agrícolas, trabajar no les resulta extraño, pues siempre lo han hecho como parte de su formación, está integrado a sus procesos de socialización y ello hace sutil la línea que separa al juego del laboreo y a las costumbres domésticas de las prácticas productivas. Al llegar a la ciudad ocurren varios impactos: la ciudad los encandila con las luces del progreso, pero los empaña con las opciones, para ellos, limitadas. La coordinadora de “Bazares Bolívar” que es un lugar donde han reunido a los vendedores ambulantes, dice del empleo de los jóvenes: “Se empieza a sobrevivir, unos viven de la mendicidad, se van a las plazas de mercado, otros van a los barrios, y otros se paran en un semáforo a vender agua, otros se paran a vender confites,

cigarrillos, eso hace más que todo los sardinos [jóvenes]” (EO12MCM)) El trabajo aquí les enseña su otra faceta: ya no es parte integral de su desarrollo y de su articulación social, es ahora una lucha diaria y en las que el cuerpo es expuesto, como la única herramienta adaptable a la realidad citadina.

Con la reciente reactivación de la economía se ha reavivado, un poco, la construcción, y la mano de obra preferida es la de los jóvenes, toda vez que son vistos con más disposición de “aprendices” que los adultos. Este empleo los obliga a trabajar lejos de la vigilancia paterna, a recibir dinero en efectivo y acceder a otros escenarios; lo cual podría ser concebido como oportunidad para los jóvenes y no obstante, es experimentado por los macondianos como *miedo* frente a los riesgos citadinos, son condiciones juzgadas como inconvenientes para los chicos: el licor y las drogas parecen sesgar la mirada de los adultos sobre el empleo de los jóvenes. Esta preocupación la expresó el líder comunitario desde el primer encuentro: “Yo prefiero que trabaje con niños que están muy desatendidos, se la pasan por ahí sin nada que hacer y hay mucha tentación, (...)...porque les pasa como a los grandecitos que se reactivó la construcción se fueron pa’l centro y ya se dejaron atrapar por los vicios, por la rumba...ya no volvieron por aquí, se pierden, es que desde que agarren pesitos...” (Diario de Campo. Día 4, Macondo, 2004)

Esta preocupación es compartida por otros adultos macondianos, quienes aunque prefieren la ciudad por las opciones de estudio, ante la amenaza de los vicios, no dejan de sopesar la idea del retorno:

A mí me gustaría el campo, ir a terminar de sacar los niños adelante, porque eso por aquí eso es muy complicado, si ellos son sanitos de pronto las amistades, los amigos dañan los niños o las niñas, pues, los aconsejan “vea, haga esto, coja vicios, o tal cosa”. En el campo se levantan como más sosegados o más trabajadores los niños que aquí. Vea, el niño mío ahora las vacaciones de diciembre se fue pa’l campo a coger café pa’ pagase su matrícula, y pa’ comprase su ropa, por que, el cuando sale a vacaciones pega pa’l campo a desherbar con azadón o a coger café, lo que le resulte. (EA15M) (Entrevistas Adultos. Macondo, 2004)

En el caso de las niñas y las jóvenes, *el miedo* está situado en la prostitución en tanto ofrecer *el cuerpo* es una probabilidad, a cambio de los mínimos recursos para no morir de hambre. Esta circunstancia se percibe en las calles de la ciudad, en los semáforos y en las múltiples campañas que se hacen para combatir esta forma de maltrato infantil. Los adultos de Macondo manifiestan su temor por las mujeres y las niñas también lo expresan:

No volví a conseguir amigos por que ya tengo mucha experiencia, que como me pasó con él ya me puede pasar con otro, entonces, por ejemplo, yo tengo una niña de trece años, ya esta muy grande, entonces yo le tengo que mostrar un ejemplo a ella que ella mas tarde sea una jovencita que sea recogida, que no sea abandonada por ahí y que si ella va a hacer alguna cosa que no sea por que me vio a mi, que no que yo hice tal cosa, porque yo vi a mi mamá, no entonces uno tiene que darle un ejemplo muy bueno a los hijos. (EA2M)

Drogadicción y prostitución son entendidas como una de las secuelas obligadas del desplazamiento y el subsecuente empobrecimiento, en *la población negra* no parece ser una tendencia explícita. En el sinnúmero de quejas y cambios que enuncian, no aparece la práctica ni del consumo de drogas ni de la prostitución. Cuando censamos a la comunidad, cuando entrevistamos a los adultos, cuando entrevistamos a los niños y cuando entrevistamos a los otros “que observan”, no apareció este “estilo de vida” en *las negritudes* macondianas, ni en chicos ni en grandes. Probablemente exista, pero no es una evidencia que emerja en ninguna de las formas de acercamiento a la población, aunque sí aparecen como *miedos* latentes. “Nosotros antes íbamos al charco, pero ya no, eso allá es muy peligroso también, esa agua es muy sucia, allá también mataron muchas personas, entonces no nos gusta ir más pa’ allá. Y hemos visto mucho vicioso por allá y eso me da miedo” (ENÑ18M)

Los negros no dudan en juzgar a quienes consumen vicio y en denunciar la cercanía de la amenaza, e incluso, al referirse así mismos expresan: “Usted sabe que el moreno es muy malo para esa vaina, pa’l vicio (...) A mí no me gusta estar con esa gente [los vecinos de otra comunidad] porque esa gente tira mucho vicio, mucha droga, de todo” (EA14H)

En el caso de la *no* prostitución, en *los negros* macondianos, podría insinuar algunas razones, sólo como una suerte de aventura interpretativa: una, que los paisas “las prefieren rubias”, esto toca con el racismo y las preferencias en razón de la apariencia *estética*. Si bien en Medellín hay una aceptación explícita de las negritudes y su belleza goza de reconocimiento, también circulan contra – atributos que las vetan para cruces de un orden sexual, entre ellos, el mal olor que por naturaleza cargan, simboliza un gran repelente para lo paisas. Dos: que *las negras* están más situadas, desde las representaciones sociales de los oficios, en lo doméstico y tres, que *los negros* cuentan con una información genético – cultural que los hace sensuales, expresivos y abiertos y, por lo demás, conservan cierto pudor de cara a la genitalidad. En las entrevistas, no tenían ningún problema en referir sus experiencias en el terreno sexual, ante las preguntas no expresaban ninguna incomodidad para hablar de ello, pero, en esas conversaciones emergían los preceptos morales en función de sus prácticas.

Pues sí por que a veces a uno le da hasta miedo por que... yo soy así, que... a mí no me gusta que los niños pues... o que los niños... vean el tiempo que... ya los niños... tiene 14 años y el niño a mí nunca me comenta o ellos se ven comentarios que “mamá, que tal cosa” o por ahí con groserías o con malas palabras así como muchos niños que desde pequeñitos le dicen cosas feas a la mamá dizque “mamá, tal y tal cosa”, ¡oiga!. Los mismos niños, unos corocitos, pero eso se ve más en los negritos... ¡Oiga!... si no se puede hacer nada pues no se puede hacer nada, pero a mí me da miedo, de los niños es que me da miedo... ¡Oiga!... tiene que ser uno, tiene que tener mucha discreción, pues, y sí, mucho cuidao y todo, por que... hoy en día está la vida muy peligrosa con esos pelaos tan avispaos y tan entelentes hoy e día. Entonces el pensao que tiene el esposo mío ahora que está trabajando en esa construcción, ahora que le den la liquidación tiene ganas de comprar un viaje de madera pa organizar este rancho, pa separar como las piecitas y pa’ cuadrarlo hace falta es madera. (EA15M)

El miedo generado por posibilidad de la drogadicción y la prostitución, parece asociado a una representación moral que se tiene de la ciudad y en particular de la ciudad de Medellín, estigmatizada por el narcotráfico, la violencia y la liberalidad. Paradójicamente, esta prevención en torno a las amenazas y riesgos que depara la ciudad, es la misma que tienen algunos medellinenses de *los desplazados* a quienes se les endilga el deterioro de la calidad de vida y de la seguridad. Este asunto, que tiene que ver con la percepción de la comunidad receptora, configura *el paisaje étnico*, capítulo V, de este informe.

Otros aires rondan el miedo a la juerga, entendida como el consumo de licor y el “frecuentar” mujeres; prácticas que devienen en miedo. Las mujeres tienen una queja constante, de un lado sus maridos beben mucho y, de otro, descubrieron la seducción femenina en la ciudad. Pero el marido mío toma mucho, le gusta mucho el trago y así no se puede. (...) Él toma mucho... allá y acá. (...) Yo le doy consejo a él, y él cuándo no estaba tomao (sic) él si me escucha, pero ya después que esta tomao... nos ponemos a pelear. Y ahí si se mete con mujeres (EA12M)

La vida en el campo transcurría de tal manera que las opciones de diversión y disfrute no estaban lejos de su nicho familiar. La rumba ha sido habitual, pero entre los mismos y con las mismas; al llegar a la ciudad descubrieron el encanto de las ofertas múltiples para la diversión. Las familias macondianas han experimentado un remezón ante la “dispersión” que porta la ciudad, en este sentido entre unas y otra ha habido un desencuentro porque el ritmo, público, ciudadano ha penetrado el ritmo íntimo, el mundo privado, y lo ha trastocado. *Este miedo*, es un miedo a un nuevo orden, que tiene un aspecto desordenado y amenazante, es el miedo hobbsiano (1989) una vez más, al caos, a la incertidumbre.

De tal manera, que entre el cruce de miradas: *desplazados – receptores*, hay una reciprocidad marcada por *el miedo*, cada uno le teme al otro, por considerarlo una amenaza a su integridad. Lo que se observa aquí, en doble vía, es *el miedo*, en este caso, *al desconocido*.

El pudor, una mediación entre las prácticas y el hacinamiento

Nuevos miedos rondan pues *las prácticas sexuales* en Macondo. El primero tiene que ver con las condiciones de hacinamiento en que viven que podrías favorecer la promiscuidad y los cruces sexuales prohibidos. “Si, me tocó cambiar de pareja... pero ella nunca ha dicho que no va a volver más conmigo, pero yo al no estar allá, pues no estamos tampoco” (EA7H)

Si, nosotros vivíamos muy bien, nosotros no peleábamos, nosotros no teníamos problemas para nada, éramos una pareja que nos entendíamos y una cuñada lo llevó para allá para la casa de ella y estaba esa señora viviendo ahí y ese día mismo se fueron a vivir juntos ya, y ya ella nos volteó la espalda a nosotros ya a mi me cogió odio, ya me odiaba, me decía malas palabras me trataba muy feo, entonces ya yo le dije a él que se fuera (EA2M) La relación de pareja cambio a partir del desplazamiento, empeoro...sigue peor, ¡Ja! como hay tantas desocupadas. Hay muchas peladas que le siguen a mi marido y hemos tenido problemas por... por otras muchachas del mismo asentamiento... otras muchachas y por... y por el trago. (EA12M)

Sin embargo, esta característica habitacional ha significado una limitación en el ejercicio de *la sexualidad* entre las parejas establecidas, toda vez que se cuidan de ser observadas, escuchadas o imitadas por sus hijos, familiares y vecinos. Esta limitación, fomenta *el miedo* femenino al abandono de su marido por falta de atención conyugal, lo que, al decir de ellas, los lleva a buscar “mujeres de la calle”. Igualmente, el hacinamiento favorece la proximidad con mujeres diferentes a la esposa y lo cual promueve la infidelidad y hasta la separación. “Un poquito difícil estar con él [tener sexo] cuando uno ya tiene niños; esto es solo un salón. No hay divisiones de nada. Sólo para cuando los niños se los llevan a pasear.” (EA22M) Uno si se siente incomodo para estar con la otra persona, porque uno no sabe si el pelao esta dormido, esta despierto, que los pelaos de hoy en día son muy diablos (ja,ja) (EA1M)

El cogió una, esa costeña grandota que está por ahí, la que usted saludó... desde ahí cambió mi situación, desde ahí él ya se consiguió mujer, esa mujer lo enyerbó todo. Desde ahí cambió toda mi situación. Él se fue a vivir con ella, decidió irse a vivir con ella. Ellos viven ahí y yo vivo allí arriba... Pues yo al principio, yo peleaba mucho con ella doctora, pero de ver que mas nunca... él le ha dado mas a ella que a mi, las cosas mas le ha dado a ella que a mi, entonces yo ya me decidí dejarlo quieto, ya yo no le pongo problema para nada, que el viva con su mujer y yo vivo con mis hijos. (EA2M)

El miedo frente a la sexualidad, ejercida por fuera de la unión marital, lo expresan muchas mujeres macondianas y ningún hombre. Y encuentro en esta manifestación la pervivencia de un patrón de pareja tradicional (arquetípico) donde la fidelidad masculina es la que está en prueba y, por el contrario, la femenina está garantizada. Esto explica que sean ellas las que deben temer el abandono. Por su parte los niños (los hombres niños) insisten en que su mujer ideal debe ser aquella que no permita intrusiones de los hombres; como si de preparar un terreno se tratara. La ciudad exagera esta construcción paradigmática de la pareja, toda vez que permite que el hombre saque “sus tendencia libidinosas” contenidas y las mujeres deben reconocerles esa condición y temer por esa otra mujer asequible. El *miedo* regula *los cuerpos sexuados* en alianza con los dispositivos de poder que moldean el mundo social, es una coalición *biopolítica*, que como se verá penetra, incluso, con la reproducción.

La motricidad: una protección ante un espacio amenazante

Los asentamientos que se han venido construyendo en la ciudad de Medellín, están situados en la periferia. Macondo, como ya lo narré, está en la comuna Centro – oriental de la ciudad, sus construcciones son inseguras y reposan sobre terrenos también inciertos; las casas, o mejor, los tugurios que fungen como casas, se trepan uno sobre otro y van conquistando las laderas, siempre empinadas y cada vez de más difícil acceso. Pero las condiciones topográficas implican otros riesgos cotidianos: un deslizamiento mientras se desciende de la cima, falta de fuerza y vitalidad para ascender los empinados tramos que conducen a las viviendas, las posibles caídas de grandes y chicos por los despeñaderos, los espacios habilitados para la recreación que están rodeados de caños, desfiladeros y pantano. Así lo puede observar en una visita a Macondo

Caminé un tramo del lugar, subí unos cuantos metros para ver “la escolita” en construcción y me dolieron las rodillas, los niños por su parte subían y bajaban continuamente, al igual que las mujeres con sus baldes llenos de ropa para colgar en el tendedero dispuesto en el parque, me sentí muy floja. Más adelante encontré un grupo de niñas, bastante pequeñas, todas negras, muy peinaditas y bien puestas, jugando en a la “maestra”: en una esquina de una casita, que da a un volado, estaban organizadas, una piedra enterrada en el piso hacía las veces de escritorio, las tablas de “una pared” de la casa hacía las veces de tablero... alcancé a escuchar que una decía con una voz de bebé “profesora, profesora” y la otra más bebé aún decía “qué”...allí había un peligro, cualquier paso en falso, cualquier cálculo de movimiento mal hecho significaba un accidente: el sitio del juego era más de riesgo que de lúdica. (Diario de Campo. Día 3, Macondo, 2004)

En este diario transcurrir el cuerpo se somete a arduos esfuerzo que constituyen un reto permanente para los pobladores del asentamiento: cada tramo a la tienda, a la casa de un vecino, una salida al “parque” o un rato de diversión en la cancha, significa una lucha con el terreno resbaladizo o pedregoso o empinado.

Por la cancha que hay allá arriba, sube uno hasta la caseta, luego ya voltea así, una casa que es de rayas blancas y azules, ahí sube uno y ahí queda mi casa. Cuando llueve, ay! quién sube, eso tiene uno que bajar como en patines para ir a estudiar, que amanece lloviendo hay que bajar como en patines. Los zapatos, cuando son estos de física se vuelven todos pantanosos y todos le reparan aquí los zapatos a uno cuando llegan, lo mismo los de gala, como son lisos así, eso se vuelve nada cuando uno baja. Me molesta mucho. (ENÑ8M) Pues un poquito de escalas, hay un parque, subir otro poquito hay una cancha de tierra, ahí sube una subidita hay una casa sostenida por... alrededor hay palos, después hay una casita así de adobe que es el baño de mi casa después sigue todo el resto, después uno sube y queda mi casa, la puerta para entrar. El baño está por fuera de la casa: no, está adentro, pero el baño es de adobe y la casa del resto es de tablas. (ENÑ14M)

La aventura de transitar el espacio macondiano y *el miedo* que de ella se desprende, se conjura con la *motricidad*, la que se propone como única manera de asegurar supervivencia en un espacio incierto. *El cuerpo* en movimiento sobreviene en instrumento para penetrar, habitar y controlar este escenario inhóspito, de tal manera que el riesgo de accidentes es resignificado ante las condiciones de vida la cotidiana.

Los niños nos empezaron a seguir, me dijeron dónde estaba la escuela y nos pidieron fotos, en una de éstas, justamente, se puede observar a cinco niños haciendo la tarea en un muro que da a un abismo, a uno de ellos le cuelga el pie sobre el mismo. (Diario de Campo. Día 12, Macondo, 2004)

Tiene que subir, no tanto pues, porque es como una loma, voltea, sube muchas escalas porque hay bastantes, luego sube como una lomita así y otras escalitas, no hay como tantas curvas. Para mi es fácil porque ya estoy enseñada. Uno sube y cuando lo mandan a hacer mandados baja y vuelve y sube y así ya como que se va

amañando. Pues, por ahí, por donde subieron hay una casa blanca, ahí, donde hay un poco de matas. Yo subo hasta allá fácil porque yo ya estoy acostumbrado. (Entrevistas Adultos. Macondo, 2004)

Es tal la asimilación del conjuro y la minimización del riesgo a partir de enfrentarlo, que el escenario provoca más *miedo* en los foráneos que en los propios. *El cuerpo* de los negros del asentamiento Macondo es redibujado con los trazos que reclama la defensa de la existencia. Las nuevas *prácticas motrices cotidianas* están determinadas por las nuevas amenazas y por la demanda de protección frente a la vulnerabilidad que la situación de desplazados les impone.

4.6 Miedos Viscerales: el cuerpo constreñido

“El miedo le sale a uno... ¿de dónde será? de la espalda, de la mente, de las orejas” (EA17M)

Esta categoría *miedo viscerales* fue concebida en la estructura del capítulo en el proceso de análisis. Surge de la necesidad, intransferible, de dar cuenta de la información recabada en razón de la relación percepción *del miedo – organicidad*.

En el proceso de indagación, incluí la pregunta sobre la ubicación *del miedo* en *el cuerpo*, la cual fue, tal vez una de la más rápidamente contestada, después de la que inquiría por la causa del desplazamiento. En forma reiterativa, el corazón aparece como el órgano del miedo: con gestos, apretones en el pecho y exclamaciones de dolor, se señalaba al corazón como aquel espacio orgánico donde se asienta en miedo. También en los dibujos de los niños el miedo fue, mayoritariamente, ubicado en el corazón. Esto evoca a Aristóteles cuando mantiene que la mera alerta de un objeto no induce al vuelo a menos que “*el corazón sea movido*”. (Aristóteles, 1996)

Me duele todo el cuerpo, tengo enfermedades que no tenía...yo no sufría del corazón y me da taquicardia y yo no sufría de eso. Por que he tenido como mucha... tanta desesperación, tanta violencia... tantas cosas que... tanta pensadera, tanto estrés, como que todo se me complica en el mismo día y me desespero y entonces ahí. (EA20M)

Para algunos macondianos está en todo el cuerpo, y se expresa con temblor, con “nervios”. Aquí entra y a Tomas de Aquino quien declara que “*las pasiones son propiamente encontradas donde están las transmutaciones corporales*”. (Aquino, 1949)

Un derrame me dio hace como tres años. O sea cuando estaba pasando por esa historia tan horrible me dio el derrame. Si, en esa situación, uno es muy estresado, que se encuentra como en un callejón sin salida, y muy horrible (...) Pues imagínese usted que uno el miedo es que lo humilla todo, porque en realidad uno cuando tiene miedo, pues yo con miedo no soy valiente, como dicen que no que a mí el miedo me da, no, a mí el miedo no me da como que de no salir, mucha nostalgia y todo, me paraliza el cuerpo y me pone a sudar (EA16M) El miedo es

una parte nerviosa de... de la parte nerviosa que ya no me acuerda como se llama, es la parte que le tiembla a uno el cuerpo y que lo hace que no vaya para allá, como por ejemplo la oscuridad. (ENÑ14M)

Del miedo, en el sentido clínico, nos dice Jean Delumeau (2002), reacciona con comportamientos somáticos y modificaciones endocrinarias; esto es un registro orgánico que representa la constatación sensible *del miedo*. Esta reacción fisiológica ante una afección del espíritu, le concede *al cuerpo* su unicidad, en el sentido de una integración materia/ espíritu.

Algunos niños en los talleres lo ubicaron en los pies, como una simbolización de la parálisis que produce *el miedo* e impide reaccionar. “Yo [ubico el miedo] en el corazón o en los pies porque a veces uno siente mucho miedo, cuando esto era con balas, todo eso, y uno cuando veía esos ‘manes’ pasando así, uno se quedaba como paralizado, y los pies le temblaban”. (ENÑ21H)

La intención de traer esta información, como un componente último del *paisaje del miedo*, es el afán de enfatizar en la construcción cultural del cuerpo y en el miedo como dispositivo social que participa en la construcción del mismo. Vuelvo pues a Spinoza cuando propone que “*el orden de las acciones y de las pasiones de nuestro cuerpo coincide en naturaleza con el orden de las acciones y de las pasiones en la mente*” (Spinoza, 1977: 113)

Y es que aunque la referencia al sea orgánica y la noción *del miedo* sea desde la sensación, ambas partes dicen del contexto en que están inmersas, todos los humanos tenemos la probabilidad de padecer *el miedo*, todos lo experimentamos como reacción orgánica; pero qué, en qué momento y con qué propósitos se detona, esa es una construcción colectiva y una *inscripción* en el cuerpo.

Corolario

Los miedos aquí enunciados no agotan *el paisaje* de los padecimientos de las comunidades desplazadas. En este recorrido me he topado con otras ediciones *del miedo* y con lo que he llamado *emociones derivadas*. El impacto emocional que representa el desplazamiento en Colombia, es de una magnitud tal, que desborda las taxonomías y las instrumentalizaciones. El tener *al cuerpo* como mediación, en el sentido de Merleau-Ponty (1975) me ha permitido tamizar las emergencias que han intentado filtrarse en el análisis sin perder de vista la integridad del concepto, esto es, *el miedo* sustantivo.

Configurar *el paisaje del miedo*, con *pasiones, reacciones e inscripciones*, ha dejado en el camino algunas huellas que bien vale la pena evidenciar: de un lado la presencia del Estado en la generación del miedo como estrategia de regulación, de poblaciones pobres en territorios ricos. Ello, coloca en escena la noción *del miedo* como constructo cultural y al Estado como dispositivo de la cultura para la construcción *del miedo*. De otro, el miedo mismo como generador de cultura. Al constatar que *el miedo* es el detonante del desplazamiento y que los

desplazados migran a las ciudades y “refundan” sus espacios, *el miedo* identificado, que subyace a la movilización del campo a la ciudad, es un *miedo* en resonancia con Freud (1975), fundante de la cultura. *El miedo* se instala a la manera de recién llegado y promueve prácticas mitigadoras y en ocasiones emancipatorias que les permita ingresar en la urdimbre social que empiezan a entretejer con la comunidad receptora, hasta definirse por sus propios perfiles. *Las pasiones* movilizan; *las reacciones* protegen y las *inscripciones* arraigan.

La cultura corporal participa de los diferentes momentos, en la misma dialógica *del miedo*: construye cultura y es respuesta a la misma. Y, por lo demás, es el lugar de síntesis *del miedo* lo que le concede la cualidad del partícipe en la trama reguladora y emancipatoria.

V

Escritos en el cuerpo (paisaje étnico)

“La fragilidad y la condición por siempre provisional de la identidad ya no se puede ocultar. El secreto ya no se deja” (Zygmunt Buaman. Identidad)

Si alguna preocupación caracteriza los estudios contemporáneos en las ciencias sociales es la indagación en torno a la identidad; y es que justamente la particularidad de la época radica en la inconsistencia de la misma. Por su parte los ejes temáticos que propongo en este estudio: *cuerpo, miedo e identidad*, padecen de la misma insolidez, una suerte de viscosidad amorfa que se resbala por entre las nociones, las categorías y los afanes teóricos. Como la define Bauman (2005) “*La identidad, digámoslo claramente, es un ‘concepto calurosamente contestado’*. Donde quiera que usted oiga esa palabra, puede estar seguro de que hay una batalla en marcha. El hogar natural de la identidad es un campo de batalla. ... La identidad entraña una lucha simultánea contra la disolución y la fragmentación, una intención de devorar y, al mismo tiempo, una resuelta negativa a ser comido. (Bauman, 2005: 165) Aún así, no declino en la intención de buscar raigambres, relaciones y sujeciones que me permitan dibujar el *paisaje étnico* de la comunidad de Macondo.

La denominación del paisaje étnico es retomada de Appadurai (2001) para quien significa:

El paisaje de personas que constituyen el cambiante mundo en que vivimos: los turistas, los inmigrantes, los refugiados, los exiliados los trabajadores

invitados, así como otro grupo de individuos en movimiento que hoy constituyen una cualidad esencial del mundo y parecen tener efecto, como nunca se había visto hasta entonces, sobre la política de las naciones y entre las naciones. Appadurai (2001: 47)

Este significado del *paisaje étnico* es pertinente porque denota la tensión entre el fenómeno global de la migración y los procesos locales de adecuación de las experiencias subjetivas. En esta línea, *el paisaje étnico*, en el caso de *los desplazados* hacia Medellín, da cuenta de las personas inmigrantes y refugiadas, que se enlazan en una circunstancia que genera colectivo y establecen prácticas identitarias. El estudio puntualiza sobre comunidades negras, toda vez que representan una gran proporción de desplazados y que dejan ver, con mayor luz, el gregarismo protector que los articula.

Los elementos que entran a demarcar el paisaje tienen que ver con aquellos factores que posibilitan construir un perfil del grupo; participan así las categorías: *nosotros, los otros y el territorio*. Los vínculos, los arraigos, las fluctuaciones y los sentidos, serán establecidos desde las lentes que propone las dimensiones de la cultura corporal: *sexualidad, estética, motricidad, salud y producción*. Las múltiples miradas que se cruzan desde estos puntos de observación, en correlación con los puntos de enfoque y con quienes miran y enfocan, allanan la ruta para encontrar los referentes identitarios manifiestos en la cultura corporal y sus significaciones en el marco del conflicto, y establecer nexos entre el miedo que encierra el desplazamiento y la reconfiguración de la identidad. La intención es delinear los paisajes en la geografía del cuerpo

5.1 Apuntes conceptuales

“Pero deberíamos tener en cuenta la advertencia de Derrida y ser conscientes de que sólo podemos utilizar viejos conceptos, inevitablemente preñados de significados que han caducado, “a golpe de tachadura” (Bauman, Identidades)

Abordar el concepto de identidad resulta una tarea tan compleja como el concepto de *cuerpo*, por ejemplo, o el concepto *de miedo*, significantes bastante polisémicos, no sólo desde la elaboración conceptual sino desde el sustrato que les da sentido. Así, luego de una revisión de teorías del concepto de *identidad*, puedo proponer un referente teórico y unas categorías de orden estratégico para su análisis, sin omitir la relación específica con los ejes temáticos de este estudio: *cultura corporal- miedo – política – identidad*.

Parto de la identidad entendida como una construcción social y por tanto su complejidad es innata y participa de la propia heterogeneidad de cualquier grupo social; por esto la identidad no puede considerarse como monolítica, esencialista, ni unívoca, toda vez que la vida contemporánea esta marcada por un movimiento general de “declusión” de las sociedades: globalización, migraciones, relocalizaciones han producido exacerbación de las identidades particulares. No hay pues, como ya lo expresé en la introducción, una identidad, hay mixtura de identidades en las que se mueve el sujeto, se transita por ellas y puede incluso darse una simultaneidad de las manifestaciones de las mismas.

Edgar Morín (1994) propone la existencia de una identidad genética, cuyo sentido es el mantenimiento y la conservación de lo mismo; una identidad particular, que es aquella que denota la originalidad y la particularidad individual y la identidad subjetiva, esto es la diferencia con el otro, su fundamento reside en el carácter no compartible, único del yo. Para este pensador la fórmula de identidad sería: yo mismo soy el que mis congéneres y progenitores, siendo al mismo tiempo otro que ellos porque tengo mi originalidad particular y soy irremplazablemente yo mismo. (Morín, 1980)

En este planteamiento encuentro un fundamento ontológico, antropológico, si se quiere de *la identidad*, como dimensión constitutiva del ser humano. No obstante, el asunto que nos ocupa reclama un acercamiento más desde la perspectiva social y cultural. En tal virtud, el planteamiento de Bourdieu (1995) para quien la identidad es profundamente simbólica y representacional “los objetivos de la identidad ‘regional’ o ‘étnica’ no debe hacer olvidar que, en la práctica social, dichos criterios (por ejemplo la lengua, el dialecto o el acento) son objeto de representaciones mentales, o sea de actos de percepción y de apreciación, de conocimiento y de reconocimiento, en los que los agentes invierten sus intereses y sus presupuestos, y de representaciones objetales, en cosas (emblemas, banderas, insignias, etc.) o en actos, es decir, en estrategias de manipulación mental simbólica que persiguen determinar la representación (mental) que los demás pueden formarse de dichas propiedades y de sus portadores”. (Bourdieu 1982: 135 - 148)

Cuando se hace referencia a lo simbólico ello trae de suyo la interacción, en tanto el símbolo es signo que comunica; con lo representacional se hace referencia a una suerte de memoria compartida, ambas categorías implican al grupo. El planteamiento de Bourdieu (1982) abandona la identidad individual y hace emerger la identidad social.

La cultura ofrece referentes *de identidad*, la cual constituye un asunto de ideales simbólicos, algo capaz de investir de significado a la persona y que es reconocido por los otros. De tal manera que la identidad no es algo que creo poseer y que asumo a la manera de hábito, sino que es un hábito que los demás te atribuyen.

La *identidad* ha estado asociada a las grupalidades, pero pertenecer a un grupo no basta para acceder a su determinación. Como dice Martín Barbero (2002), no es pues algo que se le concede a alguien por el hecho de estar adherido a un grupo, ésta depende, del reconocimiento de los otros: es una interacción donde se reconocen, se niegan o se ignoran, en la modernidad, es un proceso de negociación de la aprobación del otro.

La identidad hace referencia a un sentimiento de pertenencia que inviste de significado a la persona, permitiéndole la construcción de su yo en lo cual ayudan las reacciones cooperativas de los demás, en un contexto cultural determinado, que permite la semejanza con el “nosotros” y la diferencia con los “otros” y establecer desde el territorio “un adentro” y “un afuera.

En coherencia con las categorías con las que se tejerá, empíricamente, el perfil macondiano, *la identidad* se configura en la tensión entre aquellos aspectos del *nosotros*, inferido desde discurso de los propios actores y las características tipificantes con las cuales, los que he denominado *otros que miran desde afuera*, dibujan a los *desplazados* y a los *desplazados negros* hacia Medellín. Una suerte de juego entre

autopercepciones y alteropercepciones o, si se prefiere, entre percepciones y describe en plural, como da cuenta de sí mismo en razón de un colectivo que lo avala. Podría pensarse en lo que algunos autores han denominado identidad etnocultural con lo que connotan un sentimiento de pertenencia o una identificación a una colectividad más o menos imaginaria. “*Ese nosotros construido a partir de la inclusión, aceptación y confirmación de sus miembros es el reino de la seguridad confortante (aunque rara vez tan segura como se desea), aislada del terrorífico yermo de un afuera habitado por “ellos”*”. (Bauman, 1999: 54)

La categoría *los otros*, componente intransferible de *la identidad* refiere aquí a las personas que sin pertenecer *al nosotros*, contribuyen con la configuración de lo que Gimenez (1994) ha llamado “la distinguibilidad”:

La identidad no es una esencia, un atributo o una propiedad intrínseca del sujeto, sino que tiene un carácter intersubjetivo y relacional. Es la autopercepción de un sujeto en relación con los otros; a lo que corresponde, a su vez, el reconocimiento y la “aprobación” de los otros sujetos. En suma, la identidad de un actor social emerge y se afirma sólo en la confrontación con otras identidades en el proceso de interacción social, la cual frecuentemente implica relación desigual y, por ende, luchas y contradicciones (Gimenez, 1994: 3)

Los otros, de alguna manera, reflejan o no, la imagen que *el nosotros* tiene de sí mismo y, en esa acción están permitiendo o no, la accesibilidad a unos referentes determinados. La identidad es un constructo elaborado en la tensión entre, los sujetos que entran en contacto hasta llegar a las fronteras de los grupos, es pues una un juego de interacciones.

Por *territorio* entiendo un espacio simbólico, cargado de sentido y colectivamente construido, es *un referente identitario* en tanto permite la consolidación de un “*nosotros*”, diferente de un “*otros*”, y posibilita la delimitación de un “*adentro*” y de “*un afuera*”. *El territorio* difiere del lugar porque desborda la materialidad tangible y ponderable de éste. No está definido por los límites topográficos sino por los contenidos simbólicos que lo habitan. *El territorio*: este espacio humanizado no refleja sólo una comodidad técnica sino, más bien, simbólica, esto es, como Leroi-Gourhan (1971) señala, percepción y producción reflexionada de ritmos y valores, constitución de un código de emociones que garantiza la inserción del sujeto en la sociedad. La domesticación simbólica de espacio y tiempo es repetida con producciones y términos de valoración diferentes, desde el asentamiento precario hasta la ciudad que se autoinvoca como perenne.

En la línea de la relación identidad- territorio apunta Reguillo (20001) “Pero, es importante pensar que una identidad no es la suma de sus atributos, sino la relación compleja y multidimensional que los portadores de estos atributos establecen con el entorno, no se trata de una determinación sino de una mediación. Así, lo que interesa es utilizar la identidad como concepto heurístico y pensarla como una matriz cultural que se alimenta de varias fuentes en el tiempo y en el espacio. Más que “grupos” autocontenidos y definidos desde una territorialidad, lo que interesa es analizar las matrices culturales de las que hacen parte los actores sociales. Operación que permite

hacer el análisis espacial del modo en cómo se relacionan con la ciudad y con los otros”. Reguillo (20001)

El territorio es un espacio socializado y culturizado (García, 1976), esto es portador de significaciones donde se han configurado los sistemas de pensamiento y valoración, que permite señalar lo propio y lo extraño. Al tomar lo anterior en consideración se abren las puertas de las sensaciones, percepciones y representaciones en relación con el espacio urbano y ello incluye a la cultura corporal.

En esta conformación de territorios, en el espacio del afuera, se dan múltiples sistemas de interacción social. Esta perspectiva de la interacción, según Geertz (1994), es apropiada para acercarnos a las relaciones sociales urbanas al entrecruzar la relación sujeto-objeto, individuo-sociedad en términos de su mutua dependencia y su construcción correlativa. De las diversas unidades de interacción que se puedan presentar, es la relación entre el individuo y el sistema social una de las más importantes. Desde esta última, el individuo se nutre de los sistemas de significados culturales que son los que expresan, simbolizan, ordenan y controlan las orientaciones humanas por medio de significados, así como de significaciones específicas de símbolos en contextos concretos.

La noción de *territorio* apunté permite construir el “nosotros y “los otros” esto es lo que no son iguales a mí, se produce pues la exclusión como un factor denotador de *la identidad*. Es decir: al poder responder a la pregunta quién soy establezco quién no soy. La exclusión se asocia a la pérdida del territorio simbólico, en el caso de los desplazados la pérdida *de territorio* lesiona *la identidad* porque al movilizarse se deja un lugar y, consecuentemente, se pierde dicho lugar por esto las movilizaciones desarraigan a las personas y les quitan algo de la importancia individual que tienen frente a los demás, salir de un lugar es salir de *referentes simbólicos*, que dan cuenta de quién eres en un mundo de espacio y tiempo. La buena noticia, es que en el cambiante mundo actual, los referentes pueden reconstruirse; los ritmos que ello demande dependerán de los materiales de la historia, las geografías conquistadas, la organicidad, las dinámicas institucionales, productivas y reproductivas, la memoria individual y colectiva, las elecciones de esa memoria, los sistemas de creencias, las emergencias, las nuevas interacciones.

Al decir de Renato Ortiz, *la identidad “Es una construcción simbólica, la identidad es un producto de la historia de los hombres. Esto me permite indagar acerca de los artífices de esta construcción, los diferentes grupos sociales que la sostienen, los intereses que oculta, las relaciones sociales que prescribe. Es posible operar con un cuadro en el cual coexisten un conjunto de identidades en competencia y conflicto”*. (Ortiz, 1998: 43 – 67). La identidad es también un camino hacia la comprensión asuntos sociales, como el conflicto armado.

Podemos desde aquí preguntarnos ¿el cuerpo, la cultura corporal, ofrece una opción de identificación y de autoconstrucción? ¿Ante la ausencia de opciones en el medio, el propio cuerpo constituye el terreno más cierto e inmediato para el reencuentro? ¿puede ser el cuerpo el nuevo territorio de significación frente al drama identitario que significa el desplazamiento? Es pertinente enfatizar que la singularidad de esta investigación radica en la articulación, empírica y analítica, entre las enunciadas categorías de la identidad y las dimensiones de la cultura corporal que permiten rastrear dicha

reconfiguración y que se develan en las evidencias recabadas mediante el acercamiento a Macondo

5. 2 Nosotros: el cuerpo como inmediatez

La referencia a un *nosotros* como una grupalidad con situaciones compartidas, adquiere múltiples matices que generan, lo que Jesús Ibáñez (1998) llamaría “disparaciones” en la urdimbre social, que devienen en diferentes *nosotros* protagonizados por los mismos actores. Esta tendencia polisémica de la categoría *nosotros*, refuerza la idea de la identidad, no como una esencia inmutable, sino como un resultado de la acomodación, forzada o voluntaria, subjetiva y colectiva, a los procesos migratorios contemporáneos.

De tal manera que en el proceso de conformar la categoría a partir de la información obtenida en el asentamiento Macondo, puede establecer, por lo menos, tres *nosotros*: *un nosotros campesino*, *un nosotros desplazados* y *un nosotros negros*. Cada uno de éstos matizado por un trazo que no los separa de las otras, sino que las complementa. Así, *el nosotros campesino* está marcado por la forma de adquirir el sustento, fundamentalmente, agrícola; *el nosotros desplazado*, por antonomasia, connota la pérdida del *territorio*, específicamente de vivienda y, *el nosotros negros*, que en el caso colombiano, trae de suyo, la carencia de reconocimiento y, puntualmente, el desconocimiento como ciudadanos de derecho.

Del asentamiento

Macondo es un asentamiento que se ha poblado a lo largo de los últimos 12 años. Tres familias se introdujeron en las laderas con el afán de protegerse y sobrevivir, ante el desalojo y el abandono del que habían sido objeto. Para ese entonces, 1996, el desplazamiento se recrudecía y la migración campo ciudad que se viviera en el departamento de Antioquia en los años 60 volvía a manifestarse. Las masacres y el éxodo masivo han caracterizado a Colombia en los últimos tiempos, de tal manera que de 3 casas habitadas pasaron a ser 163, según los datos arrojados en el censo que este estudio llevara a cabo en el 2004. (Ver censo, anexo 2)

La población de este asentamiento está conformada por *desplazados* por la violencia, por *campesinos* que han llegado en busca de mejores oportunidades, por migrantes del campo y de la misma ciudad, por *negros* y blancos. No es posible pues hablar de una única étnia, de un único origen o de una única motivación, así como tampoco son unívocas las expectativas y la valoración de la circunstancia. Lo que si es posible establecer son algunas tendencias en cuanto a las proporciones de los habitantes: en su mayoría son *desplazados* por la violencia y en su mayoría son *negros* provenientes del Urabá antioqueño y chocoano y, más específicamente del municipio de Istmina y en su mayoría son *campesinos*. (Ver censo, anexo 2)

Nosotros campesinos

El conflicto colombiano transcurre, con mucha más fuerza, en zonas rurales, puesto que, como ya he señalado, lo que subyace a esta guerra es la disputa por la tierra. Los

enfrentamientos guerrilla y paramilitares han generado una huida masiva del campo a la ciudad, abandonando así patrimonios económicos, referentes culturales y estilos de vida y han hecho de *los campesinos* los protagonistas del desplazamiento. Por esto no es extraño que la población en Macondo este compuesta, en buena proporción, por migrantes del campo.

En el abanico de elementos que permiten caracterizar a un *campesino*, quiero detenerme en el cultivo de la tierra y la crianza de animales como algunos de los rasgos definitorios de su identidad. Y es que la forma de sustento y la participación en el orden económico desde el agro, encuentro una ligazón entre la nueva condición de estos individuos con la cultura corporal, en la dimensión *producción*.

La pérdida de este lazo con la tierra y con la forma de subsistencia coloca a *los campesinos* a contracara de sus referentes vitales. Con toda certeza retienen otros elementos indentitarios en sus prácticas cotidianas, en sus representaciones y en sus sistemas de creencias; pero han perdido un sustrato determinante de sí mismos y frente a *los otros*, que sostiene su razón de ser social. En la nueva dinámica que les impone la ciudad, la experiencia consolidada por años de tradición y de práctica, es despojada de todo sentido en tanto no es eficaz para la relación con el entorno. Es una lógica muy simple: no hay campo entonces no hay campesinos. Los testimonios recabados alrededor de lo que extrañan y sus significados dicen de esto:

Yo añoro el trabajo. Uno se adapta por allá mas a los trabajos que uno sabe que a los trabajos de por aquí por ejemplo por aquí no me resulta a mi ni pa' construcción ni pa' nada y uno en el campo así sea boleando machete o azadón, cogiendo café todo eso y cultivando tomatico, cebollita lo que resulte mas sin embargo aquí no es capaz uno, aquí no puede uno hacer eso. (EA6H) Porque uno sale al pueblo a mercar, en el campo, y con lo que el esposo gane con eso hay que comprar, así, alcance o no alcance, pero, se sabe que lo que es la legumbre siempre ayuda pa' mucho, por que está la yuca, el frijol que también lo siembra uno, el maíz, pues, mucho.. el revuelto, la zanahoria, el tomate, la cebolla, todo lo que es legumbre no hay que comprar, la leche también la teníamos, también teníamos leche. Y allá, pues, si el día domingo estaba mal uno mientras que llegaban con el mercao', ah, eso sancochaba uno, cocinaba uno yuca con plátano, hacía miga o comía así con aguapanela o con leche mientras que llegaba el mercao'. En cambio por aquí... pues sí... (EA15M)

Provenientes de Urabá antioqueño, chocoano o del oriente antioqueño, los macondianos padecen de las mismas vicisitudes en razón de la búsqueda del sustento e, indistintamente, buscan resolverlo con las opciones que les brinda Medellín: albañilería, oficios domésticos, vendedores ambulantes, vigilancia, “toderos” y la mendicidad.

Trabajo en construcción... [Trabajo] desde los 12 años y aquí trabajo con don Patiño. ¿La diferencia? Aquí trabajo la construcción, y allá la mina y la agricultura. (EA4H) Yo trabajo oficios varios en el centro. Eso es hacer vueltas, hacer mandados o bultiar, cargar cajas, la mercancía. Cuando se me presenta la oportunidad de trabajar en construcción trabajo, después vuelvo a bultiar, lo que aparezca por hacer, en todo es conseguir el sustento para los

pelaos. Trabajo con un comerciante y algunos compañeros, hace... desde el 2001. Empecé a trabajar desde los desde los nueve años. (EA21H)

No obstante y la eventualidad compartida de ser *campesinos* migrantes, hay maneras de resolver esta situación que tienen que ver con el acervo cultural o, podría decir, por los antecedentes identitarios. En los datos obtenidos en el asentamiento, se pueden observar aspectos que indican diferencias entre los macondianos blancos que provienen del oriente y *los negros* provenientes de Urabá.

Los antioqueños, quienes recibimos el mote de paisas, hemos sido caracterizados por diferentes autores y por en el concurso del país, como gente de trabajo, con afán de progreso, con espíritu de negociantes y, hay que decirlo, de gente oportunista y “tumbadora”. Los habitantes de los municipios del oriente: Rionegro, Santuario, Guarne, Marinilla, La Ceja, El Retiro, gozan de especial prestigio como comerciantes, con capacidades para la transacción y con creatividad empresarial. El crecimiento económico en el departamento de Antioquia se ha dado en torno a esta región hacia la cual habían empezado a migrar los ricos de Medellín. No en vano, es una de las zonas desplazadoras, donde los grupos en conflicto han intentado asentar su poder. Esto dice una entrevistada negra acerca de los “blancos”:

Allá iba... allá se mantiene muchos blancos, llevan mercancía a vender allá y todo. Un baratillo que mantienen allá, pues. ¿Y los productos por allá no son muy caros? Sí. Eso le cobran el doble. En cambio, tiene un negro... tiene un negocio de alguna cosa por ahí vendiendo, y llega un paisa y lleva un poco de baratillos y dice que... todo el mundo se corre pa' donde él; y en un momentico se hace a la plata. Eso es lo que necesito hacer. Se hacen a la plata, sí. Allá venden de todo. (EA12M)

En Macondo existen 10 familias procedentes del oriente antioqueño, todas por razones de desplazamiento, y algunos de ellos tienen allí su “negocio”: el billar, la tiendita de la entrada, o colaboran en ella y la venta de mazamorra (bebida típica antioqueña preparada con maíz y leche); El dueño de bailadero es un chocoano casado con una mujer oriunda de Rionegro. En estos negocios, de alguna manera, los paisas reconfiguran su identidad desde *la producción*; pero estas opciones son limitadas y los campesinos del oriente, como los provenientes de otros rincones de Antioquia tienen que enfrentar su vida cotidiana y atender su sobrevivencia y la de su familia en oficios como los antes señalados. Son tan escasas estas maneras de ganarse la vida que no logran constituir un *nosotros*, aunque sí dejan ver un tono diferenciador.

Yo le ayudo al de allá de la tienda, no mas...trabajo con el señor de la tienda pues yo la trabajo a el porque el me da libritas de panela, de arroz, entonces yo le colaboro al hombre ahí. Lo que yo se hacer es como construcción, como así como agricultor. Trabajo desde la edad de unos diez años. Mis amigos son morenos, blancos está el de la tienda, y el hermano mío, de resto ninguno (EA6H)

En algunas de las observaciones en campo tomé nota de los “negocios” y sus dueños:

Empezamos el descenso y nos topamos con una casa, de madera, con dos pisos, cada uno de una pieza, en el primero había una gran mesa de billar, casi del tamaño de la misma pieza, de buena apariencia y se le veía el cuidado. Allí estaba el dueño, lo que llamamos el típico paisa: blanco, panzón, con la camisa por fuera, en chancas, de unos 55 años y conversando con los sardininos (jóvenes), todos negros, que eran sus clientes. Esto es: en una de las partes más altas de este lugar de difícil acceso y de fácil deslizamiento hay un negociante que tiene una mesa absolutamente pesada, lujosa, con la que atrae a la población joven y le ofrece “diversión”. No indagamos qué les vende, sólo apreciamos las cervezas en las manos de los jóvenes y su apariencia. La que, convine con Melquíades, era de desocupados, en rumba permanente, lo que aquí se dice “fachosos”. (Diario de campo, Macondo, día 12)

En el caso de la gente que proviene de Urabá, las actividades de la agricultura estaban complementadas con las de pesca y minería. De cara a las ofertas de la ciudad, los migrantes de Urabá diversifican, sin más, su participación laboral. Aquí son las mujeres quienes marcan la diferencia: son ellas que se enfrentan al hecho de mendigar y es posible afirmar que hay más mujeres que hombres en esta práctica.

Si, hay veces que así me salen días de trabajo, y me voy a trabajar o hay veces que no tengo nada que comer en la casa y me voy por ahí a trabajar a vender confites o en casa de familia, limpiando, lavando. . Allá nunca me tocó pedir, no tuve la necesidad de pedir, pero aquí me llegó la necesidad que tuve que salir a pedir para darle de comer a mis hijos... desde que llegamos. (EA20M) A mí pedir, si quiere que le diga, a mí pedir me da pena, mi mujer lo hace, ella es una berraca pa' eso, yo no soy capaz hermano, yo no nací pa' eso, a mí me enseñaron a ganarme la vida en el campo. (EA11H)

También se puede deducir que son más mujeres de Urabá que las de otros lugares de Antioquia, las que hacen el denominado “recorrido”; así como son más las mujeres Urabá que se emplean en el servicio doméstico. Esto último más determinado por las preferencias del empleador que por las propias reservas de las migrantes. Las negras recuperan, en cierta forma, un rol ancestral que las conecta con las nanas, las nodrizas, y las cocineras de la época de trata, siglo XVII, en el que si bien los hombres eran aprovechados en la minería y la agricultura, las mujeres se desempeñaban en lo doméstico y eran quienes cuidaban a los hijos de los colonizadores terratenientes. De hecho, algunas canciones, algunas creencias, verbigracia el animismo y muchas preparaciones, que aún hoy conservamos en Colombia, tienen origen en las recetas de las cocineras negras en tiempos de esclavitud. Ellas, *las negras*, han dejado el aprendizaje del campo construido por años para retomar un saber, que una vez más, les posibilita la existencia.

Yo trabajo en casa de familia, ese trabajo es muy duro y además uno que trabaja por días eso le toca hacer el doble de lo que hacen las internas. Le toca a uno lavar, arreglar la casa, cocinar y eso le ponen hacer una cantidad de oficios a uno en el día. Si hay tres baños le toca a uno lavar esos tres

baños, arreglar la casa, limpiar vidrios (EA24M) La vida no ha cambiado, porque sigo trabajando, sigo en la misma trabajando, entonces es la misma lucha, la misma.(...) Lo que pasa es que acá es más diferente pues yo trabajo en una casa de familia, entonces lo diferente es que uno acá es mandado, a uno lo mandan y por obligación tiene que moverse, a moverse a trabajar; en cambio allá trabaja uno pero es lo de uno, trabaja pero es lo de uno... uno trabajó, pero es una obligación que si tiene que trabajar, en cambio allá trabaja uno porque sabe que es lo de uno, si no trabaja uno, entonces quién le da, cómo come, no se viste uno entonces tiene uno que trabajar. (EA23M)

Con todo, las maneras de vincularse laboralmente, en Medellín, no responden a la pregunta por la reconfiguración de la identidad, en el sentido de adecuar prácticas propias en un entorno nuevo. Es posible hablar de una reconfiguración de la identidad en cuanto asumen un rol laboral que empieza a otorgarles un sitio en la estructura de la *producción* y en ello *la motricidad* constituye una aliada de la acomodación.

Yo trabajo con un contratista, me salen trabajitos con patrones que son contratistas, que le contratan alguna empresa. Trabajo desde los doce años, primero trabajé con comercio, de ventero ambulante, en los almacenes, después independiente desde los 16 años, lo último que trabajé fue en una tienda a un señor. A veces me toca irme a pie de aquí hasta el centro, y del centro al poblado por no tener pasajes. Allá en Urabá no, hasta moto tenía, me ha tocado muy duro porque yo allá hasta tenía vehículo para transportarme. (EA7H) Gracias a Dios he estado bien. Pues uno rebaja mucho, ¿Cierto? Pero de todas maneras hay que hacerle... cuando llegué aquí pesaba 75 Kg., y ahora voy como en 63Kg. Siempre es uno... muy cansón, se va agotando uno, va perdiendo muchas energías uno, por que el trabajito siempre es duro. (EA14H)

Rol laboral con el que *los otros* los observan y califican. *El nosotros campesino* está más en la añoranza de los macondianos, es una caracterización de sí mismos de la que no logran desprenderse toda vez que no se reconocen en las nuevas fuentes de trabajo. Es *un nosotros campesinos* que les permite mitigar la insatisfacción frente a lo que ahora son, reiterando que no siempre lo han sido. Estas palabras son elocuentes en torno a la mutación identitaria: “Siente uno como tristeza, uno se siente muy acomplejado, se siente uno acomplejado y extraña uno mucho porque uno no tiene aquí lo que tenía allá, uno sin trabajar lo de uno, es como si no fuera uno” (EA6H)

Si se conviene que ante *el miedo* al desempleo, y lo que esto trae consigo, emerge como *reacción* el empeño por asumir cualquier manera de ganarse la vida, así lastime la dignidad de *los desplazados*, es posible convenir que *el miedo* se instala en *el cuerpo* a la manera de “*nuevos aprendizajes motrices*” que devienen en *identidad*.

Nosotros desplazados

En Macondo 122 familias se declaran *desplazadas*; esta condición no sólo los “une en la adversidad” sino que les ofrece patrones de vida, conforme al nuevo lugar que ocupan

en la urdimbre social. Algunos de los pobladores manifiestan que, en principio, no se vinieron *desplazados* por la violencia sino por las condiciones económicas y la falta de oportunidades que padecían en su lugar de origen, lo que hace que, al tratar de ingresar en dimensión económica de la ciudad, se sientan *desplazados*. De la misma manera algunos que huyeron de su destino miserable, se encontraron en medio *del conflicto* armado que padece Medellín y entran a hacer parte del desplazamiento interno. Como lo expresa una de las chicas asistentes del estudio “Es pertinente anotar que el caso de desplazamiento interno, es decir, de un lugar ubicado dentro de la ciudad de Medellín a otro dentro del perímetro de la ciudad, el fenómeno presenta características y consecuencias similares al desplazamiento a la ciudad desde zonas rurales” (Diario de Campo de Gioconda, viviendas y área recreativa. Macondo, 2004)

Usted sabe que uno muchas veces, cuando oye que más o menos hay trabajo en algún... como acá, me dijeron que había buen camello los amigos, entonces yo me vine a rebuscar camello, gracias a Dios pues, camellito no me ha hecho falta, pero con esa platica que me gano, ¡vivo como algo apretao!, permanezco como algo apretao no, no, no compra uno lo necesario, lo que es debido metele a los niños, no le da a uno, uno que es ayudante prácticamente pues, hay uno se va entreteniendo suave. Yo trabajo la construcción....Allá vivía de la agricultura... la agricultura, o sea, yo, nosotros... pura agricultura, exacto, vivíamos de la agricultura. ¿Y usted ya sabía trabajar construcción? No, gracias a Dios que no, por que por allá no se ve de eso, por que, usted dese cuenta que por allá los ranchos son de madera... por allá casi no se ve rancho de material... esto... casa de material, por allá todo es de madera. (EA14H) Yo llegué a San Javier... pero mucha violencia en San Javier y antes vivía en Belén. ¿Por qué te viniste de Istmina? Ah! es que por allá mucho desempleo hermano, mucha guerrilla también. Venirme por trabajo, empleo más que todo; tomé la decisión de un momento a otro para venirme (EA25H) La verdad yo desplazada no soy, yo hasta me vine obligatoriamente fue por cuestión de trabajo, estaba la situación muy critica en montería y me tocó venirme para acá, porque acá hay posibilidades de uno trabajar en la calle mejor que en montería. Uno ahora la tierra de uno pero si uno no puede estar allá por medio de trabajo y todo eso le toca a uno estar acá en Medellín y vivir por acá por esta zona de riesgo. Yo sí me siento desplazada porque yo pienso que es un desplazamiento lo que uno hace viniendo de montería acá. (EA19M)

La guerra intestina que se da en Colombia ha tenido consecuencias evidentes, tanto en el número de *desplazados* como en el empobrecimiento de la vida de la gente en el campo y del campo mismo. El agro colombiano experimenta un agotamiento tal, que el sustento no es tan expedito como las representaciones de lo rural sugieren. De tal manera, que para algunos macondianos, no existió la violencia ejercida frontalmente contra ellos, empero los estragos de la misma generaron una reacción similar.

Como le digo, la cosa está dura, ahora la situación está dura por allá antes se está viniendo la gente, a rebuscase por acá, que, uno, pues, les manda decir que hay camellito, hasta el momento, se ha generando mucho empleo, ¿me entendió? entonces, hasta el momento hay camellito. La cosa está dura allá por la falta de plata, y dese cuenta que ahora se está muriendo todo, o sea,

no da la agricultura no está dando nada, sí, no está dando nada, y si usted pues siembra, tira la agricultura, y prácticamente no hay quien la compre, entonces no hay forma de plata. ¿Qué cultivaban por allá? El arroz, el maíz, muchas cosas, la yuca, por allá se vive de muchas cosas uno prácticamente, pero no hay capital de billete, exacto. (EA14H)

Quienes partieron por pobreza, empiezan a ubicarse como otros desplazados también. Si en la ley 387 “Por la cual se adoptan medidas para la prevención del desplazamiento forzado; la atención, protección, consolidación y estabilización socioeconómica de *los desplazados* internos por la violencia en la República de Colombia”. (Diario Oficial No. 43.091, de 24 de julio de 1997). Y en la autodenominación que se hacen como desplazados, incluyen sólo a los violentamente expulsados, la realidad del éxodo y las prácticas que la situación de migrantes pobres les impone, conducen a clasificarlos como tales, e incluso en algunos testimonios es confusa la causa de la salida, de un lado refieren las dificultades del campo y de otro la amenaza y la expulsión, como se evidencia en este testimonio.

¿Y cuando usted salió de Novita, por qué se fue? Porque allá nosotros trabajábamos la agricultura y a lo último uno ya se cansa de eso, eso como que no da mucho a lo último. La forma de vivir se le pone muy dura a uno por que la agricultura no es que este muy bien allá, entonces ya uno se va para la ciudad buscando un mejor vivir digamos y después acá. ¿Cómo fue la venida de Apartadó, cómo fue la historia? Estábamos allá y trabajamos en minas por un corregimiento que se llama la Soga y cultivábamos la yuca el plátano y todo eso..trabajamos cuatro años y pico allá... trabajábamos en la mina y teníamos colinos y yuca sembrada, teníamos animales también, marranos, gallinas, todo eso y ya cuando se enfrentaron los grupos armados allá...llegamos al acuerdo que nos hicieron salir a más de una personas que estábamos allá trabajando por que se iban a enfrentar.. que desalojáramos para que no le llegara a pasar algo a uno y ya uno de ese miedo le toca salir. (EA21H)

Y es que en Macondo puede inferirse lo que denomino “desplazamiento indirecto”: quienes migraron en busca de oportunidades, dado el debilitamiento del campo y los que perdieron su empleo porque el amenazado fue el patrón. Estos últimos conforman un grupo bastante grande de *los desplazados* hacia Medellín y en particular de este asentamiento. Al revisar las entrevistas he podido detectar que efectivamente la amenaza y la vacuna se hacen a nombre de quien posee las tierras y quien tiene riquezas, estos terratenientes, por lo general, no se encuentran en los asentamientos, pero sí se encuentran sus empleados, quienes “heredaron” la amenaza y la confrontación. En muchos casos se observa que no abandonaron su bien raíz, sino su forma de empleo.

Nos vinimos por la violencia, yo estaba administrando una finca hacia un transcurso mas o menos de ocho meses y en ese tiempo llegó la guerrilla entonces nos exigieron una vacuna, como se dice pues, una plata que tenemos quedarles y que si no les teníamos esa plata que dentro de ocho días les teníamos que desocupar la finca, entonces como yo pues no tenia

medios porque yo era un administrador, el dueño de la finca dijo que no, que entonces nosotros veríamos que hacíamos, el día que nos dijeron a nosotros esa cuestión de la vacuna se llevaron cuatro compañeros mas, trabajadores de la finca y pues yo hasta los ocho días. A los tres días prácticamente yo me vine, no supe que pasó con ellos porque yo pues tenía que cuidar la integridad de mi familia, entonces me vine con la señora y las dos niñas, que estaban inclusive pequeñas cuando eso... Pues yo prácticamente le dije a el patrón que me consiguiera una plata de lo que me debía y yo tenía inclusive unas mejoras allá en la finca que las había trabajado por cuenta mía y todo, pero el prácticamente no me dio sino lo del pasaje. Yo me vine como se dice con lo del pasaje y la maleta de la ropa, no más. Y arranqué para acá para Medellín (EA26H)

Por su puesto que también pueblan a Macondo personas que fueron sacadas de su propiedad, que aunque pequeña, era toda su pertenencia. Fueron arrancados de su tierra, la misma que cultivaban y pastoreaban, la que estaba cerca al río y les permitía la pesca o, sencillamente, en la que se erigía su vivienda.

Bueno, la venida no fue una venida que uno estuviera de acuerdo a estar pues por acá, porque como eso allá la guerrilla lo maneja mucho, entonces se llegó un momento que ellos tomaron el pueblito donde nosotros vivíamos y nos cogieron la casa donde nosotros estábamos, entonces el que se quedaba estaba dispuesto a perder la vida y teníamos que salir así quisiéramos o no. Esa fue la primera parte cuando nosotros nos vinimos. Sentí mucha tristeza por que dejamos muchas cosas que allá habíamos comprado con mucho esfuerzo, nos tocó dejarlas, más que todo la casa, que nosotros habíamos soñado con tener un rancho... era propio y nos tocó dejarla, apenas con la ropa que teníamos puesta nos tocó salir... y mal salidos porque yo estaba en embarazo y tenía una niña en brazos, entonces nos tocó salir muy mal. (EA20M)

La forma de desplazamiento o, si se prefiere, lo que se perdió en el desalojo, marca la actitud frente a este evento y frente a la opción del retorno. Para quienes abandonaron la pobreza y una forma de trabajo, el desplazamiento representa más una salida que una fuga, es la oportunidad de encontrar otras formas de vida; ello no implica ausencia de *miedo* o de nostalgia, así como tampoco quiere decir seguridad y comodidades. De otro lado, quienes abandonan la propiedad, en términos de tierra y *producción*, el desplazamiento es una huida y un desarraigo de la certidumbre.

O sea, que yo, pues, soy chocoano, ¿sí?, pero... eh, estuve trabajando mucho ahí en el Urabá. ... trabajé varios años en Urabá, y por los problemas que se presentaron con la violencia, me tocó venirme para Medellín con la familia, si. La que tengo. Nos vinimos hace aproximadamente un año Eh... mas que todo los problemas que se presentaron allá fue de la violencia, ¿sí? Claro que el tiempo difícil estuvo, pues, años atrás. yo trabajaba en bananera y uno de todas maneras estando en las bananeras, ese es un trabajo fijo que tiene uno. Y quincenalmente tiene su... su pago, sin ningún problema. Me iba bien así. (EA9H)

Hay también *desplazados* por estar en medio del conflicto, no como ocupantes de un espacio, propio o ajeno, sino como conectores entre los actores armados: sospechosos, mercenarios, padres de chicos reclutados a fuerza, testigos, viudas o huérfanos. Todos ellos asistidos por *el miedo* y para quienes el desplazamiento constituye la única opción para salvar la vida, sin más.

Bueno, la venida mía fue por las circunstancias de que yo, fui atropellada pues digamos de la guerra, tenía un hijo, me lo mataron las autodefensas y por miedo pues como de sacar los otros pues me vine, pero para nosotros fue muy duro, entonces esa es la circunstancia de estar por aquí por este barrio, el tenía 18 años y no quería irse con esa gente de las autodefensas y por supuesto el que no quería irse lo mataban porque ellos más bien se van es obligados con esa gente, no lo hacen por voluntad propia sino obligados y como no quieren pues hasta llegan hasta el punto de quitarle la existencia, eso es muy duro, eso es muy duro, uno dice me voy, aquí no más, tengo que sacar mis otros hijos, porque yo tengo otro hijo hombre también, entonces uno desde cualquier circunstancia uno tiene que salir, entonces me vine por que yo ya veía que allá no se podía. (EA16M, Macondo, 2004)

Cualquiera sea la causa detonadora del desplazamiento, y no siempre es una sola, éste acarrea condiciones que los agrupa y los particulariza. En el caso de Macondo, el espacio físico compartido los hace macondianos, pero no es sólo esta eventualidad la que los signa; allí, en las faldas de las montañas, en las goteras de la ciudad y en esa escabrosa topografía que han poblado, la cultura corporal deja ver las singularidades de su condición. Es un hecho: las nuevas formas de *producción* generan requerimientos motrices a los que deben adecuarse en su afán de sobrevivir, de esto ya he hablado en el capítulo IV *Pasión, reacción e inscripción*. De la misma manera, *la salud, la estética, la motricidad y la sexualidad*, han tenido modificaciones adaptativas *que dan cuenta de la reconfiguración de la identidad*. Las dimensiones de la cultura corporal que se articulan con mayor especificidad al *Nosotros desplazados* son: *salud y sexualidad*.

La salud la he captado desde las viviendas, como en las prácticas de higiene y en las condiciones medio ambientales. Las casas en Macondo se han construido con materiales que van desde el cartón, hasta las latas, pasando por el plástico y los periódicos, esto se pudo apreciar en el censo:

Las viviendas son espacios rectangulares reducidos, muchas de ellas, sin ningún tipo de división interior (espacios para cocinar, para descansar), ni siquiera en el servicio sanitario. Cada cama o colchón es típicamente compartido por varias personas. Como puede constatarse, la mayor parte de las viviendas del asentamiento fueron construidas con las manos y el esfuerzo de quienes las habían de habitar; a demás, ante la pregunta a cerca de a quién acude frente a problemas económicos, sociales o familiares, las respuestas recurrentes se refieren a resolución de los problemas por cuenta propia, sin recurrir a agentes externos. (Diario de Campo de la Gioconda, Macondo, 2004)

De tal manera que las habitaciones han dejado de ser el refugio protector, para convertirse en una amenaza permanente contra la existencia. Esto hace que la vivienda constituya el eje de las conversaciones, los sueños, las expectativas, y las demandas de los macondianos y los identifica. Si se conviene que el desplazamiento, por definición, significa pérdida del territorio – habitación, la intención de recuperar este espacio perdido *inscribe* a los *desplazados*.

Yo lo que quiero es que me organicen, que me bajen de allá de ese ranchito, porque eso esta muy peligroso, porque el primero se me cayó, que me iba a matar yo con los niños y me pusieron en ese pero ahí esta una casa que se me quiere venir encima, entonces yo me gustaría mejor que me colaboraran para ver si me bajaban de allá arreglando mi ranchito. (EA2M) Pero había veces, allá donde vivíamos ese se nos cayó... ese se nos cayó. Sí. Uno... uno...yo...pero era más arriba por la loma. Era que llovía tanto el año pasado y eso se derrumbo eso... e iba a matar una niña: cuando cayó ese derrumbe, yo tenía esa estufa como así [señala la ubicación en el espacio], y entonces se cayeron los bloques... cayeron como... pongamos que teníamos las paredes desde allá, teníamos bloques porque esa era una tierra movida, pero lo demás era de tabla. Y se vino esa tierra horrible. Y nos quedamos sin el ranchito. (EA12M)

En una de las visitas al asentamiento, el líder comunitario me participó su propia experiencia, la cual constata a la vista del pantano que fuera su edificación:

Seguimos bajando y José Arcadio me mostró el terreno donde antes estuviera su casa “pero se deslizó un volcán (alud) y nos tumbó una parte de la casa, no nos pasó nada, pero nos tocó tumbarla toda y estuvimos unos 20 días repartidos en distintas casas, hasta que pude medio construir esa de abajo, donde estuvimos ahora, lo triste de estos es que yo no invadí, yo compré, así que esto es mío, pero no se puede volver a construir...pero mire, gracias a Dios estamos vivos, porque mi esposa estaba limpiando la pieza que le hice a mi hija que estaba en embarazo y mi hija la llamó de la cocina y ella que sale de la pieza y la pieza que se cae”. (Diario de campo: día 12. Macondo, 2004)

La percepción de *la salud y la enfermedad* está regulada por las posibilidades de efectivas de prevención y atención a las mismas. En otras palabras, la carencia de recursos y la vulnerabilidad ante un medio amenazante, resignifica el binomio *salud-enfermedad*. Con respecto a los macondianos, es posible afirmar que los macondianos tienen una preocupación permanente por la vivienda en tanto les representa un riesgo de morir por aplastamiento e, invariablemente, sus prácticas cotidianas tienen como prioridad atender esta inminencia. Si en el campo *la enfermedad* amenazante era el paludismo o la leishmaniasis, como *desplazados* la plaga que puede costarles la vida es un derrumbe. Una característica *identitaria* de los macondianos son sus prácticas profilácticas, las que circulan en torno a las construcciones y su eficacia ante los temporales.

Lo que quiero es una buena vivienda, una vivienda digna para mis hijos. (EA7H) Yo era la única que vivía pues en el campo por allá sola... yo... conseguimos... nosotros nos vinimos fue donde la hermanita mía, muy

estrechos, no tenía donde, entonces nos vinimos para allí a una ranchito de madera, nos cobraban dizque 50000 pesos de arriendo, entonces ya di'ahí hablamos con los de la junta de acción comunal, que cuando eso era junta de acción comunal, le pedimos un pedacito, y entonces ya nos vivimos a rozar aquí, a clavar unos palitos, y así, la gente nos ayudaba con clavos, con tablitas. Ya estos adobes, [describiendo su vivienda] si... cuando estaban tumbando el colegio, por que arrancaron todos esos adobes y la volqueta estaba llevándose todo lo que la máquina arrancaba... (EA15M) Yo me vine a vivir aquí en este barrio por lo que yo trabajo, entonces pagaba arriendo y cogía la plata pues tengo la obligación, tengo un hijo, tengo mi mamá. Entonces lo que yo hacía tenía que pagar el arriendo, los servicios, la comida y no me daba, entonces estaba esto acá y dije no voy a bregar a ver si me hago pa' yo tener aunque sea una casita y no estar viviendo y no estar pagando arriendo. Entonces me dio por estar viniendo pa' acá, entonces como vieron la necesidad que tenía, los de la Junta dijeron que esta señora se le ve la necesidad que tiene, una persona que si necesita entonces me dieron el lotecito, entonces luchando luchando conseguí para el piso y una maderita y ahí, poquito a poquito me hice el ranchito (EA23M)

En el capítulo IV *Paisaje del miedo*, expuse el temor al derrumbamiento de la vivienda como una mutación del *miedo a la muerte* por un disparo; aquí quiero presentarlo como una mutación de la noción *salud – enfermedad*. Y es que la falta del “techo” constituye una emergencia tan rotunda que las demás amenazas pierden importancia, consecuentemente los macondianos se sienten bien de *salud*, las dolencias que denuncian son las crónicas, que padecen los adultos; pero en su percepción de *la salud* se privilegia el temor al aplastamiento frente a los virus y las bacterias que un medio ambiente contaminado como en el que viven, puede generarle a todos los pobladores.

De otro lado, los macondianos tienen muy poca asistencia en *salud* y quienes la tienen es porque pertenecen al SISBEN, servicio estatal para las personas de estratos socioeconómicos cero y uno; recurso que tiene muchas limitaciones y que, en ocasiones, se traduce en largas jornadas de transporte y de espera para una atención muy limitada. Esta desatención hace que prefieran ignorar las enfermedades infecto-contagiosas, por ejemplo y concentrar sus esfuerzos en sobrevivir en un medio hostil.

La higiene personal, así como *las condiciones medio ambientales*, también están reconfiguradas en razón de ser *desplazados*. He dicho que la búsqueda de un espacio habitacional los caracteriza, estos espacios han sido, hasta ahora posibles, en las laderas de la ciudad. Por lo general son invasiones, en un principio de iniciativa individual, para luego convertirse en opción colectiva. La espontaneidad en las edificaciones, la falta de una planificación experta para la distribución y el acondicionamiento topográfico, devienen en asentamientos que si bien posibilitan la estancia en la ciudad, no garantizan la protección de sus habitantes. Macondo está en zona de riesgo, pero no sólo por las características de las viviendas y por las propiedades geológicas del terreno; también entran a conformar *el paisaje* las intervenciones en el entorno: el manejo de las basuras, la conducción de aguas negras, el hacinamiento, aspectos que, entre otros, afectan *la salud* de los habitantes y chocan con las prácticas culturales marcadas por la higiene.

En algunas de las visitas al asentamiento me acompañó un Ingeniero Sanitario, quien ha trabajado como asesor de instituciones de *salud* de la ciudad. De su inspección al barrio dijo:

Los problemas generados por deslizamientos y derrumbes que se presentan en el asentamiento, tienen varias causas que ha llevado a que esta zona se declare de riesgo. En geología el riesgo está en función de la vulnerabilidad y la amenaza de que se presente algún evento natural (temblor, lluvia intensa, inundación, etc.). Si se observa la pendiente del terreno donde esta asentada la invasión, se puede detectar, a simple vista, que la inclinación del lote es mayor de 45° en casi todo el lugar, exceptuando algunas viviendas y la cancha de fútbol. Lo anterior significa que se construyó en una pendiente que ya de por sí (debido al movimiento de tierra para construir las viviendas) pone en riesgo a la gente que ahí habita; pero si a esto le sumamos las lluvias, que en algunas épocas del año son continuas y persistentes, se puede decir que en Macondo la construcción u obra que se haga tiende a estar en peligro. Las únicas obras que tienen para defenderse de las aguas lluvias que filtran el terreno y que constantemente lo están erosionando, son unas cunetas transversales, que cruzan de arriba hacia abajo, pero que por lo incompleto de la obra no recogen la totalidad de las aguas que escurren a través de todo el asentamiento. La otra obra es una acequia perimetral, que esta construida y abandonada (no tiene ningún mantenimiento), en la parte superior del lote y que por este abandono no cumple con su función: la evacuación de aguas lluvias hacia la quebrada, para impedir que el terreno se erosione y pierda compactación. A esta circunstancia, ya de suyo peligrosa, le tenemos que adicionar la irresponsabilidad de un sector de la comunidad que tiene la acequia como deposito de basuras, disminuyendo en gran parte su capacidad hidráulica de evacuación de aguas lluvias, además del foco de infección en que se ha convertido el lugar. Otro problema que se observa es la evacuación de aguas negras, ya que casi todas las viviendas lo hacen a través de una tubería individual, que no siempre descarga a una cañada o la quebrada y muchas veces descarga al terreno deteriorándolo de una forma mas intensa y convirtiéndolo en focos de enfermedades infectocontagiosas. Un elemento más que entra a menoscabar el medio ambiente de la comunidad es el manejo de basuras, que no sólo son depositadas, como ya se dijo, en la acequia, sino que son arrojadas en la quebrada y en los terrenos aledaños, lo que favorece la proliferación de plagas que afectan a todos los miembros de la comunidad y en particular a los niños. (Homerito, Macondo, 2004)

En efecto, algunos niños de la comunidad acusan lesiones en la piel, “producidas por las pulgas de las ratas del basurero” (José Arcadio, Macondo, 2004). “Los niños tienen muchos piojos y no es falta de baño, porque los negros son muy aseados, es que viven en condiciones muy difíciles, donde estos bichos encuentran su mejor lugar de cultivo” (EO19MPSC. Rebeca, ONG, 2004).

¡Ay! horribles, eso son unos animalitos que hay aquí que les dicen las pulgas, en todos estos ranchitos se mantiene eso, usted se los ve a los niños, eso se mantiene horrible...son unos zancuditos... son unas cositas pequeñitas y eso le pica a uno impresionantemente y donde le pican le dejan

la roncha y eso le rasca a uno impresionante y a raíz de eso se le va volviendo a uno unos granos y ahí le queda a uno la cicatriz. (EA20M)

Y, aunque están rodeados de basura, malos olores e insectos, los macondianos consideran que están bien, que su hábitat es lo que pueden alcanzar y en ese sentido lo agradecen y disfrutan. No encuentran el medio ambiente amenazante como sí a las viviendas.

El censo llevado a cabo en septiembre del 2004 arrojó datos que presentan una comunidad conformada por migrantes no todos *desplazados*. Por su parte las entrevistas relatan que, aún no siendo *desplazados*, los macondianos diseñan su cotidianidad como si lo fueran y se autodefinen, por acción o nominación, como tales. Las razones que conducen a ello podrían ser, de un lado que el ser *desplazado* se ha convertido en un recurso identitario que avala ciertas prácticas que en otros casos serían juzgadas: mendicidad, carencia de vivienda, aprendices de un oficio ciudadano, “roles alterados”. Y de otro, la rotulación como *desplazados*, les ofrece unas ciertas garantías, que aún siendo mínimas, son las únicas con las que cuenta, hago referencia a la Carta de Desplazados, documento que les otorga la Oficina de Atención a Desplazados y con la cual pueden recibir pequeñas ayudas como: comida, cupos escolares, atención básica en *salud*; esto sólo por un tiempo determinado por el Estado, para el cual la condición de desplazado termina a los tres meses de estar en la ciudad. Vale la pena anotar que la carta se adquiere fácilmente y quienes la requieren tienen muchas maneras de burlar aquellos de los tres meses límites, como dan cuenta algunos testimonios:

Y, entonces nosotros cuando llegamos aquí, y entonces dijeron que estábamos... que nosotros sacáramos las cartas de desplazados y ahí mismo nosotros corrimos a sacar las cartas. Nos vinimos casi todos... pero ya mi fa... la mayoría de mi familia vivía aquí ya... Pues la... nosotros nos vinimos, pero cuando saque la carta, apenas fue mi hermana, mi persona... En la carta pusimos nosotras acá las dos con mi hermana. Ya nosotros, pues no pedimos nada de ayuda porque teníamos lo que necesitábamos la carta pa' tenela ahí, como teníamos esta invasión, necesitábamos la carta de desplazados pa' que no nos sacaran de acá. Pero no le pare casi bolas a esa carta de desplazado. Y ya, a lo ultimo que yo vi que estaban dando ayuda con esa carta de desplazados, fuimos y nos dijeron que tenía mucho tiempo, y entonces me regalaron como unas dos bolsitas de leche, como cuatro papel higiénico, cepillo, una crema dental. Había como seis cositas, y no me dieron nada que porque estaba la carta muy vieja. (EA12M)

Como una generalización de Macondo puedo decir que todos son pobres; no sólo por las condiciones objetivas de cara a necesidades básicas, sino por que es el adjetivo con el cual ellos califican su situación, argumentan su diario transcurrir y se instalan frente a la dinámica social.

(...) Somos Colombianos necesitamos un apoyo, que nos tiendan la mano que aquí hay muchos niños, muchos niños y todos los niños que hay aquí son desplazados, pobres, familias pobres y el municipio o el gobierno, el estado le dan las ayudas para los desplazados y las invierten en otras cosas y los que sí las necesitamos No nos brindan el apoyo y yo espero que ojalá el

municipio o el estado se acuerde que nosotros somos desplazados y que nos colabore en esa parte, que mire por nosotros también. Eso es lo que necesitaba agregarle. (EA7H)

No obstante y se saben pobres, prefieren llamarse o ser llamados *desplazados*, esta designación no es asumida como un estigma sino como una identidad que se prefiere a la de pobres pues permite mayor movilidad ética, política y cultural. En breve, es moralmente preferible ser *desplazado*, a ser simplemente pobres, pues ello señala a otros como responsables de su propio destino. En ese correlato *cimarrones – desplazados*, he vuelto a un encuentro, las que he denominado “la cartas de identidad”: en los tiempos de la trata, “las cartas de libertad” le concedían a los esclavos la posibilidad de independizarse, dejaban entonces de ser esclavos e iniciaban su nueva vida y con ello una nueva “distinguibilidad” social. Ahora se les otorga “la carta de desplazados”, con la que se les reconoce como tales y les concede algunos beneficios del Estado. Esta condición les ofrece un lugar diferente en el abanico de mendigos, pobres de la ciudad. La identidad surge en un espacio político favorecido por el Estado, en este caso: conflicto, desplazamiento y Ley. Las cartas se inscriben en el orden de *lo biopolítico*.

Nosotros negros

En alguna casa se observan niñas alegres, saltando y bailando con sus cabellos llenos de chaquiras, al son de la música que llega desde la distancia, del otro lado de la cañada. (Diario de campo de Gioconda, Macondo, 2004)

He dicho que *los negros* representan la cuarta parte de la población colombiana; si bien su origen es africano, desde el siglo XVII han participado en la conformación cultural y demográfica que describe al país. Comúnmente y hasta hace poco, vistos como diferentes, *los negros* encarnan hoy día la parte “oscura” de la propuesta social que como Estado y como Nación, Colombia ofrece: pobreza, desamparo, exclusión, guerra y desplazamiento.

Los negros macondianos son la evidencia empírica de los estragos de una violencia histórica; empero, *los negros* macondianos son algo más que eso. La manera como ellos se caracterizan y construyen el *nosotros negros* devela una *identidad* que pasa por el color de piel y toca con patrimonios culturales fuertemente arraigados desde tiempos inmemorables. Aquí, la noción de *reconfiguración identitaria* adquiere el sentido de rescatar, reasir y/o rehacer prácticas aprehendidas. *La estética, la salud, la motricidad y la sexualidad* ofrecen líneas que vinculan la cultura corporal con los referentes de *identidad* para el *nosotros negros*.

La apariencia estética: una disputa entre el blanqueamiento y la africanidad

El cabello es un aspecto de *la apariencia* que los macondianos destacan como connotador de la particularidad. El trenzado del cabello es una destreza tipificante, que si bien obedece a una “razón práctica” que favorece el control de un cabello esponjado y seco, también significa un aprendizaje ancestral que los conecta atávicamente. *Los*

negros macondianos están orgullosos de su herencia y de ser africanos, y los tejidos en sus cabezas son una expresión *estética* de sus orígenes, observable por *el otro*. Aquí hay un asunto en el que quiero detenerme porque simboliza la relación cuerpo – negritudes – identidad y entreteje, ya no sólo el cabello, sino *el paisaje étnico y el biopolítico*.

En los testimonios recabados en campo se puede leer que estos peinados se han activado con la nueva experiencia en la ciudad. Es cierto que en sus lugares de origen las trenzas han sido parte de la cotidianidad y que se han enseñado generación tras generación, como un saber asimilado por siglos e integrado a los hábitos, de forma casi irreflexiva. Al llegar a Medellín, *los negros* macondianos han encontrado que estos peinados son detectados por la *población receptora*: los señalan, los admiran, los interrogan, los diferencian y los compran. Y ellos mismos, han vuelto la mirada hacia una tradición estilística y han empezado a recrearlos con colores, extensiones, sintéticos, nuevos tejidos e incrustaciones, lo que ha redundado en celebración de parte de los observadores, quienes empiezan a imitarlos, a pretender este aprendizaje y a incluirlo en sus propias prácticas *estéticas*. Este interés por los peinados ha representado para algunos *negros* macondianos, una fuente de ingresos. En las entrevistas se lee:

Es que aquí hay por ejemplo peluquerías donde hacen esos peinados; eso es de la costa, porque, pues para uno no estarse peinando y el pelo así, nosotras que tenemos el pelo así y lo mantenemos suelto, se nos revienta mucho, entonces más bien tratamos de mantenerlo es con las trencitas. No, que rico donde supiera [peinar], tengo que pagar para que me peinen a las niñas. Pero por aquí hay muchas que saben hacer esos peinados y hasta viven de eso. Porque a la gente le gusta hacérselos... y un peinado de esos vale bastante...por ejemplo el de las trenzas sintéticas... eso cobran hasta treinta mil pesos (10 dólares)... A mi me gustan tanto que hasta pago...fíjese, uno con tantas necesidades y ahí pagando...pero eso dura por ahí dos meses...las que quieren se lo levantan muy rápido otras no...eso dura dos meses, tres meses. (EA24M) [Los aprendí] en mi Chocó, pues yo viendo las compañeras aprendí. Pues estos peinados son cosas así que uno aprende por divertirse, esta uno jugando con las compañeritas y se ponen a hacer trencita, trencitas. Vienen de la mente, así que se le viene a uno. Helena mi hija hace peinados a las muchachas por aquí...ella sí sabe mucho poner extensiones y cosas así, eso lo aprendió por aquí. ¿Y le pagan por los peinados? sí profe, pero a veces le dicen que después le pagan y eso se queda así. (EA2M)

Me atrevo a decir que *los negros* han recuperado una expresión *estética* como estandarte de su identidad y que dados los efectos que dicha expresión alcanza en “*los otros que miran...*” se han empeñado en desentrañar sus orígenes y cargarla de contenidos significativos; así una vieja usanza detona sus dimensiones simbólicas: *los negros* macondianos no dudan en afirmar que estos peinados son de procedencia africana e incluso alguno llega a manifestar que lo aprendieron de los jamaquinos. Estos *negros* han encontrado en su cuerpo, una manera de exhibir sus ancestros y su singularidad. Algunas así lo dicen: “Yo creo que vienen [los peinados] del África. Pero es el estilo de uno mantenerse con trenzas. (EA23M) Por ejemplo yo, fui aprendiendo eso de la gente. Además trabajé en una peluquería. Y ahí fui aprendiendo todo eso. Nosotros

aprendimos de los Jamaicanos; la trencitas de los Jamaicanos y ya lo otro común. (EA22 M)

La práctica *estética* de tejerse o decorarse el cabello no es sólo una expresión femenina, también en los hombres se observan creaciones gráficas que hacen de sus cabezas un espacio para la decoración. Esta manifestación específicamente se detecta en los jóvenes, no en los adultos o ancianos quienes prefieren el cabello muy corto. Por tal motivo en las entrevistas no hay referencias directas a las llamativas prácticas estilísticas masculinas, pero sí se rescatan de las visitas etnográficas.

Crucé la cañada y allí estaba el asentamiento, estaban despreocupados, la gente por allí, caminando por el parquecito, yendo y viniendo en sus quehaceres, los niños en los columpios y unos jóvenes en pleno centro de lo que ellos llaman “cancha” haciéndose peinados entre ellos: uno sentado, otro con una barbera, una navaja y con cuchillas haciendo un fino diseño en el ya cortísimo cabello de su amigo, los otros miraban, opinaban, orientaban y esperaban su turno. (Diario de campo, día 3, Macondo, 2004) La decoración y el acicalamiento no es sólo una preocupación femenina, de echo pude observar, como una actividad más en el parque, a un joven de unos 20 años haciéndole un corte – decoración-, a otro hombre: en el cabello, ya muy rapado, hacen dibujos en un más bajo relieve, en este caso era una estrella y una flecha, que se configuraron en verdaderas artesanías. (Diario de campo, día 15, Macondo, 2004)

Ahora bien, *los negros* por mucho tiempo tuvieron que ocultar sus costumbres y sus tradiciones porque simplemente eran sancionadas y no eran reconocidos como ciudadanos colombianos. De tal manera que para participar en la interacción social hubieron de aprender a comportarse como blancos y mestizos, ocultando así sus propias preferencias. Con la Carta Constitucional de 1991 “nacen los negros en Colombia” y con ello la posibilidad de expresarse y de adquirir beneficios; empieza así un proceso de “desblanqueamiento” de las negritudes, es una especie de inauguración de la afrocolombianidad a partir de las prácticas corporales. No es gratuito pues, que prefieran el adjetivo de afrocolombianos, al de morenos, como algunos de ellos se denominan o al de negros, el cual, definitivamente, no aceptan sin resquemores.

Para el caso de Macondo y en lo referido a la dimensión *estética*, no sólo se presenta una tendencia al “desblanqueamiento” sino una suerte de “negritización” en las rutinas de blancos y mestizos: los blancos quieren peinarse como *los negros* y en ello es posible leer no sólo un capricho de *la apariencia* sino la aceptación de un acervo cultural explícitamente de *las negritudes*. La observación de uno de los asistentes, en una de las subidas que hicimos en 2005, trae al respecto:

Caminamos y lo primero que me topé fue a un señor motilando a un niño negro...el bebé se quedaba quietecito, mientras el papá, con mucha calma le hacía un corte a ras, muy pulido. “¿Me deja tomarle una foto?” “Si, cómo no, hágale”. Se la tomé y le pregunté porqué tan bajito el corte, y me dijo que así eran ellos, que así les gustaba, entonces le dije que si al niño le gustaba y me dijo que si, que así los enseñaba él. A mí esto me trajo un recuerdo y fue de los primeros días del taller o creo que fue el primer taller: al llegar al parquecito, me encontré a la esposa del de la tienda, cortándole el

cabello a un niño como de uno 7 años, blanquito él, con pelo muy lacio. La señora me dijo “Se lo estoy cortando porque se antojó de tenerlo como los negritos de por aquí, pues yo lo dejo, alfil y al cabo el pelo y así me quito también muchas molestias, ya ve que antojo el de éste”. Lo hacía con una cuchilla, así no más, yo me quedé pasmado porque con cualquier movimiento se podía cortar, pero el niño se dejaba, no decía nada y se veía contento, me dijo que así lo tenían los niños del barrio y que él se quería ver así, como los morenos. Esa vez le pregunté también al niño si le gustaba y recuerdo bien que me dijo “sí, me está gustando...todavía falta, pero estoy cansado. (Diario de campo de Mauricio Babilonia, Macondo, 2005)

Al parecer en las prácticas estéticas *los negros* corroboran el que “las identidades están para vestirlas y mostrarlas, no para guardarlas...” (Bauman, 2005, 190) Los peinados dan cuenta del *nosotros negros*: se autoreconocen distintos en ellos, les otorgan un origen africano, los enseñan a otros y los exhiben permanentemente. Tanto porque es un rasgo que ellos mismos se adjudican, como porque permiten descifrar el pasado y habitar el presente, este matiz de la *apariencia estética*, se les brinda como una alternativa para la reconfiguración, la que se da en doble vía: establecen un nexo con la tradición y exhiben la adaptación, que a un mismo tiempo los diferencia y vincula.

La motricidad: sentido y tradición

Una de las *expresiones motrices* que permiten identificar a las negritudes es la danza. En ellas confluyen destreza, belleza y sensualidad, para lograr coreografías que encierran la tradición, los aprendizajes y las adaptaciones. *Los negros* se reconocen bailarines, amantes de la música y generadores de rumba; si hay un *nosotros negros* unívoco y gratificante, es el del las *expresiones motrices dancísticas*. En muchos de los registros, tanto en hombres como en mujeres, se encuentra esta autopercepción:

Ah a mi me gusta rumbiar, échame mis rumbiadas siempre toda la vida. Voy por aquí cerquita con la...en las casas de los amigos, prendes sus equipos y uno está de gusto un rato. Si me toca amanecer me amanezco y si no, me vengo y me acuesto por ahí a las dos o tres. Si la cosa está muy buena que uno sigue de largo según que a uno le pasa la noche y no se da cuenta (ja,ja) y se amanece por ahí hasta las siete de la mañana(ja,ja) Toda la vida, a onde voy que haiga rumba rumbeo, que me a gustado desde siempre (ja,ja). Usted sabe de que a nosotros los morenos nos gusta mucho la rumba, entonces onde uno está que haiga rumba, no se la va perder. (EA17M) Cuando bailo en las parrandas yo eso lo llamo como deporte no más. Me gustaría bailar sí, por ejemplo participar en una academia de baile o algo así, bailar salsa más que todo. Me siento relajado, cambio de ambiente en un momento así. Me gusta escuchar la música. Yo bailo cada quince o cada veinte días... la salsa, bailar la salsa. (EA21H)

La identidad se presenta aquí en su noción más convencional, para la que existe una correspondencia entre la imagen que me hago de mi mismo y la que los otros reconocen en mí, por lo demás es una imagen satisfactoria, benéfica y pretendida. Así las cosas y

como resultado de la indagación, son concluyentes los testimonios de unos y otros en razón del patrimonio rítmico-danzario de *las negritudes* macondianas.

El términos metodológicos puedo decir que se dio una saturación en función de este rasgo identitario, con el cual *los negros* reconfiguran su identidad, en el sentido de recuperar, en los escenarios “borrascosos” generados por *el conflicto*, una práctica que los hace *negros*. La recuperación se hace con la música y la danza que ya conocen, como adaptando la que se encuentran en la ciudad. En este sentido en los testimonios hay recurrencia al vallenato, la salsa y al reguetón. No es pues un asunto de estímulo respuesta mediada por una práctica dominada, es un asunto proclividad ancestral hacia la danza y la música, que deviene en destreza motriz adaptable a un entorno.

Con la danza y la música pasa algo semejante a los peinados, les permiten a *los negros* macondianos: ser reconocidos, diferenciados, admirados e imitados. Por esto y por lo que de suyo les representa, la rumba y sus habilidades son un orgullo de *los negros*. Y es que el baile y la música, son algo más que un placer ancestral, antes y ahora han simbolizado: resguardo de la memoria africana, sistemas de creencias, reivindicación de derechos, resistencia a la dominación, conjuro contra la tristeza y evasión del dolor. En cada contexto la rumba es cargada de contenidos, en resonancia con las subjetividades y las necesidades históricamente dadas, tal como sucediera en 1992, con la Asociación Campesina del Río San Juan:

Canto y danza se integran en la dimensión de encuentro político, los viejos cuentan la historia del poblamiento del río, en el mapa van marcando lo sitios donde se asentaron los primeros mayores, enseñan sobre historias de esclavos y amos, sobre comidas y fiestas del pasado, sobre indios y negros, sobre la historia que en el encuentro es portadora de identidad (Villa, 1998, p 444)

Para Macondo la danza y la música - *la motricidad* -, permiten mitigar las adversidades a las que se ven abocados como *desplazados*, a la manera de *resistencia*.

(...) El Vallenato, me gusta la salsa, el regge (ja,ja) como una terapia ahí también. Como para olvidar un rato en cuando las enfermedades que tengo y los problemas, ese rato que uno esta como distrayéndose como que se olvida un poco de los problemas, de las enfermedades. Ya llega el tiempo de trabajar de nuevo uno encerrado en una casa y empieza de nuevo a estar con los presentimientos, los pensamientos que estoy enferma de esto, que esa enfermedad no se cura, que cualquier rato me puede dar una cosa, que los hijos están pequeños, que me siento mal pero que tengo que trabajar porque si yo no trabajo qué le doy a los hijos y todo eso, si uno no tiene quien le ayude, tiene que seguir solo como esté mientras pueda sostenerse de pie. (EA17M) Uno se siente ¡muy contento! Yo viendo, aprendí a bailar. Todos bailamos allá. Allá [en Chocó] la música, la salsa, el vallenato, ese, de cómo se llama...el rock and roll, esa es la música favorita. La terapia, eso es la música favorita (EA2M)

Trenzas y danza: continuidad

Una definición ortodoxa de identidad, o menos líquida, en el sentido de Bauman (2005), busca aferrar los elementos identificatorios, tanto a entornos culturales como a la transferencia generacional. Reitero que la noción *de identidad* que ahora me asiste está desligada de raíces esencialistas y de las herencias inevitables; sin embargo, en la danza, la música, los peinados encuentro una “línea de sucesión” que reaparece en las nuevas generaciones de *negros*. En los registros etnográficos y visuales, con menos recurrencia en las entrevistas a los niños, es posible destacar los estilos de peinados, las preferencias en los peinados y las habilidades desarrolladas para peinarse, una práctica *estética* que no quieren abandonar y que transmiten a los niños y los hace diferentes a los *otros*.

La niñas negras eran las más vistosas por sus peinados, su caminar y, a simple vista, más altas que sus compañeras blancas, al igual que los hombres negros, quienes resaltaban entre los otros por su espigada figura. Entre las chicas había una alta, esbelta, con su peinado de trenzas tejidas y adornado con muchas chaquiras blancas, estaba orgullosa de...no sé exactamente de qué, yo supondría que de su belleza, pero no sé hasta que punto era consciente de ella (Diario de campo, día 33, Macondo, 2004)

Igualmente, los niños señalan su favoritismo por el baile, como práctica deportiva, una memoria *motriz* que los enlaza étnica y culturalmente, con una comunidad.

Yo hago dos tipos de ejercicio, juego básquetbol y bailo aquí en el colegio. ¿Como te sientes cuando bailas? Bien. Lo mismo porque nosotros somos el grupo de baile del colegio y ya todos nos llaman, que nosotros tenemos que bailar, que porque nosotros somos el grupo representativo del colegio, entonces que ya nosotros representemos el colegio. Diferentes tipos de música, regueton, salsa, tango, merengue, pues relacionado con el tipo de actividad que vaya a ver. ¿Cada cuanto ensayan? Cada mes, me enseña un muchacho que se llama turbo, es un moreno del lado de allá. ¿Qué haces en tu tiempo libre? Hay veces me pongo es a ensayar pasos, porque allá nos ponen a estudiar pasos, y tenemos que llevar cada mes un paso distinto, o también me pongo a dibujar, y traigo los dibujos acá y los meto en internet. ¿Que te gustaría ser cuando salgas del colegio? Mi pensado es seguir en el grupo, y sacar el CD de nosotros, porque somos 7 y tenemos 5 mujeres y dos hombres, ellos cantan y nosotros bailamos. Si, prácticamente como profesionarnos en eso, seguir practicando. (ENÑ8M) Me gusta mucho bailar y jugar básquetbol. [bailo] vallenato, reguetón, varias cosas. Cuando me dejan salir los sábados, porque los domingos me colocan a hacer el oficio, a organizar uniformes, de todo. Los sábados me mantengo con unas amigas, y una amiga mía, la mamá la deja invitar a sus amigas, bueno nada más a las amigas, a veces a los amigos y ahí bailamos. En la casa de mi amiga Catherine, al lado de mi casa. ¿Hasta que horas bailan? Hasta la hora que cada una pueda, o sea, una la dejan a las 8 y así. (ENÑ10M)

Hombres y mujeres, niños y niñas, bailan y se peinan, con sus particulares maneras de hacerlo, sin embargo son las mujeres quines más fácilmente expresan sus afición, y sus sueños. Los hombres se acomodan en lo que se espera de ellos. Peinados y danza

representan una memoria atávica que los mantiene unidos por hilos muy sutiles, estéticos, como una suerte de garantía de sobrevivencia: si hacen algo de ellos, son reconocidos y si son reconocidos, existen,

La dieta: una remembranza, una pertenencia y una adaptación

La dieta es un indicador de la dimensión *salud*, que participa de la integración del *nosotros negros*. El pescado, el arroz, el ñame y el plátano son productos básicos de la alimentación que habita el pacífico colombiano. Según el historiador Jiménez Meneses “*Los negros y los plátanos forman unas bodas indisolubles que a través de la historia han dejado muchas preguntas*” (Jiménez, 1998, p.236) Las características geográficas del Urabá chocoano y antioqueño han facilitado las actividades de agricultura y la pesca, ello a su vez ha marcado los hábitos alimentarios de estas poblaciones que depositan en el pescado y el plátano toda su apetencia. Para el caso de los macondianos, ésta sigue siendo su dieta de la añoranza, la que les evoca el paraíso perdido, les hace sentirse como propios de un lugar y la que pretenden restablecer en el nuevo espacio que habitan.

Con mucha dificultad porque las comidas de aquí son diferentes a las de allá, pero de todas maneras uno a su tiempo se va adaptando, si pero... si, y ya está uno adaptado, no adaptado a la comida de aquí porque uno siempre busca pues las comidas que uno acostumbre allá. Pescado. Compró, y hago pescado y bueno lo que más compro yo aquí pues en comida, el pescado, el pollo pa'lla uno lo acostumbra a que uno mismo lo cría en las casas como la gallina criolla, y aquí pues lo compra uno es en las tiendas ya despresado, entonces pues bueno, pero si más el pescado... los frijoles no porque uno por allá no se acostumbra casi a eso. (EA16M)

Los negros macondianos dicen que intentan conservar su dieta, buscan los suministros necesarios para realizar su platos favoritos, pero insisten en la diferenciar entre los productos que se adquieren en su tierra y los que tienen que comprar a altos costos en Medellín y que son de menor calidad. Así responden sobre sus comidas en el asentamiento:

La comida favorita es el arroz, con lo que haya, la arepa, pescado, carne, lo que se mas come aquí es pescado carne, arroz, plátano. Ha cambiado? No lo que pasa es que, es la misma prácticamente, es que aquí se come arroz, se come plátano, se come banano, lo mismo se come allá, se come pescado por aquí, y allá también se come pescado, lo único que por aquí es mas escaso es por decir el chontaduro, el borojo, porque usted sabe que el borojo aquí venden unas peloticas pequeñas revueltas con banano, y el borojó bueno es el grande, el macizo, lo que pasa es que por aquí es muy escaso y muy caro. (EA5H)

Los alimentos han representado, para los habitantes de Urabá, su diario transcurrir, su fuente de empleo, su tierra, sus saberes, y son una expresión de su corporeidad; por esto en la añoranza por su comida se sintetiza la nostalgia por las pérdidas de orden tradicional, cultural e identitario. En la culinaria del asentamiento se puede inferir la cultura que la acunó y es que el plátano, el arroz, el ñame y el pescado conforman una

simbólica de desde los tiempos de la trata, no son solamente productos para comerse, son además su historia. “Los esclavos solicitaron a sus amos la posibilidad de obtener tierras para el cultivo del plátano que se había convertido en un producto de primer orden para la alimentación de esclavos de cuadrilla y cuyo monopolio se hallaba en manos de los corregidores de indios” (Maya, 1998, p.48) Y como sucediera en tiempos de esclavos y cimarrones, los negros macondianos, traen lo suyo y lo adecuan al nuevo espacio continente: “Las dietas que aprendidas en África, fueron reacomodadas en territorio americano” (Jiménez, 1998, 238). Yo diría que justo estas dietas reacomodadas vuelven ahora a modificarse (re-reacomodarse) sin dejar sus particularidades del Chocó: una expresión de la cultura corporal, como lo es la salud – dieta, conecta: pasado y presente; emociones y necesidades; recursos y saberes; en otras palabras el cuerpo y sus demandas permite la reinención de lo conocido, de lo propio: de *la identidad* .

Es allí, en ese intento por reponer las preparaciones típicas a las que están acostumbrados, donde *los negros* de Macondo buscan tener un referente desde la cultura corporal, en su dimensión *salud*, que les posibilita recordar quiénes fueron, quiénes no quieren dejar de ser y quiénes pueden llegar a ser.

El pescado: una disrupción

Con la dieta sucede algo diferente a los peinados y la danza. Los niños de Macondo eligen el pollo entre todos los productos nutricionales; En ninguna entrevista emergió el pescado o el plátano como preferencia, sí aparece el arroz, pero no con la “saturación” que en las entrevistas con los adultos. También aparecen preparaciones propias del contexto urbano, como pizza, espagueti, hamburguesa y, cómo no, comida china. El dato del pollo coincide con una investigación que realizara en el 2002 con 400 adolescentes de Medellín, donde el pollo fue la preferencia de las preferencias⁷. Era de esperarse: muchos de los niños de Macondo nacieron en Medellín o los trajeron a muy temprana edad y la dieta está fuertemente determinada por el entorno, toda vez que los productos accesibles son los que van ingresando en la canasta familiar y en las recetas culinarias. De un lado porque es lo que hay allí, en el medio y, de otro, porque son mucho más económicos los productos locales que los importados. La dieta, como un componente de la cultura corporal, pertenece a un contexto que marca el cuerpo.

En esa diferencia entre un rasgo que se perpetúa por generaciones, como se constata en los peinados y la danza, y en la transformación de otro rasgo, como en el de la dietética, el concepto de *identidad* enseña sus mutaciones y ángulos blandos, acordes con la actualidad. Tengo para mí que la danza, en *las negritudes*, encarna una “genética del disfrute”. Con genética no me refiero a la información de ADN, me refiero a los sentidos como, en la perspectiva de Gadamer (1996), para quien la lúdica y la *estética*, son sentidos que están presentes en los seres humanos y que se expresan en un trasfondo cultural. La dietética, por su parte, es un asunto de aprendizaje y memoria. La dietética se actualiza, se establece en relación directa con el entorno y lo que éste produce. En otras palabras, la dietética, componente de la dimensión *salud*, construye un modelo de cuerpo contextualizado. En este caso la música y la danza, se cargan de contenidos ocasionales, pero están aferradas a los sentidos y a los trasfondos ancestrales.

⁷ Estudio realizado en Medellín, por el grupo de investigación Cultura Somática del Instituto Universitario de Educación física de la Universidad de Antioquia, publicado con el título “El cuerpo en boca de los adolescentes”. Kinesis, Armenia, 2002.

5.3 Los otros: el cuerpo evidente

“Soy otro cuando soy, los actos míos son más míos si son de todos, para que pueda ser he de ser otro, salir de mí; buscarme entre los otros, los otros que no son si yo no existo, los otros que me dan plena existencia, no soy, no hay yo, siempre somos nosotros.” (Octavio Paz, Piedra de sol)

Indudablemente el concepto *de identidad* ha ingresado en la densidad líquida de la modernidad y probablemente sus cimientos estructurantes hayan perdido eficacia en la intención de dar cuenta de las tipificaciones contemporáneas. Sin embargo, *los otros*, como entidades que permiten establecer el quién no soy y refrendan el quién sí soy, coexisten como componentes significativos a la hora de establecer elementos indentitarios individuales o colectivos. En palabras de Gimenez “*No basta que las personas se perciban como distintas bajo algún aspecto. También tienen que ser percibidas y reconocidas como tales. Toda identidad (individual o colectiva) requiere la sanción del reconocimiento social para que exista social y públicamente*” (Gimenez, 1994: 5)

Los otros, en este estudio, están conformados por personas de diferente perfil social, con distintas maneras de relacionarse con *los desplazados*, de diversas valoraciones *del conflicto*, y cuyos criterios de selección han estado centrados en que no sean desplazados “actuales” y que no pertenezcan al asentamiento Macondo. Algunos de los entrevistados fueron elegidos simplemente desde el rol social: empresario, comerciante, profesores, estudiantes que aparecen aquí como *alteridad urbana*. Otros entrevistados fueron elegidos intencionadamente, por su trayectoria en la investigación social en Medellín, por sus intereses políticos, por sus nexos con los medios de comunicación, por pertenecer a ONG’s que trabajan con *desplazados*, ellos aparecen como *otros expertos*, que es el significante con el que aglutino aquellos testimonios provenientes de pensadores, académicos, empleados o asistentes del desplazamiento. Estos últimos, se asumen receptores y a su vez opinan sobre éstos.

En las apreciaciones de *los otros que miran desde afuera*, en torno a los desplazados, afloran rasgos descriptivos que evidencian: la mirada a esos *otros*, *aquellos* que no se quiere ser y los imaginarios que de éstos se hacen. De esta manera emerge un dibujo guiado por la evidencia, los miedos y las representaciones.

Habla la alteridad urbana

- ***Una mirada a “esos otros”***

En palabras *la alteridad urbana*, *los desplazados* “se reconocen fácil”, pues hay elementos evidentes que no pueden escapar al transeúnte, aunque intente esquivarlos. En principio los reconocen desde *la motricidad*, *la sexualidad*, *la estética* y, más adelante, desde *la producción*. Estas dimensiones de la cultura corporal confluyen en el adjetivo de campesinos.

La alteridad, describe a *los desplazados*, como campesinos, perdidos en la ciudad, por andar en familia y como indigentes. Estas características las deducen de su postura, su

caminar, sus propios olores y las actitudes. Al llegar a la ciudad, *los desplazados* sólo cuentan con su *cultura corporal*, la misma que está engramada por otro entorno y al penetrar en otro universo es evidencia del extraño. Podría decir que en todas los “dibujos” que se hace de *los desplazados* en las entrevistas a *los otros que miran desde afuera*, hay una correspondencia de trazos que pareciera calco, así lo expresa un matemático, escritor y padre de familia:

Un desplazado se reconoce porque es gente indigente, pues hablo de los que están en la ciudad, es gente indigente, es gente campesina, muy campesina, eso se nota en la ropa, eso se nota en la manera de caminar, eso se nota en todo, se nota que no es gente de aquí y que no tienen para dónde pegar, es decir, no es como el campesino que uno lo ve cruzando rápido la calle, que uno sabe que está haciendo una vuelta, que está haciendo cualquier cosa, pero que no tiene esa cara de angustia, es alguien que está ahí aunque sea campesino; pero es que hay campesinos que unos los ve y sabe que no tiene para dónde pegar. (EO16HRGS)

La pobreza y la mendicidad hacen parte de la caracterización reiterada de *los desplazados*; estos elementos que observan, en combinación con el matiz de campesinos, empiezan a configurar la identidad adscrita. Y es que justo ese enlace pobreza – mendicidad - campesinado, el que los ha instalado en la dinámica social de la ciudad. De diferente manera, *los otros*, narran lo mismo, es el caso de una estudiante de comunicación:

Los desplazados son gente que está aquí porque está buscando oportunidades y la manera pues de sobrevivir, gente que ha sido...que ha sufrido el flagelo de la violencia en el campo, que dependía de la economía agrícola y aquí buscó como la manera de seguir viviendo. Pues yo creo que de pronto se puede confundir con la mendicidad, porque muchos no saben hacer otra cosa que trabajar en el campo, entonces se dedican es a pedir plata, de pronto se dedican también a estar en una esquina con toda la familia pidiendo plata, pues yo creo que los ven como mendigos. (EO14M NG)

Para la *alteridad urbana*, el cambio más contundente que el desplazamiento ha dejado en la urdimbre social de la ciudad de Medellín, es el incremento de pobres y del subempleo y, en el peor de los casos, de otros vagos (inútiles en términos de *producción*). Una profesora de secundaria observa que “Se ha superpoblado la ciudad, teniendo lugares donde hay condiciones mínimas de vida, donde difícilmente se cubren las necesidades básicas, donde el desempleo ha aumentado enormemente, pues si tenemos en cuenta las encuestas, como se hacen, pues no son muy objetivas, pero ha aumentado el desempleo y han convertido el empleo en empleos de tipo informal.” (EO2MREB)

Los semáforos como sitio para ofertarse, el rebusque, los vendedores ambulantes, son los indicadores en *producción* don los que *la alteridad* ha ido configurando las adscripciones a *los desplazados*. He incluso se los señala por afean la ciudad, ese señalamiento no es punitivo, si se quiere, pero entraña: *miedo* a lo posible y *resistencia*

frente a un evento que enuncia la falta de solución a un problema en constante crecimiento. Un empresario da cuenta de esto:

Ha incidido en que es como parte ya de un paisaje maluco, digo yo, como que ya hay más gente en los semáforos pidiendo más limosna y pienso que están aumentando el cinturón de miseria de la ciudad, pero siempre ha habido miseria en la ciudad, o sea, lo que hay es más miseria pero la ciudad siempre ha estado dividida casi que por un muro invisible: por un lado, donde hay muchos desplazados, muchos pobres y por otro lado, en la otra parte, donde, no es que hayan muchos, pero sí hay unas clases medias y altas que transitan desinteresadas e indiferentes a esos fenómenos sociales. (EO15HR GA)

Otro aspecto que la *alteridad* “distingue”, en términos de Gimenez (1994), es la presencia como familia, más que como individuos, constituye un aspecto relevante con el que *los otros* diferencian a *los desplazados*. De tal manera que interacción afectiva, *la sexualidad*, es atravesada por proceso de desplazamiento: la movilización del campo a la ciudad, toca a todo el grupo familiar y, por lo menos, la familia nuclear, marcha en pleno, hacia Medellín. Una mujer artista plástica y directora del archivo nacional me decía:

Pues en estos días en Medellín más exactamente en el palo con la playa había una familia sentada en el suelo, pidiendo limosna... El papá, que me llamó especialmente la atención, podría decirse que vestía traje dominguero y estaba avergonzado, humillado y completamente deprimido. Una de las niñas dormía en el suelo con la cabeza en sus piernas. La mamá en cambio parecía más fuerte para afrontar la situación, en fin esto es una mierda de nunca acabar. Creo que igual que en la violencia del 48 la gente que llega trata de asentarse en algún lugar, se acomoda, se disuelve y trae consigo su propio color que aporta al conjunto; ¿esto enriquece el tejido social? Sin duda...pero a costa de mucho dolor. (EO23MRGR)

El desalojo es contundente, hay que abandonar en lugar con todo y todos, esta huida en grupo, como he expuesto en el capítulo IV, paisaje del miedo, genera cambios en la dinámica familiar, remueve algunas bases en la que esta estructura se ha sostenido y la sexualidad, concepto continente de la familia, no sólo entra en cuestión sino que participa en la reconfiguración de la identidad en los migrantes forzados. Campesinos, mendigos y la movilización en grupo familiar, son los rasgos evidentes, con los cuales la *los otros* dan cuenta de *los desplazados*.

- ***Aquello que no se quiere ser***

En las respuestas en torno a los desplazados emergen los temores que la *alteridad urbana* experimenta, de cara a la posibilidad de llegar a ser eso terrible y deplorable que tal circunstancia significa. Las perspectivas de quedarse sin empleo, no contar con una habitación y los padecimientos como familia, representan *aquello* que no se quiere ser. Los desplazados simbolizan una “epidemia social” que coloca a los demás en situación de alerta frente al riesgo amenazante. Una profesora de la Universidad, con formación en música y perteneciente a la clase burguesa de Medellín, habla así de sus *miedos* frente al desplazamiento

Me duele ver la impotencia y he llegado al grado de pensar “si yo fuera una de ellas -y lo he conversado con mis hijos-, no sé cómo, pero yo sería capaz de suicidarme” y me parece terrible la condición y creo sacaría las agallas para matar o envenenar a mis hijos y después matarme yo, lo he pensado: “si llego a eso no soy capaz de soportarlo”, me angustia, me duele, y es uno de mis dolores diarios. Los vemos como estorbo, a mí me estorban, pero porque se que es la verdad, que es la realidad, entendámoslo en el buen sentido de la palabra: me estorban por el dolor que me producen, he pensado “si a mi me desplazan de mi casa, me dolería mucho, yo me moriría, si me dicen que tengo que dejar esa tierra yo creo que me moriría, no quisiera vivir”. Los miramos con lástima, los miramos con dolor, nos estorban, es un termino muy fuerte, pero nos incomodan, pero la incomodidad no es por lo estético, no, eso no tiene nada que ver, es por el dolor que nos producen, entonces constantemente tenemos dolores, es increíble que la situación económica nos toque tan cerquita a todos, a los familiares, a los amigos, en cualquier orden nos está tocando, entonces es otra cosa que agrava más ese es el dolor que nos produce, por eso yo no quisiera verlos, yo no los quiero ver, porque aumentan mi angustia, si yo estoy angustiada ¿cómo estarán ellos de angustiados?. (EO4MGV)

Probablemente este no se un testimonio representativo de *los otros que miran desde afuera*, porque en las entrevistas se lee más la conmiseración y la preocupación por *los desplazados* y por lo que estos representan. Sin embargo no hay que descartar que la clase social alta, en este caso, de Medellín tenga esta postura el asunto es que pocos lo expresan con la crudeza que lo ha hecho esta mujer. Una reacción tipo, ante lo que el empresario decía “un paisaje maluco”, es la de querer no estar en él, cambiarlo o borrarlo si es posible. Pero además, *el miedo* genera reacciones de cualquier índole que, popularizando a Freud (1975) sería como “matar y comer del muerto”.

El en el caso profesora antes citada, que hace parte de la *alteridad urbana*, la presencia de *los desplazados* es tan abrumadora que no duda en desear desaparecerlos, “matarlos a todos” como el siguiente testimonio lo expresa abiertamente. Si tuviera en mis manos un super poder los mataría a todos. A los desplazados, porque es que no hay cómo solucionarlo. Eso, matarlos y que se murieran sin dolor y que no se dieran cuenta, que se fueran todos rapidito, es que yo sufro, yo sufro, esto no tiene solución (EO4MGV): la pregunta que me ronda es sobre cuántos pensarán así y cuántos más se atreven a expresarlo abiertamente, intuyo que detrás de otras soluciones planteadas, como la del retorno a sus tierras, se puede esconder sino el deseo fatal de “matarlos a todos”, si la necesidad de invisibilizarlos. La propietaria de un restaurante ubicado en pelona centro de la ciudad hace una conexión destacable entre *lo desplazdos* y *los miedos* que simbolizan: Yo tengo miedo a veces...me da miedo a ser desplazada, esa parte me afectaría mucho, porque en el desplazamiento estaría todo a lo que le tengo miedo: a la soledad, a la pobreza, a la oscuridad, a la violencia. (EO11MLH)

No es de extrañar, los desplazados son una evidencia cruda del conflicto interno del país, del deterioro de la economía, del intervencionismo y de la incompetencia del Estado para afrontar esta situación. Todo ello genera, en quienes poseen bienes, incomodidad ante la puesta en la escena de su vida cotidiana, de la inequidad social. Es una suerte de culpa que se camufla, en el mejor de los casos, en caridad burguesa, pero,

sobre todo, en desconocimiento y negación de la realidad y en una evitación de ese *otro* contaminado y contaminante, mediante el propio aislamiento.

Para esta relación entre unos, *los desplazados y otros, la alteridad urbana*, da cuenta del factor estratificador de *la identidad* al que Bauman se refiere:

Permítanme observar que la identificación es también un poderoso factor de la estratificación: una de sus dimensiones más divisorias y virulentamente diferenciadoras. En un extremo de la jerarquía global emergente están los que pueden componer y descomponer sus identidades más o menos a voluntad, tirando del fondo de ofertas extraordinariamente grande de alcance planetario. El otro extremo está abarrotado por aquellos a los que se les ha vedado el acceso a la elección de identidad, gente a la que no se da ni voz ni voto para decidir sus preferencias y que, al final, cargan con el lastre de identidad que otros les imponen y obligan a acatar; identidades de las que se resisten pero de las que no se les permite despojarse y que no consiguen quitarse de encima. Identidades que estereotipan, que humillan, que deshumanizan, que estigmatizan... (Bauman, 2005: 86, 87)

En efecto, los rasgos con los que *la alteridad* elige distinguir a *los desplazados*, dan cuenta de una jerarquía social, de un distanciamiento de ese otro distinto e inferior. Se les intenta suprimir desde el discurso, y esta es una competencia de *la identidad* que al permitir establecer el nosotros, determina, de suyo "el no nosotros" los que no son iguales, con lo cual se da una exclusión como un factor denotador de *la identidad*.

Con una mirada, un tanto acusadora y lastimera, se vela el rechazo y el miedo a la categoría emergente que conforman *los desplazados*, quienes simbolizan un riesgo de "contagio" de esa nueva patología social que el desplazamiento significa. Goffman(1996) denomina a los individuos estereotipados como estigmatizados por el grupo a quienes califican de "desviados sociales", en donde se incluyen "prostitutas, drogadictos, delincuentes, criminales, músicos de jazz, bohemios, gitanos, comparsas de carnaval, vagabundos, borrachos, gente de circo, jugadores empedernidos, vagabundos de las playas, homosexuales y al mendigo impenitente de la ciudad". Es esta la gente a quien se considera involucrada en cierto tipo de repudio colectivo de orden social. *Los desplazados* podrían estar en este grupo, desde la perspectiva de *La alteridad*, sólo que su propia perspectiva es distinta: ellos están organizando sus referentes a partir de su experiencia cotidiana y en muchos casos, han revertido *el estigma* en *identidad*, porque les permite acomodarse en un lugar, físico o simbólico.

- ***Imaginarios sobre los desplazados***

En los discursos de *la alteridad urbana*, he podido inferir una insistencia en señalar a *los desplazados*, no sólo como diferentes, sino que se les adjudican perfiles que tocan más con los imaginarios que el desplazamiento estimula. *La alteridad*, a su vez, deposita, en la que en el argot del desplazamiento se conoce como comunidad receptora, sus propias percepciones. Asuntos no resueltos están detrás de estos imaginarios: *el miedo* a ser eso, la desinformación en torno *al conflicto*, la carencia de respuestas ante la crisis social, hacen que *los desplazados* se dibujen con supuestos con los que se ha ido

construyendo, un especie de “representación colectiva de *los desplazados*”⁸. Los trazos que más se relievan son los de: sospechosos, entonces miedo; víctimas, entonces lástima; estorbo entonces invisibilidad.

- Imaginario 1: *sospechosos entonces miedo*

Son *sospechosos y/o culpables* de su destino; se los considera artífices de su propia circunstancia. La sospecha pende sobre la mirada hacia los desplazados porque es necesario establecer elementos sindicadores que funjan como protección del *otro que mira desde afuera*. De alguna manera interesa verlos como culpables, pues esto permite no sólo obviar la solidaridad, sino atrincherarse en el señalamiento, tanto por las razones de la huida, como por la descomposición que se observa en la ciudad.

Los desplazados simbolizan una amenaza a *la salud de la alteridad urbana*, toda vez que son señalados como proclives al consumo de licor y drogas. Este aspecto resulta paradójico pues al analizar *los miedos* he encontrado que para *los desplazados*, la ciudad es una amenaza a su propia *salud* pues ella es la fuente de los vicios y la perdición, como expuse en el capítulo *Pasión reacción e inscripción*. Un integrante de *la alteridad* habla:

Hay un fenómeno que todos conocemos que pasa en la ciudad de Medellín y tiene que ver con los cordones de miseria que hay, alrededor de la ciudad hay unos asentamientos humanos que son barrios enteros, ciudades enteras que tienen una característica común: no tienen las necesidades básicas satisfechas, no pueden satisfacer sus necesidades básicas, entonces son cordones de miseria alrededor de la ciudad, ciudades, por ejemplo, como Cúcuta, que inicialmente Cúcuta era una ciudad que tenía 300.000 habitantes, en este momento es una ciudad de casi 800.000 habitantes, en población es como la cuarta ciudad del país y más de la mitad de la ciudad, de los habitantes de Cúcuta, son desplazados por la violencia que vienen del Tarra, del Catatumbo, de Santander, es un sitio de paso para Venezuela, pero la mayoría son desplazados por la violencia y eso ha generado en Cúcuta unos fenómenos de violencia ciudadana tenaces, barrios enteros que bajan al centro y saquean almacenes por ejemplo, y son todos desplazados, que están aguantando hambre, y en la ciudad de Medellín pues ha aumentado al número de mendigos en el centro, del trabajo informal, la cantidad de vendedores de dulces, de aguas, de limpiadores de vidrios en las esquinas, gente que vienen de otras regiones y uno sabe que son desplazados por la violencia. Ahora, a mí me parece que muchos de los participantes en la delincuencia común son desplazados que han aprendido a ser delincuentes comunes en la ciudad y, otro asunto bastante interesante, es que el desplazado llega a la ciudad y cuando ya los organismos de seguridad del Estado, las ONG'S, aseguran que ellos puedan volver a sus tierras, el campesino no vuelve a su tierra porque se amaña mucho en la ciudad y hay gente que encuentra en la ciudad lo que nunca tenían en el campo. (EO17HRBD)

⁸ Las representaciones concebidas como una forma de conocimiento socialmente elaborado y compartidas. Gimenez dice que “Las representaciones sociales sirven como marcos de percepción y de interpretación de la realidad, y también como guías de los comportamientos y prácticas de los agentes sociales” (Gimenez, 1994: 6) Definición que la emparenta con *la identidad*.

El testimonio anterior lo he retomado de la entrevista a un docente universitario, procedente de Cúcuta (Santander), pero radicado en Medellín por 35 años. Otros entrevistados, como éste le adjudican a los desplazados el incremento de la criminalidad y el deterioro del tejido social. La entrevistada de estrato social alto, dice lo suyo:

Veamos, el problema es muy complejo, yo particularmente tuve alrededor de dos años un grupo de jóvenes que no se si eran o no desplazados, yo viví las secuelas de la inseguridad, porque yo sé que uno de esos grupos fueron lo que directamente me mandaron a robar el carro, pero para mi fue una situación insostenible, porque todos los días llegué hasta querer tomar un arma y matarlos, hasta ese grado, a un grupo que convivía en la esquina de la puerta de mi casa, entonces yo a la hora que iba a entrar ellos estaban consumiendo droga en la puerta de la casa, a la hora que fuera se subía el olor por el punto fijo de las escalas, a la hora que fuera, estaban consumiendo droga y teníamos problemas de inseguridad entonces ya se empieza a generar una serie de odios, estorban, te ensucian, hacen sus necesidades fisiológicas ahí, te dejan los sobrados y el miedo es terrible, terrible, pero llega un momento en que dice uno “yo sería capaz de matarlos”, hasta pensé en llegar a matarlos, porque se reproducían como curies, un día llegó uno, al otro día llegaron dos, llegaron a vivir hasta diez personas en la puerta de mi casa, después volteaban a los dos metros y después de pasaban al frente y eso duró como tres años, entonces es muy cómodo cuando estaban en el semáforo, porque estaban a quince metros, pero cuando los tuve a un metro de distancia, se vuelve insostenible, ya no tenés compasión, ya la solidaridad se acaba, estorban, físicamente te estorban. ...Claro, cuando están en el semáforo no te estorban, pero cuando están en el zaguán de tu casa, cuando comen y viven... yo vivo en un sector donde es muy fácil que lleguen este tipo de gente, porque ya empiezan a hacer los cambuches, en medio de una avenida; la semana pasada, no sabría si son desplazados, me imagino que sí, pero llega un momento en que es muy difícil reconocerlos, porque llega un momento en que se conjugan si son desplazados o si son otros tipo de dificultades que los hicieron venir a éstos sectores, entonces yo pienso que de cierto modo todos vamos sintiendo lo mismo, pero no todos tenemos la capacidad de reconocer lo que yo estoy diciendo, eso suena muy agresivo, eso suena muy duro, pero es que obvio lo que uno empieza a sentir, porque nosotros bregando a recuperar un sector que antes era de cantinas, era de borrachos, el sector se fue recuperando, pero de un momento a otro se dañó. (EO2MRGV)

Son muchas las razones que llevan a sospechar de los desplazados: su procedencia, que se identifica como lugar de guerra; si bien llegan a lo desconocido ellos mismos son también desconocidos y, son además, la posibilidad de expiar las responsabilidades de cara al deterioro social. Para algunos, los desplazados llegan “como anillo al dedo” para tener a quién señalar moralmente, y en ese señalamiento está inmersa no sólo la necesaria culpabilidad del otro, sino la propia redención por cuanto no se es ese otro, condenado por sus “pecados”. En la lógica de la exclusión que encierra la identidad: al situar al otro en el lado de lo “dañino”, se garantiza la no pertenencia al grupo de “los dañinos”, con ello se exorciza el miedo que el sospechoso despierta.

- Imaginario 2: *víctimas entonces lástima*:

Con el presente estudio, he hallado que los migrantes forzados son representados *por la alteridad urbana*, como *víctimas* de la guerra, de la violencia entre grupos armados y de un Estado incompetente que no ha resuelto en conflicto y que no que no atiende las necesidades básicas del campo. La noción *del desplazado víctima*, va acompañada de una representación del campo, de una idealización de la vida rural, que hace de los migrantes unos campesinos ingenuos, desprotegidos y vulnerables ante la selva de cemento que es la ciudad y de una respuesta cargada de conmiseración. Testimonio como los que se siguen enuncian la percepción de *víctimas*

El principal problema de los desplazados el ser víctimas de la violencia y la injusticia sin poder responder (EO23MRGR) Son la población más pobre de Colombia, han padecido las consecuencias de la violencia que se da. (EO2MREB) Les tocó una vida muy dura, que me enfrían el alma cuando los veo sentados, además porque uno reconoce a los desplazados, generalmente vienen de botas, no son los limosneros que uno ve, sino que los ve sentados con una familia. (EO11MRLH) Hacia los desplazados tengo un sentimiento de lástima y pesar y que realmente si es un problema grave que se está avivando por esta situación de guerra, pero siento pesar, no me motiva a hacer nada más, porque yo también estoy soportando mi propio ‘desplazamiento’. (EO15HRGA)

Víctimas de la guerra, del desamparo, de la maldad y de la injusticia, los *desplazados* parecen despertar en los *otros* un sentimiento de lástima que deviene en rabia y reflexión en torno al problema. Y aunque insisten en señalar que “poca gente se da cuenta”, los *otos que miran desde afuera* se sienten “tocados” por la evidencia del deterioro social, no dejan de buscar razones, las cuales hallan asistidos por sus propios aprioris políticos, sociales y económicos.

Imaginario 3: *estorbo entonces invisibilidad*

El trazo de estorbo – invisibles se sujeta a la idea de mendicidad, y esto produce incomodidad y rechazo, por esto es preferible invisibilizarlos para evitar el fardo de la culpa y *el miedo* que ésta condición insta. *La alteridad* así lo ve:

Creo que para la gente en Medellín son un cero a la izquierda, la gente no los nota ni siquiera, son invisibles, el problema de la gente es que hacemos como el avestruz, metemos la cabeza como para no ver el problema, pero es un problema muy grave, la gente hace como si no existiera. (EO8HLGS) Yo pienso que no todo el mundo reconoce a un desplazado, pienso que son algo indiferente con la gente que vienen del campo, pues, sencillamente ni los miran, ni se dan cuenta de que estamos llenos de desplazados. (EO11MLH) Yo creo que no los ven, es decir, la gente, por decirlo en términos cristianos: la gente es muy egoísta y no se da cuenta de que esa gente no está ahí porque quiso sino porque fueron obligados a estar ahí, entonces la gente lo ve más como un estorbo, como una molestia porque la guerra no ha golpeado de esa manera a la gente de la ciudad... la gente de la ciudad no entiende la magnitud del drama, por eso cuando uno ve películas como esta de la Primera Noche, uno ya ve como el drama desde adentro, uno ve que la

gente sale muy conmocionada, sale muy atribulada de ver realmente pues esa situación tan horrible que esta viviendo esa gente. (EO16HGS) Yo pienso que ni siquiera se imaginan las condiciones en las que viven ellos y los miran con cierta apatía, como con pesar pero pues...con apatía. (EO2MEB)

Este intento de invisibilizar *al desplazado*, (que por lo demás es fallido dada la magnitud el problema que expresa, entre otras cosas, en un evidente sobrepoblamiento de la ciudad, que nadie puede ignorar), remite al deseo de “matarlos a todos” que abiertamente expresara una de las participantes como *alteridad urbana*. Ante la imposibilidad de eliminar el problema y ante la inevitabilidad de la convivencia con el mismo, el recurso, simbólico, es el de la negación de su existencia, es el de intentar desconocerlos, justamente, por el peligro, la amenaza y la advertencia que significan.

Hablan los otros expertos

- ***De los imaginarios de la comunidad receptora***

Los hallazgos presentados en el acápite anterior, sobre los imaginarios en torno a *los desplazados*, está refrendados en algunos estudios realizados en la ciudad, en los que han hecho un esfuerzo por categorizar esa mirada de los medellinenses, y hacen referencia a las características que se les adjudican a los *otros* desconocidos, en este caso, *los desplazados*; lo cual se lleva a cabo desde la denominada comunidad receptora. Entre los *otros que miran desde afuera*, *los expertos*, están algunos de los coordinadores de estos estudios; la siguiente es una síntesis significativa de estas tipologías de las miradas hacia los desplazados. La siguiente es una síntesis que ofrece una investigadora del Instituto de Estudios Políticos de la Universidad de Antioquia:

Nosotros ahí en ese texto tenemos lo que llamamos “el desplazado damnificado” y el “desplazado bandido”, que esas son como las dos grandes percepciones que se tiene sobre el desplazado. El primero [el desplazado damnificado] es porque trata de identificar en el desplazamiento, que es un desastre humanitario, como si fuera un desastre natural y se lo mira como un damnificado, igual a como se le miraría a los damnificados por un derrumbe, por un deslizamiento, por un incendio, y el gobierno mismo los trata así!, como si fuesen víctimas de la naturaleza, o sea, hay una naturalización del fenómeno del desplazamiento, tanto en la percepción que la gente tiene de ellos, como en las políticas públicas y en el tratamiento que los gobiernos le han dado al fenómeno, entonces se naturaliza, es como si fuera un desastre natural. Y de esa misma manera, entonces, se los atiende, escondiendo pues todo lo que hay allí detrás, de conflicto, de...es decir, tapando el desastre humanitario y dándole más bien un carácter natural, naturalizando en fenómeno. Eso por un lado, pero también se percibe como “el desplazado bandido” que es lo que nosotros hemos trabajado bajo el concepto de “identidades imputadas”. Entonces a ellos se les imputan unas identidades: que son guerrilleros, que son aliados de la guerrilla, que son paramilitares, que...o sea es una identidad que ellos no tienen pero la

sociedad se las imputa como tales, así los clasifica y los ve como los bandidos...como bandidos y como los que van a traer a la ciudad el desorden, el mugre, las enfermedades y la guerra. Se los ve como “los portadores de la guerra”, aquellos que traen todo lo que la guerra implica en el imaginario colectivo, que es lo que ellos van a traer a la ciudad. Entonces es un poco tratar de desmontar esos dos imaginarios y tratar de mostrar, dijéramos, la naturaleza de un desastre humanitario, lo que es la situación de las poblaciones en zonas de disputa territorial entre los actores armados, las particularidades del conflicto en cada territorio y tratar de explicar, dijéramos, la caracterización de ese desplazado. (Investigación realizada por el Instituto de Estudios Políticos, Universidad de Antioquia, Medellín, Colombia. Testimonio (EO21MPMTU)

Por su parte el Secretario de Gobierno, quien ha participado en las propuestas estratégicas para la atención *al desplazado* y quien tiene experiencia directa en el trabajo con grupos marginales dice de la *percepción* de la comunidad receptora:

Los ven con una mezcla de conmiseración y de rechazo, por un lado, se les percibe como víctimas y en algún momento se cruza por la mente de la gente como la urgencia humana de ayudar, pero por otro lado, por ejemplo, a nosotros nos llega todo el tiempo el reclamo del desalojo; que los de los semáforos, que hay que sacarlos (...) No sólo es el vecino que se queja sino el transeúnte, se queja mas el transeúnte o el que va en carro; el desplazado cuando no logra llegar donde un nudo familiar que tenga establecido en la ciudad, pues generalmente llega a zonas de invasión y la ciudad ha ido aumentando unas zonas donde se han ido asentando fuertemente, la ciudad aquí la seguimos construyendo por esa vía de desplazamiento e invasión. (EO1HPAS)

Sospechosos, víctimas y/o estorbo, los desplazados, están identificados por la población de Medellín, la cual se va ubicando a su vez en un lugar en esta cartografía, en función de sus propias representaciones del conflicto; en otras palabras, el punto de vista con el cual enfocan al desplazamiento y al *desplazado* trae de suyo su propia posición en este *paisaje étnico*. Bauman hace una analogía, nos dice

Las guerras de reconocimiento, individuales o colectivas, se libran por norma en dos frentes, aunque se intercambien tropas y armas entre los dos frentes, aunque dependiendo de las posiciones que se consigan o le toquen a uno en suerte en la jerarquía de poder. En un frente, se fomenta la identidad preferida y elegida en detrimento de las viejas identidades abandonadas y molestas, elegidas o impuestas en el pasado. En el otro, se contraataca contra las presiones por las demás identidades, artificiosas y forzadas (estereotipos, estigmas, etiquetas), artificiales y asumidas, que las 'fuerzas enemigas' promueven, y se rechazan en caso de que se gane la batalla. (Bauman, 2005: 88)

En estos testimonios se exhibe una de las mecánicas intrínsecas a los procesos de *identidad* y es precisamente la tensión entre el yo y *los otros* y la dialéctica que se da en la delimitación de unos y *otros*.

- ***Dos recurrencias en la atribución de una identidad***

Los otros que miran desde afuera, son recurrentes en conectar *desplazamiento- miedo* y *desplazamiento - rol de género*, dos matices que entran a participar en la matriz perceptiva con las cual construyen la noción de *desplazados*.

- Trazo 1: *sujetos con miedo*

Algunos por observación e intuición y otros como conocedores de métodos violentos que arrancan a los pobladores de sus lugares y comprometidos con los procesos de inserción social, *los otros expertos* identifican a *los desplazados* como sujetos con miedo. La Secretaria de Solidaridad y quien coordina la Unidad de Programas Sociales Especiales, de la Alcaldía de Medellín los define así:

En los desplazados yo percibo un sentimiento de... no es de tristeza, es como un desasosiego, de miedo, de mucho miedo, de no saber qué va a pasar conmigo, incertidumbre “¿y conmigo que?”, y “¿yo qué? ¿y para dónde entonces?, Porque a mi me parece muy cruel cuando les insistimos y los presionamos para el retorno, pero ellos empiezan a visualizar el retorno y rehuyen la pregunta “¿y yo que me voy a ir a hacer por allá?”, yo pienso que lo más duro es la incertidumbre de no saber qué y para dónde. (EO20MPMS)

La presencia *del miedo* y de lo que, en *el paisaje del miedo* he llamado “emociones derivadas” (inseguridad, incertidumbre, inestabilidad, preocupación, ansiedad, nostalgia, tristeza, rabia...) parece inferirse de *la cultura corporal*, en *la motricidad*, de *los desplazados*: en las posturas, en sus maneras de caminar, en su mirada, en sus interacciones. Continúa diciendo la Secretaria de Solidaridad:

Hay un tipo de desplazado muy característico que es campesino, por amor al campo, sus manos muy trabajadas, pues tienen como unas características de estar trabajando la tierra, rayadas en sus dedos, físicamente y la forma de vestir, el sombrero, el poncho, el saco de lana y la familia junta para arriba y para abajo, la señora y los hijos, para arriba y para abajo y todos juntitos para arriba y para abajo, uno empieza en las calles o va por los barrios o allá en la UAO y uno no los ve, es mas como la timidez y el no fogueo de ciudad, o sea, uno ve como el residente habitual de la ciudad que se foguea mas fácil, conversa mas fácil, habla con mas soltura, el desplazado recién llegado le cuesta mas, está mas intimidado y teme decir y hablar con un desconocido, eso se ve en el cuerpo, en el rictus corporal, yo pienso que es como lo que decía ahora: rasgos de humildad, rasgos como de “mire es que yo estoy mal pero necesito la ayuda suya y yo no se que mas hacer”, y hay también otra parte y es un poquito de retraso en la parte de lo cultural o sea, no haber tenido posibilidades de contactarse con la vida de una ciudad, con las señales normales de una ciudad y de la noche a la mañana venir a encontrarse con ellas y no saberlas manejar porque nunca las vio, nunca las conoció, usted nota como cuando dicen: “mire, vaya a tal parte a que sea atendido por una oficina” y le dan las indicaciones y la persona desconcertada y perdida ...y uno a ratos sienten que los metieron en un

mundo completamente desconocido y se dicen “¿como para donde cojo?”
(EO20MPMS)

En relación a los macondianos se les asocia a un sentimiento de inestabilidad, que se materializada, de un lado, en la fragilidad contundente del espacio que ocupan, aquí puede hablarse de una inestabilidad de facto y, por otro lado, *los perceptores* le adjudican a los macondianos una inestabilidad manifiesta en su falta de empleo formal estable, en su incertidumbre frente a la legalidad de su vivienda, esto es, la angustia frente a un posible desalojo y en el “no futuro” para sus hijos. Así lo describe un sacerdote que hace trabajo pastoral en Macondo:

El problema mas grande de los desplazados es la inestabilidad, ellos se sienten, la palabra lo dice, como transitorios, la sensación de transitoriedad, y que de pronto les puedan llegar... como no lo han hecho por acá, pues uno ve que en otras partes les llega la ley y los desplaza de nuevo, uno los ve a ellos haciendo como su nidito, consiguiendo por ahí tablitas, maderita, van subiendo y a veces hasta piensa uno, “y después hasta con fenómeno como el de la Mano de Dios”, aquí cerquita, que no sabe uno si es con mano criminal o no, haciendo un tamaño incendio y convirtiendo lo que era un sueño para ellos aquí en la ciudad, pues en todo un desastre. (EO6HP P. OV)

El miedo y sus derivas, asisten a *los desplazados* de tal manera que es un rasgo con el que *los expertos* los caracterizan; un trazo que migra del *paisaje del miedo* que los participa en *el paisaje étnico* de los migrantes. *El miedo* que denotan *los desplazados*, ya lo he dicho el capítulo anterior, deviene en prácticas, *en reacciones* que, a su vez, se traducen en prácticas, que van armando un escenario geográfico y corporal, que da cuenta de los *desplazados*. Con el pensamiento en Bourdieu (1995): *le miedo* interviene en la configuración del *habitus*

- Trazo 2: *Mujer proveedora, ¿hombre doméstico?*

“guerrera, negra que no aguanta nada. Brava como la fiera pantera...” (José Bello y el Conjunto Clásico Los Rodríguez)

Los otros que miran desde afuera, coinciden en la reflexión sobre la transformación en los roles de género que experimentan *los desplazados* al llegar a la ciudad. Ya sea por observación reiterada o por indagación directa, *los otros expertos* dan cuenta de una mutación que podría estar significando tanto cambios en la dinámica familiar como en las estrategias, de cara al retorno mismo.

Los otros expertos analizan las dinámica laboral de *los desplazados* y encuentran cambios importantes en juego de interacciones sociales masculino - femenino, en la dinámica de economía – independencia, en las jerarquías intrafamiliares y en la expectativas de vida de cara a opciones del entorno y captan también su diario transcurrir.

Las posibilidades de trabajo que hay para los hombres son menores. Los requerimientos para las labores no tienen que ver con sus dominios específicos y ello los deja de “brazos caídos”. Metáfora que refiere ya no sólo a estar desempleados sino un ánimo que asiste a los hombres. Rebeca, una integrante de una ONG que interviene en Macondo dice que “Es frecuente encontrarlos en la cama, sin motivaciones que lo obliguen a levantarse y asumir la vida. Parecen deprimidos, sin ganas de nada, no entienden lo que les está pasando y sobre todo les incomoda que las mujeres sean las que trabajan”, eso dice. (EO19M2SC).

Para *los expertos*, las mujeres han encontrado en esta situación un argumento efectivo para romper el modelo hombre proveedor y mujer doméstica, pues como ha quedado explícito en distintos acápite anteriores, las mujeres y, particularmente, *las mujeres negras*, tienen más opciones de empleo que los hombres en Medellín. Ya desde enfrentar la huida, las mujeres han jugado un papel destacado en medio del conflicto, son ellas las que precipitan la decisión, las que organizan la salida, las que deciden qué llevar movidas, esencialmente por el miedo de ver perder a sus hijos en el conflicto. Al llegar a la ciudad parecen otros motivos que las hacen preferir quedarse a pensar en el retorno.

Esta fuerza femenina emergida de la amenaza y el miedo la leen también en la manera decidida como exhiben a sus pequeños o sus vientres de embarazadas, esperando la conmiseración del que deambula intentando ignorarlas, pero que no logra por la eficacia de la acción. Un periodista y politólogo cuenta su percepción

Del papel que juega la mamá o la madre o la esposa cuando se refiere ya a pedir limosna, a ubicarse en un lugar, etc, etc, la figura que sobresale, no ve uno por lo menos con mucho frecuencia que sea la de un hombre el que se coloque en esa misma postura, que esté como con esa misma intención de echarse, por así decirlo, entre comillas, en una calle, en una acera a pedir, por ejemplo, yo a veces trayendo como a la mente en este momento algunas imágenes que de pronto uno le pasan así un poquito fugazmente cuando recorre la ciudad, un semáforo, etc, cruces de vías, tengo presente más la imagen del hombre en una posición de pie, con un aviso, con un letrero ahí, modesto hablando de que es desplazado y que vienen de tal lugar, etc, pero por lo regular, quien se sienta y quien está como más implorando la caridad, ya con su sola postura física, es la mujer, esa es la imagen, o sea lo que tengo son como una especie instantáneas.(EO5HPGM)

Las mujeres en el campo estaban insertas en un modelo familiar básico: los hombres salían a sus labores y las mujeres estaban en la casa, con sus hijos y sus quehaceres, algunas colaboraban a sus maridos cuando así lo requerían, sin “perderse de la vista” de éstos. Los hombres pues, manejaban el dinero, los ingresos y los consumos; en el cumplimiento de estas funciones han depositado su importancia y significación en el mundo. El cumplimiento cabal de las mismas se le apostaba a un estatus y reconocimiento intachable de su masculinidad.

En Macondo, son las mujeres quienes están saliendo solas a trabajar, traen el dinero a la casa, regulan el gasto y desempeñan como ya está dicho, su labor de amas de casa. Han descubierto lo que significa ser la proveedora y controlar la lógica familiar, es decir “ser

dueñas del balón”, en un juego al que se habían acostumbrado de manera automática, como un destino único e irrevocable. Muchas han desentrañado potenciales desconocidos para ellas mismas, es el caso de Petra Cotes y Pilar Terneras, colaboradoras de este estudio, en cuya función se vieron presionadas para: hablarle al pleno de la comunidad, organizar encuentros, disciplinar grupos de niños, etc. Tareas que las tomaron por sorpresa pero que realizaron acertadamente. Un detalle del diario de campo:

Aquí le tengo el trabajo - dijo Amaranta- pero si usted viera a Aureliano, estaba como loco, detrás de nosotras pidiéndonos la lista que para él pasarla y no se qué cosas, yo le dije que no, que yo la pasaba en limpio, que él no había ayudado en nada, ni se había metido por eso caminos como nosotras”. Yo los tranquilicé, revisé la lista y me sorprendí del buen trabajo que hicieron y así se los hice saber “es que fue como otro censo señó” dijo Pilar Ternera, “nosotras fuimos de puertas en puerta y ese es el resultado, ya ve” “¿y quiénes colaboraron?” les pregunté “pues nosotras 3 y mi hija Remedios la Bella, ella ya viene, es que apenas sale de la escuela” y si señó... (Diario de Campo, día 26, Macondo, 2004)

Como éstas, a las mujeres de les hacen otras revelaciones sobre las opciones y capacidades que poseen y que pueden emplear en bien de la familia. Justamente, en Macondo, se llevaron a cabo varios convites: para entrar material para la escuela, limpiar la cañada, limpiar la acequia, despejar los senderos, y en todo, sin falta, fueron las mujeres quienes manifestaron mayor voluntad para cargar cementos, entrar adobes, recoger basuras, motivar a lo niños. En algunos casos pude observar a los hombres tomando cerveza mientras contemplaban el espectáculo del sudor femenino. Extraña revelación, pues estas labores han sido tradicionalmente masculinas y están marcadas por las cualidades de fuerza y resistencia, asociadas a los hombres. Un fragmento de la observación realizada el día del censo es elocuente:

Un asunto que de entrada llamó mi atención fue el observar a José Arcadio por todo el espacio, insistiendo en invitar a la gente al convite para entrar el material de la escuela, el señor subía y bajaba las laderas del asentamiento, pero era inútil, los hombre estaban bebiendo en el parquecito, “desenguayabando”, y hacían caso omiso del llamado. Mientras algunas mujeres y algunos niños ayudaban como bien podían a entrar el “triturado”. Los niños utilizaban hasta baldes de playa para su cuota de ayuda, las mujeres más valientes cargaban con pesos mayores y se iban cambiando en el camino. Le propuse a José Arcadio hacer un sancocho (plato típico) comunitario para quienes ayudaran en la recolección. La mañana transcurría y no llegó más gente al convite, así que José Arcadio decidió no hacer el sancocho sino, más bien, comprarles un refresco... a mí eso no me gustó, pero no intervine más allá de la pregunta. El argumento de los hombres para no ayudar es que el domingo es su único día de descanso...excusa que resulta extraña por cuanto se quejan de desempleo...en fin, que no ayudaron y desde las 8: 00 a.m. que llegamos hasta la 1:30 que salimos sólo habían entrado una pequeña parte del monte de arena y de hormigón que la volqueta dejó frente al Gabriel García Márquez en tanto el asentamiento no tiene manera de acceso directo para vehículos. (Diario de campo, Día 15, Macondo, 2004)

En el cambio de roles masculino – femenino, forzado por las migración forzada, simboliza a su vez una reconfiguración *de la identidad* en consonancia con las características del medio. Vale la pena recordar a Castells (1998), autor que establece la diferencia entre identidad y rol: *los roles* definidos por normas estructuradas por las instituciones y organizaciones de la sociedad (e influyen en la conducta según las negociaciones entre individuos y dichas instituciones, organizando así las funciones) y las identidades definidas como proceso de construcción del sentido, atendiendo a un atributo o conjunto de atributos culturales (organizando dicho sentido, entendido como la identificación simbólica que realiza un actor social del objetivo de su acción). (Castells, 1998: 28-29) Empero esta diferencia, hay un enlace que permite a los roles participar en la *mutación identitaria*. Un elemento crítico ante esta tipificación de género, es la complicidad de ellas y el rechazo de los ellos a su nueva posición: ha emergido la mujer guerrera, empero el hombre se resiste a ser doméstico. Appadurari (2001) refiere así este aspecto:

Las mujeres son forzadas a ingresar en la clase trabajadora en formas nuevas, por un lado, aunque por el otro continúen a cargo de la preservación de la herencia familiar nueva arena de la identidad cultural. Así el honor de las mujeres se convierte no sólo de estables (aunque inhumanos) sistemas de reproducción, sino en una nueva arena para la formación de la identidad cultural y de la política familiar... (Appadurari, 2001: 58)

Esta es una complejización de las lógicas con que se ha organizado la familia tradicionalmente y con ellos de lógicas sociales. En las teorías antropológicas, la división sexual del trabajo, instala una separación macho – hembra que está detrás de la adscripción de los roles de género, brecha que aun hoy día experimentamos. La alteración de esta posición ancestral, que nos sitúa ya como hombres ya como mujeres, se tambalean algunos cimientos de la cultura misma. Por lo pronto, esta vuelta a la tuerca de los roles, interviene en la decisión del retorno, como he explicitado en el capítulo IV, pero esta reconfiguración *de la indentidad*, que se manifiesta en las dimensiones corporales como *sexualidad* y *producción*, podría avanzar más aún, en el espectro de prácticas culturales.

Los otros hablan de los desplazados negros

¿Los negros? “ritmo tambor y flores”
(Celia Cruz. Sonara Matancera)

La población que proviene de Urabá es destacada en el conjunto de *los desplazados*; son diferenciados por su color de piel, por su puesto, que es una evidencia racial inapelable; por su manera particular de asumir la pobreza, la ciudad y el desplazamiento mismo, y muy significativamente, por la representación colectiva que se tiene de las negritudes. Destacan en ellos su capacidad para resguardar sus elementos identitarios y su afán de articularse en la nueva sociedad desde su singularidad. Con respecto a los *desplazados negros*, los atributos que les otorgan *los otros que miran desde afuera*, coincide con los

matices del *nosotros negros* del asentamiento Macondo, en el cual la *apariciencia estética* y las *capacidades rítmico danzarias*, representan los rasgos más acentuados.

- ***Ellos son distintos***

Los negros del Urabá, son considerados como desplazados, pero desplazados diferentes, de hecho en algunos testimonios se infiere que la actitud alegre y, en apariencia, menos dramática de los negros, sugiere una mejor capacidad para aceptar y afrontar la pobreza. Esto dice el miembro de la UAO: Los negros desplazados son un grupo muy *sui generis*, yo si estoy seguro de que para ellos es menos duro el desplazamiento, adicionalmente porque hay todo ese cuento de la unión de grupo. (EO3HPEC)

Es de la opinión de *los otros*, que la población *negra* propicia más el rescate de sus prácticas culturales que otros grupos *de desplazados*. Un periodista trabajado comunitariamente aprecia que:

Los negros sí se identifican mucho, ellos son comunidad y no se olvidan de esos ancestros, al desplazado del Suroeste, al desplazado del Oriente, uno los puede ver recorriendo de Manrique a Santo Domingo, uno encuentra allá toda esa región del Oriente y Suroeste de Antioquia y son campesinos que se juntan por su procedencia, pero están muy entregados a la situación, para ellos la situación de desplazamiento es muy dura porque ellos llegaron a tener algo y ahora no tienen nada y, que estén luchando por salir, muy poquitos, ellos están muy entregados a la situación, a la condición que les correspondió. Los negros se juntan mucho, ellos son una colonia donde sea, los negros no ven tanto el problema del desplazamiento, es decir, no lo aparentan tanto aunque por dentro tengan un calvario, ellos se siguen riendo de la vida, siguen disfrutando de la música, siguen disfrutando de su amistad, de las relaciones, aunque aquí en Medellín el negro tiene un enredo porque de alguna manera es discriminado; el desplazado del Suroeste o del Oriente que no es negro, el campesino que era cultivador de papa o cafetero, llega y se mete a una casa y prácticamente se esconde, esconde esa situación, uno lo ve por Manrique, ellos no manifiestan claramente eso y los veo como más entregados, mas resignados a lo que les está tocando vivir, además porque es que gubernamentalmente no hay salida, aquí el gobierno prácticamente está avalando eso, lo que está sucediendo con ellos. (EO7HPJV)

Es pertinente mencionar que en algunos testimonios de *los otros expertos* establecen la diferencia entre el comportamiento de los indígenas y el de los negros, desplazados. En los primeros encuentran un desmesurado interés por mimetizarse con lo ciudadano. La Secretaria de Servicios Especiales lamenta lo que sucede con los indígenas:

Hay una parte muy triste de cuando un desplazado lleva mas tiempo en la ciudad, los cambios que empieza a generarle la ciudad en ellos mismos, por ejemplo, a mí me impactó mucho el cambio en la población indígena, la sociedad de consumo como se entró en ellos de una manera tan rápida, con tan poco tiempo que estuvieron en la ciudad, en la ropa, es una necesidad de utilizar la ropa nuestra, tenis nuevos, blue jeans nuevos, camisetas nuevas,

empezar a entrar en los bares, a consumir licor, a utilizar todo lo que la ciudad da y posibilita, pero de una manera desaforada. Y más los hombres, ahí sigue estando clara la cultura de ellos, son los hombres porque las mujeres... las mujeres indígenas negadas completamente a tener la vivencia de ciudad. Para mí, es muchísimo más el impacto que tiene una comunidad indígena del desplazamiento, porque la cultura es tan distinta a la nuestra, que el daño que le podemos hacer a la población es muchísimo, incluso con esa población se trató de hacer algo directamente con las comunidades, se trató de retornarlos en forma casi inmediata a ellos. (EO20MPMS)

En este estudio no hice un rastreo directo con las comunidades indígenas por esto poco puedo decir de los mismos, en razón a los datos. Como se puede ver en el censo (anexo 2) en Macondo no hay ningún habitante de procedencia indígena. Pero quise traerlo porque creo que es una población tan afectada como muchas por el destierro y, como lo narran algunos *expertos*, el impacto es fuerte, en lo referido a sus culturas.

- ***Poca fuerza a la vida***

“A mi me llaman el negrito de batey porque el trabajo para mí es un enemigo, el trabajar yo se lo dejo sólo al buey, porque el trabajo lo hizo Dios como castigo. A mi me gusta el merengue...”

(Medardo Guzmán. Alberto Beltrán con la Sonora Matancera)

Continúo con la población de interés. Entre los rasgos con que *los otros que miran desde afuera* refieren a *los negros desplazados*, aparece una arista que toca con *la producción*: los hombres negros tienen fama de ser perezosos y poco dispuestos al trabajo. Este es un elemento identitario que recabo tanto sobre *los negros* en general, como sobre los macondianos en particular. Esta noción en torno a *los hombres negros* genera reservas en los medellinenses a la hora de contratarlos como empleados y es que, justo en ese imaginario que los ve como perezosos, se da un choque frontal con la representación de los paisas, quienes se ufanan de su potencial laboral. Una cosa muy diferente pasa con respecto a las mujeres negras a quienes se les reconoce su disposición al trabajo y su lucha por sobre vivir, según algunos vecinos macondianos:

Esa gente son perezosos, el moreno no es como el blanco, el blanco trabaja lo que sea más sin embargo el moreno no aquí el moreno las más que trabajan son las mujeres, el moreno es muy perezoso pa'l trabajo, el moreno es como el indio les gusta es que les dentren comida y pa' ellos tomar, beben mucho trago, esa gente lo que se consiguen es pa'l trago, y las mujeres son las que llevan el hogar, más sin embargo uno no uno se ajunta a vivir con una mujer, se casa con ella y uno tiene que es tallase, tallase pa' conseguir la comida porque la mujer blanca no es capaz de eso, a poquitica que es la mujer blanca que le toca tallase (EA6H)

Para *los otros expertos* que pertenecen a ONG'S, las cuales ofrecen ayudas en especie, los hombres *negros* continúan con su señalamiento de perezosos y atendidos a los

beneficios estatales sin hacer algo por sí mismos para salir de su situación (Testimonios de ONG'S – negros)

¿Crees que más que negativo, el desplazamiento, podría capitalizarse a favor del desarrollo social? yo no sé si con los negros. No estoy siendo racista. No, es simplemente reconocer diferencias. Es que yo en estos días me estaba haciendo una pregunta '¿cuál es el aporte de lo negros?' de pronto es que no lo he visto. Yo sé que los negros tienen un aporte cultural importante desde el punto de vista artístico por un asunto que hay ahí alrededor de la música, del baile, y es un cuento que uno reconoce, pero es que yo no dejo de ser paisa y no dejo de tener esa visión productiva de las cosas y yo digo '¿cuál será el aporte de los negros?! Y no estoy hablando en términos despectivos, son negros así como nosotros somos mestizos, ¿como ellos le pueden aportar, si es que uno no los ves que se muevan? ¡Por lo menos para trabajar no, para bailar sí! Ponen el cuerpo en función del baile y no del trabajo, y bueno ese es un cuento "bacano" también y ahí habría que extraer lo positivo, no estoy diciendo... (EO3HPEC)

- **Mi gente**

Una línea distintiva también, con la que se reconoce a las negritudes, es la colectividad como mecanismo de protección, la búsqueda de "unidad étnica" para resolver en común-unió las adversidades que se les presentan, este aspecto lo presenté en el capítulo VI como *un miedo reacción* y que reaparecerá en el capítulo de *Biopolítica como resistencia* Ya no es la movilización campo ciudad, con la familia nuclear, como un rasgo que los hace *desplazados*, sino la integración con su grupo, "su gente" al decir de ellos, como salida ante las vicisitudes cotidianas, lo que los hace negros para la *alteridad urbana* es evidente en afán de encuentro, como lo manifiesta un profesor de secundaria: "Yo digo que lo primero hacen los negros...a ver, vincularse con los paisanos o coterráneos, primero que todo, en busca de ayuda para poderse adaptar más rápidamente a una nueva forma de vida... ¡Ah!, la rumba, la rumba para los negros es sagrada". (EO8HRLGS)

Y, para quienes se han comprometido en el estudio o la intervención en proyectos y alternativas para *los desplazados negros*, la noción de grupo protector, es también un rasgo destacable, La directora de la ONG MANAPAZ, que interviene el Macondo:

La comunidad negra busca más concentración con raza negra, es lo que yo percibo y la forma de llevar sus relaciones sociales es diferente, su comportamiento, su cultura es más de bulla, más de música, más ritmo, entonces buscan espacios donde lo puedan desarrollar, generalmente tienden a buscar más gente de raza negra. Se van conformando en núcleos en la ciudad donde se van reuniendo, dentro de los asentamientos donde hay población negra hay algunos lugares donde son los sitios de baile y es muy propio de que sea... pues, vendrán personas que no son negras, pero en su gran mayoría son personas negras, allí se van uniendo, en la parte del centro hay por ejemplo lugares uno de los lugares principales es el parque San Antonio y tienen horarios y horas de reunión más o menos y se reúnen y van conformando los grupos de música y de danza, entonces eso es algo

que se va dando, requiere ser apoyado. Entonces desde lo cotidiano, eso a nivel pues de grupos, sí, de cosa grande. (EO19M2PSC)

Ellos van haciendo, en medio de todo esto, y sobretodo entre muchos de los nuestros acá en el asentamiento,[Macondo] van haciendo casi colonias completas, porque el medio de nosotros es y sobretodo de los desplazados es muy de grupos étnicos, entre ellos sobretodo los negros, o sea, se aglutinan y se unen mucho, ellos terminan... a veces yo los admiro por eso, por que terminan mas bien muy unidos y muchos de ellos, inclusive, se vinieron pues apoyados por los que ya estaban por acá que, de la amistad o la vida que traían ellos de los campos tratan de continuarla por acá a su estilo. ... Eso se ve en todo, hasta en las celebraciones que hacen, por ejemplo, éstos [refiriéndose a los macondianos] son unos rumberos de categoría y ellos cuando usted pasa, ve toda esa gente reunida y usted los ve, y es pensando en lo que expresaban de por allá, de su tierra. También conservan mucho la forma de vestirse, los peinados, la comida. (EO6HPP P. OV)

Para los otros que miran desde afuera, estas diferencias que existe entre *los desplazados* y *los desplazados negros*, que se expresa en su cultura corporal, los hace más aceptables e incluso reconocen la música y el baile como un aporte significativo *de las negritudes*. A este respecto, el Secretario de Gobierno de Medellín dice:

Medellín tiene una característica y es que en general el desplazamiento es de la misma región cultural, de la región paisa, excepcionalmente viene de otras culturas y dentro de esos los que la mayoría son de la población del pacífico o de Urabá que nosotros aunque sean antioqueños, los consideramos como de otra parte; yo digo: eso tendencialmente debe darle una riqueza cultural a la ciudad, pero no automáticamente o no necesariamente porque se necesitaría abrir las compuertas y los espacios para que esa cultura pudiera expresarse, la costumbre aquí es: el que quiera vivir tiene que convertirse al credo paisa, el credo paisa es un superlativo de raza, de supuesto empuje, es de una cultura muy competitiva que no ha tenido en su historia tanta capacidad del cuerpo y de la danza, y la cultura negra que llaga a la ciudad tiene que blanquearse mucho o queda en guetos y uno los guetos los identifica, el mas típico de todos es el parque de San Antonio, en la parte central de la ciudad, pero igual en los bares, y todo eso se identifica típicamente, los bares de negros y se los reúne como una indisciplina porque el baile, el volumen, son disonantes para nuestra cultura. (EOIHPAS)

Los otros que miran desde afuera ya como *alteridad urbana*, ya como *expertos*, dejan líneas claras para la configuración identitaria de *los desplazados* y de *los desplazados negros*. Estos rasgos aquí señalados tienen matices, que si bien pueden ser juzgados dramáticos, son coherentes con la realidad de la tragedia que genera *el conflicto*, y son aquellos que los *otros* han elegido destacar para dar cuenta de los migrantes forzados. La *cultura corporal* de *los desplazados* acarrea lo que *los otros* rechazan para sí y evidencian una ligazón representacional entre *miedo e identidad*, en el sentido de que se teme ser aquello que el *otro* encarna. En el caso de las *negritudes* infiero una suerte de

admiración y de esperanza depositada en su acervo cultural, asociado, justamente, a aquello que dejan leer en sus *prácticas corporales* y, no obstante se les mira desde lejos.

5.4 Territorio: el cuerpo signado

Si *los otros* se sostienen como componente de *la identidad*, aun en el marco de la Modernidad líquida, el territorio, en su definición convencional que lo liga - no lo define - a un espacio determinado, es un elemento de la identidad que deberá ser o bien deslizado de su jerarquía constitutiva, o bien resignificado para poder mantenerla.

En el problema que me ocupa, la noción de *territorio* resulta paradójica de cara a *la identidad*, precisamente porque la definición de *desplazado* implica la pérdida del lugar de arraigo y con ello, la pérdida de un gradiente que les otorga sentido; otro tanto sucede con los negros en Colombia, para quienes su historia está escrita sobre la base del desarraigo territorial ancestral y reiterado. ¿Ha significado ello la pérdida de la identidad de unos y otros?

Si algún aspecto les simboliza su situación y les preserva los temores, es la movilidad territorial, que ha dejado el conflicto en Colombia. Las siguientes palabras escritas por Bauman (2005) en razón de la “fuerzas globalizadas”, expresan con detalle fotográfico, lo que *el conflicto armado* ha generado en los migrantes forzados:

Remodelan los pueblos y causan estragos en sus identidades sociales. Pueden transformarnos de un día a otro, en vagabundos sin techo, dirección ni identidades fijas. Pueden retirarnos nuestros certificados de identidad o invalidar las identidades certificadas. Y nos recuerdan cotidianamente que pueden hacerlo con impunidad: dejando caer en nuestra puerta a esa gente que ya ha sido rechazada, a la que se ha obligado a correr de por vida o a salir renqueante de sus hogares para proporcionarse medios de subsistencia, a la que se ha robado la identidad y su auto estima. (Bauman, 2005:198)

He llegado a la conclusión de que *los negros desplazados* y *los desplazados* se esfuerzan por conservar el contenido simbólico de sus lugares de procedencia y no por esto, pueden dejar de reconfigurarse en los nuevos espacios conquistados, hasta hacerlos sus *territorios*. Tarea complicada, porque no hay un nuevo lugar definido para ser simbolizado, por el contrario, el lugar, posible *territorio*, participa en la trama de la incertidumbre que su nueva condición les entraña.

El lugar de procedencia: ¿el paraíso perdido?

“Eres epopeya de un pueblo olvidado, forjado en cien años de amor en la historia...Ursula cien años soledad Macondo” (Daniel Camino. Rodolfo Aicardi, con los Billos)

En las diversas narrativas de *los desplazados* asoma, insistentemente, el lugar de procedencia. Nostalgia y añoranza se mezclan para dar paso a la descripción de las pérdidas que, en muchos casos, adquieren el significado de lo irrecuperable. La tierra, es el aspecto que aparece de manera pertinaz en los múltiples los paisajes contados por los macondiano, en los que la accesibilidad a los recursos básicos, la alimentación y la familia, representan los contenidos más cargados de sentido para ellos.

- ***Somos lo que comemos***

En los relatos *de los desplazados* macondianos, el campo sugiere una vida de abundancia y comodidad en lo referido a la adquisición de la comida, la que encierra una simbología que los ata con su pasado remoto y con su pérdida reciente:

El pescado, el arroz, el plátano afloran permanentemente en sus relatos. Los alimentos conforman una simbólica, por excelencia, del *territorio* del recuerdo y devienen en atavismo. La evocación de sus preparaciones es un acto vinculante con su pasado, con su terruño y con su historia, por eso los macondianos intentan reconfigurar su dieta en razón de una memoria con la que han construido su cuerpo. El cuerpo aquí, en su dimensión *salud*, se les propone como alternativa de reminiscencia.

- ***Urabá: agua, pescado, culebras y brujas***

“Doce bogas con la piel color majagua y con ellos el temible Pedro Albundia, en las noches a los remos le arrancaban un melódico crujir de hermosa cumbia”
(José Barros. Gabriel Romero con los Black Star)

Para el caso de *los negros*, el río, la rumba y la independencia, aparecen también como componentes del mapa de los recuerdos. Cada uno connota una pérdida diferente: el paisaje del que se participa, la danza y la música que se disfrutaban y las relaciones productivas que le otorgaron la libertad.

Los pobladores de Macondo provienen del Pacífico colombiano, son pues ribereños, no sólo por su procedencia, sino por sus prácticas culturales, las que también atañen a la construcción. Las casas en sus poblados nativos han sido de madera, y paja, los denominados tambos, que fueron diseñados no sólo como una memoria de su África natal, sino como una acertada adecuación de las circunstancias medio ambientales. Vivir en las orillas del Pacífico y rodeados de los río San Juan, San Jorge o del Atrato, significa habitar suelos llanos, con un clima, clasificado como super húmedo tropical, en el que aunque hay muchas lluvias, no deja de ser caliente “bochornoso”. “Cada vez nos hacíamos tres bañadas en el día, es el río Tamaná, desemboca a San Juan. Y por ahí... quedan muchos ríos y esos que desembocan todos en el río San Juan. Pues, cuando crece se pone sucio y cuando esta seco es clarita el agua. Hay partes que se ven las piedras; a donde es seco se ven las piedras, ahí nos bañábamos” (EA12M)

Con el río se escribe la cotidianidad de *los negros* del pacífico y representa el acceso agua, el aseo personal, provisiones alimenticias, transporte y diversión. El río es un constructor relevante de la cultura corporal de la gente de Urabá: *motricidad, salud y,*

producción están fuertemente impregnadas de agua, así el concepto de territorio está bañado por el Atrato, lo que hace que en la narración de distintos episodios aparezca el río como un actor, que no se le destaca precisamente por lo cotidiano.

En algunos niños se halla también estas invocaciones de su tierra y en ella, el río; aunque no todos lo han experimentado en su cotidianidad, en este sentido las visitas esporádicas al lugar de origen de sus padres o en los remembranzas de éstos han aprendido a añorar esa posibilidad perdida. En algunas entrevistas nos dijeron: esta

Lo que más extraño del Chocó es el río, y los tíos. El Chocó era grande, muchas fincas, muchas frutas, muchos árboles, Me gustaría ir al Chocó, primero que todo por el río, porque acá lo único amplio que hay para bañarse son las piscinas, pero allá por ejemplo cuando quiera bañar y se quiera meter al río, se puede bañar todo lo que quiera. (ENN24M)

Podría inferirse que el río está instalado en el recuerdo de *los negros* de tal manera que en la idealidad de su territorio y en la continuidad de esa idealidad en los niños, constituiría una inevitabilidad para la subsistencia, y admitiría aventurarse en un rastro de un *continuum* identitario. Sin embargo, la exposición al riesgo y la experiencia del miedo que arrastran, ha reconfigurado este referente de tal manera que empieza a simbolizar aquello de lo que se huye. En una lógica (¿ilógica?) del sistema de creencias el río ha sido “invadido” de espíritus del mal que impiden su disfrute:

Yo les digo que yo me vine porque eso por allá estaba muy malo, mucha violencia y ellos dicen que tampoco, no les gustaría, yo los llevé en diciembre y que no les gusta eso por allá. Dizque les da mucho miedo como del río así, como ellos han sido criados aquí nacidos aquí, ellos nacieron todos aquí entonces a ellos les da miedo eso. ¿Y a usted el río le gustaba? Si, pero ya ahora que fui no me gustaba, yo no me bañe (ja,ja) Ya no me gusta como que a uno le da miedo también porque a veces, a veces como allá hacen muchas maldades también. O sea muchas veces le mandan un animal a la gente pa’ que los maten así, me entendió, mucha maldad, entonces yo no ya no me gusta bañar tampoco. (EAIM)

Los migrantes forzados sólo pueden establecerse en los espacios “residuales” de Medellín y, no obstante, han intentado ubicar en éstos referentes paisajísticos que les son habituales. Macondo está al lado de una quebrada que tiene una caída y que conocen como “El chorro”, esta característica es compartida por otros asentamientos de *negros*, empero ésta, que es una huella territorial ancestral que buscan conservar, también ha sido penetrada por los espectros y miedos del nuevo contexto.

Yo no me acuerdo cómo es porque yo fui muy chiquitico ¿Cómo le dice su mamá qué es? El Chocó es muy grande, que el río crece y que allá existen diablos, si, si a usted le dicen una cosa allá y si usted no la hace se lo lleva. A mi, no señora, no me gustaría ir... Yo ya me crié aquí y en el Chocó no me expreso bien. Porque yo salgo y puedo montar en mataculín y muchas cosas. Lo que no me gusta del asentamiento son los charcos. Allá matan gente y los tiran allá. (ENN4H) ¿Y vos subís acá a bañarte al charco? No

señora, porque no me dejan...Yo casi no se nadar bien, entonces me ahogo.
(ENÑ16H)

Ya en el capítulo *Pasión, reacción e inscripción* hice referencia *al miedo* a los drogadicitos, asociado a los “charcos” o “chorros”. Dicho *miedo* y los aquí enunciados connotan una mutación en los contenidos otorgados al *territorio*. Mutación que encierra la reconfiguración de la cultura corporal, en lo que toca con la habilidad para dominar el agua: capacidad *lúdica*, beneficio *dietético*, obtención de *sustento*, facilitador de *interacciones*.

Ahora bien, en los aspectos con los que, por lo general, los macondianos dibujan su añoranza en razón de lo que dejaron atrás, expresan justamente la permanencia del *territorio*. En tanto éste desborda el espacio físico mensurable y toca con los contenidos simbólicos que posibilitan la pertenencia, me atrevo a decir que los desplazados, llevan su *territorio* a cuestas o, en una expresión más acorde al problema: el cuerpo es un continente del *territorio*.

No “*todos vuelven a la tierra en que nacieron*”⁹

“Ya uno por aquí dejó de ver sangre y allá dejó mucho dolor”. (Carlos Pereira. Macondo)

Una pregunta ronda a esta reminiscencia del terruño, al cual se le adorna con atributos difícilmente sustituibles, es la pregunta por el deseo del retorno. ¿Quieren regresar los desplazados a su lugar de origen? ¿Quieren los desplazados negros regresar a Urabá? Paradójicamente, la respuestas a este interrogante hacen pensar que, efectivamente, el paraíso está perdido ¿o es una idealización? Son muy pocos los que desean retornar.

En los argumentos para el no retorno aparece el miedo a la violencia: No. No uno no quiere como volver allá, porque uno se siente como tan, recuerdos muy, muy tristes, que no quisiera uno como volver allá y desde que me vine, desde que paso todo eso mejor me vine. (EA16M) *El miedo* también toca con lo que les espera a lo hijos, con lo que no quieren que les suceda a ellos y con los deseos de de olvidar. La idea de retornar parece evocarles la historia vivida y esa experiencia, a decir de ellos “no se la deseo a nadie”

Para otros su razón está en la pérdida de sus pertenencias: Yo pienso que de o... de ir... de ir allá, lo voy a pasar lo mismo, y como ya no tenemos ahora como de que vivir, la casita la... ya la tumbaron y todo, entonces ya no... (EA12M)

Para otros más, es el encantamiento de la ciudad, en boca de un niño:

¿A usted le gustaría volver? Sí. ¿Y le gustaría vivir por allá? Sí. ¿Es mejor vivir por allá que por acá? Pues, algunas veces, pues, lo único que extrañé yo cuando fui pa'ya' fue la televisión, casi no entra el canal Caracol ni RCN, apenas entraba el cuatro. ¿Y qué tiene de bueno vivir aquí, a demás

⁹ Tomado de la canción *Todos vuelven*, de Rubén Blades con la orquesta “Los seis del solar”

de la televisión? Pues, que uno acá puede ir pa' varias partes que uno conoce, y también puede ir a jugar en canchas, a ir al estadio. (ENN23H)

Este asunto del retorno fue “retratado” por una de las etnógrafas en el día del censo en Macondo. En el siguiente texto, que más que relato etnográfico, tiene el tono de análisis, encuentro un eco de lo antes expuesto:

Ante todo resalta la situación de que no todos los encuestados son o se consideran, realmente, desplazados (entendidos como personas o grupos de personas que han sido obligadas a abandonar involuntaria e intempestivamente su *territorio* como resultado de presiones por parte de grupos armados). Entre quienes manifiestan ser víctimas de desplazamiento, es visible la idea del miedo asociada al desplazamiento, a su condición de desplazados y a la posibilidad de retorno a sus lugares de origen. La única persona que mostró deseos de volver a su lugar de procedencia, a la vez que manifestó ser desplazada, expresó sentimientos de arraigo a la forma de vida y al patrimonio material abandonado. En el caso de las personas cuya migración a la ciudad no es consecuencia de presión por parte de grupos armados, se encuentra el miedo como razón recurrente para no retornar a sus lugares de origen, por el reciente surgimiento o intensificación de la acción de grupos armados en dichos lugares. Otra razón recurrente por la cual los habitantes del barrio no regresarían a sus lugares de procedencia está relacionada con la falta de vínculos afectivos o de parentesco con las personas que habitan la región del éxodo; en el caso de expresar deseos de regreso, los lazos afectivos y de parentesco con los habitantes de la zona de origen son una de las razones recurrentes para un retorno, a lo sumo, temporal, no definitivo. (Diario de Campo de Gioconda. Día del censo. Macondo, 2004)

Esto hace del retorno un discernimiento complejo, no sólo subjetivo o comunitario, sino político institucional, pues las apuestas de solución al problema del desplazamiento oscilan entre el reconocimiento del derecho a la ciudad y el retorno en condiciones dignas, cualquier “ordenanza” se torna de carácter biopolítico porque dispone sobre la vida y voluntad de sujetos e identidades.

La ciudad, un territorio de conquista. O El cuerpo inscrito por la ciudad

“La ciudad sigue siendo una suerte de espejismo para la gente del campo, incluyendo aquella que padece los rigores de la confrontación armada” (Gonzalo Medina. Entrevista)

La ciudad es una trama de interacciones que se tejen cotidianamente, ésta es elaborada por el conglomerado que la habita, el mismo que la llena de contenidos y les otorga sentidos. Las significaciones de los distintos componentes de la ciudad tienen raigambre en los sujetos (ciudadinos) que la transitan, la marcan y la desgastan. Cada uso de la

ciudad deja sus huellas y, de alguna manera, construyen colectividad, huellas de “mutua afectación” en tanto que los sujetos son permanentemente engramados por la ciudad misma. “*Estas trayectorias individuales enmarcadas en una sociedad determinada van perfilando la construcción de la identidad, fenómeno que surge de la dialéctica entre el individuo y la sociedad*” (Berger y Luckman, 1988: 240).

Esta cualidad de la ciudad: de ser experimentada, vivida y convivida para su existencia, deviene en obstáculo para quienes necesitan habitarla, sin que medie un proceso de adecuación al contexto. Por esto Medellín se brinda *al desplazado* como mitigación y, a su vez, como amenaza. *Los desplazados* son reconocidos por su géstica, un rictus corporal emanado del miedo a lo desconocido y por su historia: *el desplazado* llega como nuevo a la ciudad, “entra quedando” en el juego de la subsistencia, en un espacio que no sólo él no conoce sino que, el espacio mismo, no lo reconoce como elemento constitutivo de su esencia de ciudad.

Lo mas duro de la ciudad pues uno llegar por lo menos aquí tiene que pagar arriendo a rebuscarse como se dice la comida, en la forma que sea, claro que no haciéndole mal a nadie, pero se nos dificulta mucho por el sistema de control de la administración municipal que pagan una clase de personas civiles como se dice disfrazados que se llaman los guardianes del espacio público y a uno lo persiguen peor que a un delincuente. (EA26H)

En mi diario de campo tengo una descripción de un incidente que da cuenta del testimonio anterior:

Cuando me encontré con Rebeca estaba se le veía triste porque se topó casualmente con José Arcadio en la calle y mientras conversaban alegremente sobre el convite y le contaba de cómo se las arreglaba vendiendo cuadros, vio como se le transformaba la cara y se dio cuenta de que había llegado orden público a “levantar” a los vendedores ambulantes. (Diario de campo, día 8, centro de Medellín, 2004)

La ciudad y, más precisamente, Medellín está asociada al trabajo, pero no a ese trabajo como un estilo de vida que he descrito y que ellos narran de la vida en el campo; el trabajo en la ciudad es una obligación, una imposición y una emergencia:

Lo que más extraño como la libertad, porque uno es libre cuando está en su tierra de uno, salía y no es como uno aquí en la ciudad que si uno llega tarde al trabaja debe salir corriendo.. Eso es lo único diferencia que tiene, como moverse a trabajar porque yo no tengo más otra cosa que hacer, que ni voy a salir ni... no voy a trabajar. ¿En primavera trabajas o también te gustaba salir a otras partes como al río? No río porque el mar está ahí, uno todo es como uno transportarse en el mar no es salir a la carretera. Por eso le digo a veces me provoca como irme cierto, porque digo yo ah! me siento ya como cansada de trabajarle a otro y me provoca como irme, pero me da otra vez vuelco porque a irme yo allá a trabajar es con el monte, a trabajar, que a sembrar colino, que a sembrar arroz, maíz y todo eso ha quedado muy pesado para trabajar una mujer y es más duro y tocaría volverme a venir para acá. (EA23M)

En este “encuentro entre extraños”, la ciudad deja de ser la oferta para conjurar los *miedos* traídos a cuestas y se transforma en una fuente de nuevas amenazas: las grandes vías, la afluencia de vehículos, el ruido, los edificios, los sistemas de señales, en engranaje institucional, el dinero como agente de cualquier intercambio, la aridez del cemento, los otros pobres, los otros desplazados y las miradas desconfiadas de la población receptora, enrarecen el panorama del recién llegado y se inicia un proceso de “desutopización” de la ciudad, de transformación de la “ilusión” de otro mundo posible, en una realidad a la que deben adecuarse.

La ciudad se posa sobre los desplazados y en su géstica se lee las inscripciones que el encuentro deja en una y otros. Así como al decir de algunos *otros*, “empiezan a dibujar un paisaje maluco”, la ciudad también empieza a dibujar *la cultura corporal en los desplazados* y no permite la confusión, de tal manera que esos que “caminan así, miran así, se paran así...” *son desplazados*. El secretario de Gobierno, también escritor de oficio, quien tiene varias publicaciones sobre poblaciones marginales, tiene versión de *los desplazados* en la ciudad

El [desplazado] que está recién llegado es fácil de identificar, tiene toda una manera de vestir, de ser muy campesinas, pero tienen un proceso de acomodación a la ciudad muy rápido. En *el desplazado* hay una manera todavía de habitar y de recorrer la ciudad que es el del que está conociendo, del que está explorando y siempre es una actitud mucho más tímida, ... eso se identifica porque no es un caminar decidido, por ejemplo, del que ya identifica uno también de sectores populares que dominan la ciudad, que domina el territorio, tiene redes; en cambio ese otro siempre es como alguien que está caminando por un terreno que aún no sabe muy bien cómo es, pero como digo, el acomodamiento es rapidísimo, incluso es uno de los que pues, como se dirá, de los problemas o las dificultades que tiene las políticas del gobierno de retorno, el desplazado en general no quiere regresar porque al fin la ciudad lo conecta con un mundo fascinante que no tenían a la mano y en medio de las precariedades, como si tuvieran otras compensaciones, unos niveles aparentes de consumo muy difíciles de descifrar, pero algo da la ciudad, algo otorga que no tenía antes y que la hace como muy difícil pensar en el retorno.(EO1HPAS)

Sennet (1997) establece una relación entre el cuerpo y ciudad, las paredes y las formas, los muros y las prácticas, dice que “*El espacio se ha convertido en un medio para el fin del movimiento puro –ahora clasificamos los espacios urbanos en función de lo fácil que sea atravesarlos o salir de ellos. Navegar por la geografía de la sociedad contemporánea exige muy poco esfuerzo físico, y por tanto, participación*”. (Sennet, 1997: 20) Empero, para *los desplazados*, el espacio ciudadano no es un espacio para el movimiento puro, sus movimientos están allí constreñidos, limitados, intimidados hasta el punto de anunciarse al otro desde esta parálisis que les funda la ciudad. Un diputado a la asamblea por Medellín observa:

Uno podría ver a un ciudadano y por su forma humilde con que se está en la esquina con sus hijos, con su contexto familiar, uno sabe de que esa persona no es de acá, sino que hace parte del cúmulo de desplazados, uno los

distingue porque tienen una fisonomía, o que tienen un comportamiento corporal, de pronto unos sí, o de pronto otros no, pero por lo general uno sí puede distinguir quién es desplazado y quien no. Es que yo creo que cuando una persona es desplazada se le nota en su propia forma de ser, es una persona totalmente desorientada en la ciudad, totalmente sin el contexto de lo urbano, o sea, aquí el que es mendigo, el que no tiene, el que es ventero, uno ya sabe, porque sabe moverse, se sabe desplegar bien en la ciudad, el desplazado se siente incomodo aquí, se le ve en su forma la angustia, y se le ve también que tiene que sobrevivir y pa' sobrevivir tiene que empezar a pedir, y a uno eso le da tristeza de patria, de ver a un desplazado que allá tenía dignidad, aquí se volvió indigno, porque el propio Estado lo volvió indigno. (EO13HPCZ)

Los asentamientos son una *reacción* - adaptación de *los desplazados* ante la necesidad de habitación y con ello dejan su impronta en la ciudad. Los límites de Medellín han sido literalmente movidos para dar cabida a los migrantes que día a día entran como nuevos pobladores. La topografía empinada y la carencia de instalaciones públicas hacen que *los desplazados* emprendan procesos de adecuación espacial que los sitúan en una suerte de “premodernidad¹⁰”: ubicación de fuentes de agua, fogones de leña, alumbrado incipiente y alcantarillado inexistente: “Como hasta la luz me la quitaron, estoy es pegado de otra casa” (EA11H)

Estas maneras de incrustarse en la ciudad y las salidas que asumen a su diario transcurrir los tipifican y los hacen *desplazados*.

En la casita las camas estaban sin tender, todo estaba tirado y los niños estaban fuera jugando con un cachorrito de perro, al que trataban como a un niño de brazos. La mujer batía la mazamorra también fuera de la casa, como fuera de la casa estaba un inmenso fogón de leña donde cocinan la mazamorra. Mientras el señor grande recoge leña y tira palos, los niños corretean cerca al calor del fogón. (Diario de campo, día 12; Macondo, 2004)

Una de las actividades en *la producción*, que realizan los migrantes forzados es la que denominan “el recorrido”, lo que quiere decir pedir limosna: ropa y comida, de casa en casa, con rutas establecidas en grupo y que distribuyen en los días de la semana. Así, de recorrido en recorrido, *los desplazados* transitan la ciudad, la conocen y la domeñan. Y, a su vez, empiezan a ser signados por ésta, por sus calles, sus lomas, sus “nativos” y donativos. Otra paradoja: se les reconoce por la actividad y por la actividad empiezan a mimetizarse con la lógica citadina y sus demandas. De hecho para *receptores* y *perceptores*, *los desplazados* sólo son diferenciables en sus tiempos de arribo, luego se camuflan en la maraña urbana y son vistos como otros pobres mendigos.

Y ¿*los desplazados negros*? ellos también fundan asentamientos, con la particularidad de reunirse por grupos de familia, coterráneos o, simplemente, *otros negros*, de tal manera que sus asentamientos rápidamente adquieren una fisonomía específica y exhiben una diferencia significativa en relación a los *otros desplazados*. En el

¹⁰ Las comillas las reservas con este significante, que en conjunto con modernidad y posmodernitas, sugieren una linealidad, impensable para el tema. Tampoco encuentro otro que describa esa atmósfera cultural.

asentamiento Macondo, por ejemplo, hay un rumbeadero habilitado para la danza y la música acostumbradas, mientras que la escuela es un esbozo insipiente del sueño de algunos. La música se escucha a muchísimos metros a la redonda, y *los receptores inmediatos* del asentamiento, con ese indicador, saben de sus vecinos.

En los asentamientos de blancos y mestizos las prioridades son la iglesia (o algo que la simbolice) y la escuela; incluso la distribución de estos asentamientos se aspira reproducir los pueblos antioqueños: un parque, con una iglesia y rodeado de comercio, que funge como centro.

Ahora bien, unos y otros, al fin y al cabo *desplazados*, tienen un dispositivo simbólico representado en los objetos, los artefactos que sobrevivieron a la tragedia de la salida forzada y que los desplazados guardan por los significados que encierran: fotografías, de sus lugares de procedencia, de su familia y de sus pertenencias, cabezas de ganado embalsamadas que hablan de un pasado boyante, juguetes que los niños suplicaron conservar. Las mujeres *negras*, por ejemplo, conservan y hacen gala de sus ollas brillantes, elemento que ha sido consuetudinariamente asociado a las negritudes en Colombia, con lo que simbolizan sus prácticas higiénicas, las que también ostentan.

Me pongo, me dedico a la casa, a enjabonar, a brillar las ollas... Si me gusta, me gusta mantener las ollitas mas o menos brilladitas. Porque profe, porque usted sabe que la mujer aseada es muy bonita, y usted llega a una casa por ejemplo yo llego a su casa y yo le veo las ollas negras a mi me aterran, entonces usted sabe que eso es un aseo que... toda una vida ha sido así (EA2M)

En la cocina, que estaba entre las dos habitaciones y donde yo estaba sentada, había colgadas unas ollas de aluminio que brillaban como espejo, estoy segura que pueden reflejar imágenes. Esto me recordó el período cuando viví en el Chocó, en la costa pacífica, allí se les va el tiempo en lavar y relavar las ollas, hasta que parezcan más que nuevas. En fin, esta era una casa limpia, ordenada, decorada y en “vías de extinción” porque cualquier temporal fuerte podría llevársela. (Diario de campo, día 29, Macondo 2004)

Las prácticas alimentarias de los macondianos procedentes del Urabá, son otro signo de *los negros* en la ciudad: los asentamientos están rodeados de cultivos de plátano, algunas personas tienen pollos y por sus senderos se ve deambular vendedores paisas que pregonan “el pescado fresco”. Los negros son interpretados por *los receptores* quienes buscan hacer negocio acomodándose a sus necesidades: los negros adecuan así el nuevo espacio a sus necesidades y lo transforman en su *territorio*.

Los desplazados negros también realizan el recorrido, aprehenden con ello la ciudad y son marcados por ésta; empero, insisten en diferenciarse por sus prácticas que les dan un estatus identitario. Y en esa diferenciación, *las negras*, una vez más, juegan un rol importante, favorecido por su trayectoria y es la vinculación, de facto, con el ejercicio doméstico, lo que, como ya dije, no es igual con otras desplazadas.

Los migrantes forzados hacia Medellín se encuentran en una encrucijada identitaria: de un lado cargan su *territorio*, lo portan consigo y, de otro, deben hacer de este espacio agreste su nuevo universo de referentes, que les permitan asirse a una idea de quiénes son. Se instalan así entre “lo viejo y lo nuevo y lo propio y lo ajeno”. Difícil tarea puesto que su situación les demanda un accionar dirigido a la búsqueda de la subsistencia básica: alimentación, vivienda y trabajo. Y es precisamente en esta gestión que empieza a perfilarse su singularidad y que el cuerpo se constituye en una vía para la reconfiguración de la identidad. Recuérdense los *nosotros*.

El cuerpo: territorio de significación

Las percepciones, actitudes, prácticas y representaciones en torno a las dimensiones: *estética, producción, sexualidad, salud y motricidad*, que he podido establecer en los *desplazados negros* macondianos, remiten al cuerpo como un espacio que posibilita la resignificación del concepto de *territorio*, en tanto aspecto constitutivo de la identidad.

Si se conviene que el cuerpo es un constructo cultural, se convendrá que en éste se refleja el entorno, y si ese entorno se modifica, consecuentemente, se modifica el cuerpo. En esa transformación del cuerpo concursan no sólo las contingencias inmediatas, sino que entran los aprioris, “los escritos en cuerpo” que porta el sujeto, así que el resultado, ante realidad alterada, es de una emergencia renovada. Las *manifestaciones estéticas* (cabello, uñas) y *las habilidades motrices* (música y danza) son indicadores más visibles de cómo el cuerpo se alza a la manera de *territorio* y deviene, él mismo, en paisaje étnico al ser escenario del “mundo cambiante”: las renovaciones del maquillaje evocan la tierra perdida, en este sentido que las uñas fungen como un bastidor ya usado, que admite las nuevas formas de la añoranza; la recuperación de peinados, connotados como una investidura de lo africano, que redimen fuera del lugar de procedencia; la danza y la música, como un patrimonio ancestral exacerbado en función de las miradas y adecuado a los ritmos locales.

Ahora bien, la raigambre del cuerpo al *territorio* identitario no se queda en la faceta aparente del revestimiento estético o de las coreografías musicales; otros asuntos como la *producción, la sexualidad, la salud* dan cuenta de una identidad *in situ*: la alimentación, prenda de la conquista cimarrona y del dominio de la naturaleza, que se mezcla con frijol y arepa; las labores domésticas femeninas como registro de un aprendizaje forzado por la esclavitud, usufructuado ahora ante las necesidades vitales y que, consecuentemente, conlleva a un cambio de roles de género. Éstos rasgos dan cuenta de la tensión entre lo propio y lo ajeno, que forja una versión remozada del cuerpo corporal, ahora propia y apropiada y que empieza a esbozar las respuestas a la pregunta fundante de la identidad: ¿quién (es) soy (mos)?

En los tiempos de la trata de Cartagena *el cuerpo* de los cimarrones posibilitó la reconstrucción de prácticas vinculantes con sus orígenes y tradiciones, esto es, *el cuerpo* favoreció la reconfiguración de la identidad elaborada con los materiales que el entorno les ofrecía, verbigracia la dietética.

Así mismo, en contextos cruzados por la política, el desplazamiento actual, reedición neoliberal de la desterritorialización y del desarraigo de los negro en función de intereses de las lógicas económicas, el cuerpo vía: formas de subsistencia, prácticas

dietéticas e higiénicas y alteraciones de roles, potencializa su contenido simbólico y enseña la relación dialéctica con la cultura. Por lo demás, en estas formas en la que pareciera que el cuerpo no pasa de una imagen estética o de una representación, encuentro un juego entre la reivindicación de unas prácticas identitarias y la construcción de una retórica de la ciudadanía

Corolario

“La identidad es una chispa repentina que ilumina momentáneamente una sección del mundo”. (Alejandro Castillejo, Poética de lo otro)

En virtud de la indagación por la relación cuerpo – miedo e identidad, en el marco del conflicto armado colombiano, las categorías con las que he construido *el paisaje étnico*, se sostienen como gradiente configurativo de la identidad. Sin embargo, cada una tiene sus especificidades emergentes de cara *al desplazamiento y a las negritudes*.

Nosotros: nostalgia, imputación y resistencia

En la categoría *nosotros* en encuentro, a su vez, que existe una lógica interna pertinente al *nosotros campesino*, al *nosotros desplazado* y al *nosotros negros*, la que, en algunos casos los desliza del elemento estructurante que le da validez. El *nosotros campesino*, es un rasgo cuyo referente se asienta en *la producción*; en el caso de migración forzada rural – urbana, este referente se desvanece y sólo pervive en una memoria idealizante del campo. Esta es una identidad heredada y asumida desde una práctica vivida. Una identidad estrechamente enlazada con la cultura, que se “lleva a cuestras” sin cuestionar y, de facto, no se quiere abandonar por ser aquella que se conoce y con la cual se les reconoce. Podría decir que es la identidad “nostalgia”, que cumple con las expectativas de la autoafirmación y de la reafirmación en *los otros*, aunque el elemento definitorio rural se diluye en el escenario urbano.

Otra cosa muy distinta sucede con el *nosotros desplazados*, esta es, incontestablemente, una “distinguibilidad” adscrita y emergente, que adquiere estatus identitario porque se lo autoadjudican y deviene en prácticas tipificantes que *los otros* reconocen y señalan. Pero no es posible acudir a términos definitorios que articule a *los desplazados* y los integre. Si alguna experiencia de indagación en torno a la identidad se ofrece compleja es la de tratar de reconocer registros conducentes a una identidad de *desplazados*. Como bien expresa Castillejo: “Sin duda, aquí las categorías ‘tradicionales’ de la cultura son incompletas. No se puede hablar del desplazado como una sociedad, con una organización social, religiosa o económica estable y diferenciable en estos rangos de otras. No es un grupo étnico, con la connotación que se quiera de este último término, ni una comunidad cerrada. Y por tanto, si asociamos el término “cultura” con “identidad”, como se suele hacer, es fácil llegar a la conclusión de que el desplazado no posee identidad alguna. Al menos visto desde las categorías de lo estable es muy difícil aprehenderlo” (Castillejo).

Ahora bien, es necesario edificar una “distinguibilidad” que nos confiera un lugar en la urdimbre social en la que habitamos - voluntaria o forzosamente – y para *los desplazados*, los atributos adquiridos en *la reacción* o en *la inscripción*, conforman un

dispositivo que ha de ser interpretado en la matriz perceptiva que las personas poseen y lograr así la reconfiguración identitaria. Como quiera que sea, las características que empiezan a perfilar al *desplazado*, atienden a su propia necesidad de diferenciarse y a los imaginarios que el conflicto armado en Colombia ha desatado *los otros que miran desde afuera*.

Algunos investigadores han expresado las rupturas conceptuales y metodológicas para indagar sobre la identidad en *los desplazados* en Colombia:

Los marcos de referencia analíticos e incluso metodológicos resultan con frecuencia ser muy limitados. Inestable porque el fenómeno en tanto tal es por definición “transitorio” –aquí nuestra perspectiva no entra a formar parte de esa antropología de choque cultural- y por lo tanto no posibilita generalidades; no sobra recordar que para que estas generalidades sean posibles la estabilidad de los fenómenos es una condición: el desplazado se define a sí mismo como un ser “transitorio”, todos los dispositivos de representación hacen que él o ella se definan y vivan un estado de liminalidad forzada, y a la vez construye una diferencia con aquellos que no lo son. (Castillejo 2000: 20 - 21)

La de *desplazados* es una identidad “imputada”, que no se desea, pero que se necesita, de un lado para establecer límites y de otro para vivir la “transitoriedad”: *los miedos* empiezan a dejar señales que permiten olfatear a quien los padece y se transforman en aliados de la sobrevivencia.

El *nosotros negros* goza, a mi modo de ver, de un especial privilegio y es que conforman una étnia, lo que trae de suyo unos trazos que les son satisfactorios y que *los otros* les reconocen sin vacilación. Esto podría significar que la reconfiguración identitaria se da de manera fluida y que existe una conformidad entre unos y *otros*. Pero tras esta “apariencia” armónica se esconden factores determinantes, que entrañan: resignación, dolor, ocultamiento y resistencia. Este “orgullo identitario” surge después de siglos de invisibilización y rechazo, pero ahora sus rasgos son tratados con categoría de distinción. Puedo interpretar aquí: una exacerbación de los atributos como respuesta a la contención milenaria, ya se ha dicho; un recurso étnico para confrontar la “levedad” que acarrea el desplazamiento y, por ello, envidia y esperanza de *los otros desplazados y los otros otros*; y un mecanismo de protección ante la amenaza de una nueva exclusión social. Esta la denomino identidad “resguardo”. Bauman plantea que:

Como la diversidad cultural es, cada vez más, el destino del mundo moderno, y el absolutismo étnico un rasgo regresivo de la última modernidad, ahora el peligro mayor proviene de las formas de identidad cultural y nacional - nuevas y viejas- que intentan afianzar esa su identidad adoptando modalidades cerradas de cultura y de comunidad y negándose a comprometerse...con los peliagudos problemas que provoca intentar vivir en la diferencia (Bauman, 2005: 209)

El peligro que expresa Bauman, lo asumo como una opción, sólo posible para aquellos que están en condiciones básicas (¿premodernas?) de subsistencia, opción más clara para los grupos étnicamente definidos. Si se acepta que la globalización encierra el riesgo del desdibujamiento de la identidad, podría decirse que en grupos humanos menos

globalizados la identidad, en su sustrato convencional, se perfila con mayor precisión y este es el caso de *los desplazados negros en el asentamiento Macondo*. Para ellos “intentar afianzar esa su identidad” significa la posibilidad de sobreponerse a las vicisitudes del desplazamiento. De todos modos, resulta un tanto paradójica la condición de *los campesinos, desplazados, negros* y es que se encuentran en la lucha por las necesidades básicas lo que los sitúa en una suerte de “acontemporaneidad” y, no obstante, experimentan las contingencias de la modernidad líquida.

Estos *nosotros* pueden articularse a los tres criterios que propone Gimenez (1994) para la teoría de la identidad: *El nosotros campesinos* (identidad nostalgia) corresponde con el primer criterio: una red de pertenencias sociales (identidad de rol o de pertenencia); *el nosotros desplazados* (identidad imputada) con un segundo criterio: la narrativa de una biografía incanjeable (“identidad íntima” o identidad biográfica) o de una memoria colectiva; y *el nosotros negros* (identidad “resguardo”) coherente con un tercer criterio: un sistema de atributos distintivos (identidad “caracteriológica”). Justamente *los campesinos desplazados negros macondianos* se pueden ver a sí mismos y ser reconocidos por los *otros* como perteneciendo a una serie de colectivos; como poseyendo una serie de atributos; y como arrastrando un pasado biográfico incanjeable e irrenunciable.

Los otros: miedo y resguardo

Los otros, se sostienen como factor constitutivo de la identidad. Con respecto a *los desplazados* le apuesto a una mutua afectación que remueve los fundamentos éticos de la población *receptora*: tolerancia, generosidad, caridad, conmiseración, solidaridad. Pero, de suyo, *los desplazados* son tenidos como “*pájaros de mal agüero*” que podrían ser augurio de un futuro posible y temido: *los otros* depositan en *los desplazados* sus miedos, y los representan en rasgos definitorios del otro “evitable”. Con respecto a esta tensión entre unos y *otros* es significativa esta cita:

Así, el desplazamiento es un proceso de transformación en las “definiciones” del otro. ..Las transformaciones producto del desplazamiento, en el sentido usual, afectan tanto a quienes se “mueven” como a quienes no lo hacen, a saber, la comunidad receptora. Para los primeros, el desplazamiento, los lanza en un régimen de lo extraño, blanco de los procesos de tipologización. Para el segundo, quien tiene hegemonía sobre la administración del espacio social –cognitivamente predecible-, su territorio es invadido por el extraño. Esta “invasión”, como aquel otro “rechazo”, es la primera cristalización, en una dinámica de mutua constitución, de las transformaciones del espacio entendido en función del otro como representación. De esta manera, el desplazamiento es un fenómeno polivalente. (Castillejo, 1998: 160 -161)

Todo intento por definir la alteridad conlleva la un distanciamiento y cotejarse, en esta tarea interviene el contexto social donde la confrontación sucede. Los contextos sociales y particularmente, los impuestos por la necesidad de salvarse, suelen develar elementos de nuestra identidad que no conocíamos. La interacción *nosotros - otros* deja improntas que marcan la dinámica social y producen señalamiento, exclusión y confinamiento. No es posible escapar a las marcas que el otro deja en mí y, estas marcas en *los otros* que

miran desde afuera, están pintadas de *miedo*, un miedo que imputa para asegurarse que la sanción moral los proteja.

Territorio: pérdida y alternativa

Finalmente, quiero referirme *al territorio*, elemento que ha adquirido una consistencia casi etérea de cara al *desplazamiento*. La transitoriedad característica de *los desplazados* tiene su piso en la pérdida del territorio y con este de los referentes simbólicos que le otorgan sentido. Las nociones convencionales de cultura y de identidad se arraigan en el *territorio* para su propia existencia, de tal manera que al no contar con este asidero, los desplazados podrían entenderse como personas sin cultura, sin identidad. De alguna manera *el desplazado* se inscribe en una especie de ausencia de cultura; pero ¿puede alguien vivir por fuera de la cultura, esto es, sin territorio? Es innegable que vivir en la incertidumbre, la inestabilidad y no tener un espacio “subjetivado” es un hecho trágico. Si bien la “huida” del territorio significa una disrupción en la continuidad entre el sujeto y el lugar que habita, es decir una disrupción en la identidad, también es cierto que existen otros territorios posibles. Como dice Castillejo “*El lugar no es solamente el espacio físico sobre el cual se agencian los símbolos; es quizás, y más aún, el instante en el que las fisionomías confusas de un sujeto en un momento determinado se transforman en líneas y límites que reconfiguran nuevamente los contornos. La del desplazado es la búsqueda también de este lugar: aquel que le permita, una vez frente al espejo, reconocerse nuevamente.*” (Castillejo. 2000: 148)

Para los *desplazados macondianos*, existen dos nuevos territorio, el uno, tangible y mensurable, que es el asentamiento, y no por ello más seguro y, el otro, el cuerpo, como territorio simbólico que permite el reconocimiento y frente al cual la metáfora del espejo de Castillejo cobra especial sentido.

El asentamiento, en muchos casos producto de la invasión, con riesgos que amenazan la salud y la vida, con problemas de abastecimientos básicos y, sin embargo, su nueva tierra, susceptible de hacerse territorio. Macondo se funda como alternativa para reconfigurar la identidad. Para algunos autores los asentamientos significan “no – lugares”:

La clase inferior es una variopinta colección de gente que – como diría Giorgio Agamben- han visto sus “bios” (es decir, la vida de un sujeto socialmente reconocido) reducidos a “zoë” (vida puramente, con todas las ramificaciones reconociblemente humanas recortadas o anuladas). Otra categoría que corre el mismo destino son los refugiados – los sin Estado, los sans papiers-, los no territoriales en un mundo donde la soberanía está basada en la territorialidad. Al compartir la difícil situación con la clase inferior, están a la cabeza de la demás privaciones, se les niega le derecho a tener presencia física en un territorio soberano, salvo en los “no – lugares” especialmente designados, que se etiquetan como campos de refugiados o de los que buscan asilo, por distinguirlos del espacio donde el resto, la gente “normal” y “completa”, evoluciona y vive. (Bauman, 2005: 91)

Y para otros son lugares de exclusión. “Son esos espacios en la imaginación donde la alteridad es confinada en virtud de ser ‘cuestionamiento’ de un orden establecido concreto. Son los lugares de lo caótico, de la *confusión de categorías*, de las enfermedades, la violencia, la yuxtaposición, y del peligro de la hibridación. Estos espacios del “caos”, son el refugio de los monstruos, de lo irracional y de los seres con identidades inquietantes” (Castillejo, 2000: 77)

Comparto con estos autores la mirada desconfiada de *los otros* hacia esos espacios de *miedo*, por supuesto que son escenarios de la incertidumbre, de la tragedia y de la segregación. Baste con leer los temores que narran quienes subieron conmigo a Macondo en calidad de asistentes. Y aún así, en los macondianos habita el sueño de establecerse definitivamente allí, de hacer que en este espacio incierto termine el suplicio de la trashumancia forzada; identifiqué los asentamientos también como conquistas y como la manera en que los desplazados esculpen la ciudad con su propia estética. En el asentamiento se hace evidente, de nuevo la paradoja: el fenómeno de la migración consecuente con la modernidad, la globalización y el neoliberalismo y el retorno a la precariedad primigenia. Las identidades “*Titubean entre el sueño y la pesadilla y no se dice cuándo lo uno se transformará en lo otro*” (Bauman, 2005: 74)

Reguillo (2001) propone un esquema analítico en el que las matrices culturales operan sus vínculos con el espacio en una triple lógica. Intento interpretar *el territorio de los desplazados* en función de esta triada. Así, el espacio tópico, (que alude al territorio propio y reconocido, el lugar “seguro”), está representado en el territorio perdido de los desplazados. El espacio heterotópico (que alude al territorio de los otros y que representa esa geografía atemorizante en la que se asume que “suceden cosas”), tiene, en este problema, dos escenarios posibles: el campo, hábitat de guerrilleros y paramilitares y la ciudad, espacio amenazante en el que habita el *otro* señalador. El espacio utópico (que habla de un territorio que apela a un orden deseado y que se asume no sólo como deseable ni como único posible), aquí también encuentro dos espacios utópicos: el territorio perdido, idealizado por los recuerdos y Macondo, la única opción posible que ha de ser convertida a “imagen y semejanza” de la añoranza.

Pero, para *los desplazados* y *los desplazados negros*, existe otra alternativa de lugar simbolizado desde las matrices culturales: el cuerpo. Y es que, entre *los territorios* conquistados por *los desplazados*, el cuerpo aparece como una revelación que los acompaña en sus *reacciones e inscripciones frente al miedo*. *Sexualidad, estética, motricidad, salud y producción*, son dimensiones de la corporeidad que están en juego en la dinámica de reconfiguración de la identidad. Con respecto a la relación cuerpo – territorio Castillejo dice:

Por el contrario, lo corpóreo –una modalidad de la relación entre el espacio y las cosas y los sujetos- trasciende el cuerpo y no asume exclusivamente su dimensión material u orgánica, en donde se descubre sólo como otra de las cosas del mundo; el espacio de la cotidianidad no es el espacio cartesiano de la res extensa, sino que es el que define en esta relación constituyente. Sobre sus arrugas – las del cuerpo, por ejemplo- se inscriben el tránsito interminable de recuerdos y lugares por los que anduvo. Sus arrugas son esa historia, el efecto de ese tránsito a través de anteriores encuentros sedimentados en la memoria. (...) La corporeidad surge del encuentro con otro, con su “representación” y visión del mundo,

sus recuerdos, expectativas y frustraciones. Su constitución es, en tanto relación, fundamental para establecer la distinción entre el espacio y la alteridad. El encuentro corpóreo trasciende el encuentro netamente físico e implica abrir el mundo, su horizonte cotidiano, permitirlo como posibilidad, e “incorporarlo” configurando una relación, una realidad “co-construida (Castillejo, 2005: 98)

Pero, más que exaltar la interacción *cuerpo espacio*, inevitable, definitoria y constitutiva de la identidad, quiero concluir aquí con la noción *del cuerpo* como *territorio* en sí mismo y, en tanto *territorio*, encierra simbología, subjetivación, colectividad y, posibilidad de recuperación cultural. Las representaciones, prácticas, actitudes y usos del cuerpo, *los escritos en el cuerpo*, permiten una maniobra *in situ* que compensa la desterritorialización geográfica de *los desplazados*.

VI

Voces del silencio (paisaje biopolítico)

“Hacer bailar a alguien es poseerlo” (Bourdieu.
Respuestas por una antropología reflexiva)

El paisaje biopolítico lo he conformado con tres categorías: *conflicto*, *instituciones* y *resistencias*. Y, al igual que en los paisajes *del miedo* y *étnico*, las he apresado desde las lentes de *la cultura corporal*. Pretendo aquí establecer la función que cumplen *las instituciones* en la configuración de *las identidades*, promover una mirada al *cuerpo* en su dimensión cultural, emisor y receptor *del conflicto*, y destacarlo como una significativa opción para la elaboración de estrategias que conduzcan a la exploración del potencial protector que hay en los actores.

Al manera de advertencia, es prudente decir que con el afán de evitar reiteraciones (inevitables por la misma complejidad) he optado por privilegiar en este capítulo, aquello que ofrezca nuevas pautas para nutrir el análisis y permita armar la urdimbre *cuerpo- miedo – identidad – biopolítica* en referencia al *conflicto* colombiano, e ir enunciando los puntos de encuentro entre los diferentes tópicos de los ejes temáticos. Así, a lo largo del capítulo he ido ubicando capítulos, paisajes e inferencias compartidas que dan cuenta de las implicaciones de los ejes y de las categorías entre sí.

6.1 Apuntes conceptuales

“A veces el lenguaje de cuerpo es más humano que el informe de un abogado” (Angeles Héller. Biopolítica: la modernidad y la liberación del cuerpo)

Introducirse en la noción de *biopolítica* es atreverse en un terreno bastante denso en tanto está configurado por aspectos, *bíos y política*, que ya en sí mismos son “gruesos” como objetos de estudio, y su combinación deviene en un “tercero” aún más reciente y, consecuentemente, más difícil de puntualizar. Sería necesario acudir a una especie de “puntillismo Ceurat”, para abordar este tema en su magnitud.

El término *biopolítica* está relacionado, indefectiblemente, con la obra de Michel Foucault, para quien “*Durante milenios el hombre siguió siendo lo que era para Aristóteles: un animal viviente y además capaz de una existencia política; el hombre moderno es un animal en cuya política está puesta en entredicho su vida de ser viviente*”. (Foucault, 1999: 187). Esta modernidad tiene inicio en cuanto los seres humanos, como *cuerpos* vivientes, devienen en el foco de las estrategias del poder político. Vista así la *biopolítica* es el significante para una estrategia de dominación por parte del poder del Estado. Para Foucault “*El control de la sociedad sobre los individuos no sólo se lleva a cabo mediante la conciencia o la ideología, sino también en el cuerpo y con el cuerpo. Para la sociedad capitalista lo más importante es la biopolítica, lo biológico, lo somático, lo corporal*”. (Foucault, 1994: 210)

Foucault, establece las diferencias en el ejercicio político en el paso de la denominada sociedad disciplinaria a la sociedad de control. La primera sería aquella sociedad en la cual las pautas sociales se configuran por medio de dispositivos, especialmente las *instituciones* disciplinarias, que regulan las costumbres, hábitos, y prácticas. Y la segunda, las herramientas orientadora sería de un corte más “*democráticos*”, aún más *inmanentes al campo social, distribuidos a través de los cuerpos y las mentes de los ciudadanos. Los comportamientos de inclusión y exclusión social adecuados para gobernar son por ello, cada vez más interiorizados por los propios sujetos*” (Hardt y Negri, 2000: 25)

La sociedad disciplinaria y la sociedad de control, ofrecen puntos de encuentro en relación a las estrategias de regulación de orden *biopolítico*, no obstante la sociedad de control se diferencia porque las técnicas y los dispositivos desbordan a las *instituciones* convencionales y entran en el juego de poder las máquinas y los *cuerpos*. “*La sociedad de control, por lo tanto, puede ser caracterizada por una intensificación y generalización de los aparatos normalizadores del disciplinamiento, que animan internamente nuestras prácticas comunes y cotidianas, pero, en contraste con la disciplina, este control se extiende muy por fuera de los sitios estructurados de las instituciones sociales, por medio de redes flexibles y fluctuantes*”. (Hardt y Negri, 2000: 25).

Así, de una sociedad donde los individuos que han asimilado las instrucciones pasivamente, se pasa a una sociedad donde todo el orden social está penetrado por un poder, un tanto “virtual” y penetra la matriz de la estructura social, de tal manera que ya no es el individuo sometido a las reglas institucionales sino la sociedad como un “solo cuerpo” la que responde al orden biopolítico. “*El poder es entonces expresado como un*

control que se extiende por las profundidades de las conciencias y cuerpos de la población, y al mismo tiempo a través de la totalidad de las relaciones sociales” (Hardt y Negri, 2000: 26) Lo que sucede a este cambio es el paso del moldeamiento de individuos constreñidos a la generación de subjetividades – colectividades, interpretadas, asimiladas, vinculadas, observadas, rastreadas de su interior por el biopoder: producción y reproducción de la vida misma. *La biopolítica* [es definida] como la manera en que las grandes potencias industriales y financieras producen subjetividades, producen necesidades y relaciones sociales, *cuerpos* y mentes “*en la esfera de la biopolítica, la vida está hecha para trabajar para la producción y la producción está hecha para trabajar para la vida*” (Hardt y Negri 2000: 31)

Me interesa, en razón del problema de este estudio, la producción de subjetividades en el contexto biopolítico, porque posibilita la articulación de tres elementos, ya de suyo implicados en este discurso: los derechos, la ciudadanía y la *identidad*. *La biopolítica*, entendida como ejercicio del poder que penetra las esferas vitales de las personas y de las estructuras sociales, “al punto de una investidura” que genera colectividades, toca con la determinación y el reconocimiento de los derechos de los individuos; al originar subjetividades, “un cuerpo colectivo”, se compromete con la *identidad*; la relación de unos y otra da paso a la noción de ciudadanía cultural, como derecho y como *identidad*. Esta triada podrá aparecer anudada forzosamente y la trama no se resuelve sólo con adjetivarla como compleja, por esto intentaré desenrollar los hilos, a lo largo del capítulo.

Como parte de este proceso de destrabar el nudo, debo recordar que el concepto de *biopolítica* está originariamente asociado al de ecología, en palabras de Héller (1995:83) “*El contingente de la mentalidad más filosófica de la biopolítica es el ecologismo*”. Así, desde sus inicios en 1985, la Organización Internacional de Biopolítica (B.I.O.) ha estado promoviendo el concepto de la bio-cultura como un factor unificador poderoso para la futura co-evolución de la humanidad con el medio ambiente, hacia una coexistencia de todas las formas vivientes. La bio-cultura provee los incentivos necesarios para que cada acción este gobernada por principios "biocéntricos" que conlleven hacia un mejor entendimiento y preservación del medio ambiente. (Vlavianos-Arvanitis, 2005)

Retomo para el análisis el significante más que el significado: bio-cultura, porque en él encuentro una puerta para la construcción del discurso *biopolítico* en relación a la *cultura corporal* de los *desplazados negros* macondianos. En este sentido propongo como bio-cultura las estrategias *políticas* que posibilitan la co-evolución de las culturas y ello entraña el reconocimiento de los derechos como ciudadanos y la valoración de las diferentes manifestaciones culturales, como posibles. Lo anterior acerca el concepto de bio-cultura al de ciudadanía cultural e *identidad*.

En el capítulo V *escritos en el cuerpo* abordé el concepto de *identidad* marco de esta investigación, corresponde aquí dedicar unas pocas líneas al de ciudadanía cultural, sobre el cual planean autores como Kimlicka (1996) quien desde un paradigma liberal, nos afirma que la ciudadanía es el reconocimiento los derechos diferenciados en función del grupo; lo miembros de determinados grupos se incorporan a la comunidad política no sólo en calidad de individuos, sino también a través del grupo, y sus derechos dependen, en parte de su propia pertenencia de grupo. Kymlickca (1996) rechaza la

noción según la cual una sociedad puede ser definida por la adherencia a una concepción del bien común. Rechaza la ciudadanía común.

Otro autor que incluyo es Triadafilopulos (1997), quien discute sobre la protección verdadera de los grupos minoritarios frente a las culturas y propone que los grupos deben forjar lazos más cercanos con los Estados respectivos y sugiere que la ciudadanía sólo se puede lograr con acuerdos entre grupos mayoritarios y minoritarios que defiendan la tolerancia y el respeto profundo por la diversidad. Para su efectividad el multiculturalismo debería ser considerado como un principio ordenador del régimen.

La ciudadanía cultural, la interpreto pues, como los derechos y las obligaciones, que tienen las personas, en tanto miembros de una comunidad, a construir, preservar y resignificar sus acervos (sistemas de creencias, manifestaciones cotidianas, creaciones y adaptaciones tecnológicas, formas de interacción, legislaciones, prácticas corporales), a ser portadora de una *identidad* y a gozar del reconocimiento de su singularidad en el concurso multicultural que caracteriza el mundo contemporáneo. *“La ciudadanía cultural se refiere al derecho y la obligación provenientes de la diversidad inherente a una sociedad abierta, con pertenencias múltiples en estados plurinacionales”*. (Ramírez, 2003)

En conexión con *la biopolítica*, puedo decir que ubica *al cuerpo* en el escenario del poder y en éste se cruzan los derechos (reconocidos o negados) y los referentes identitarios (adscritos o adquiridos). Para Bryan Turner (1989) *la biopolítica* debe atender la cuestión de ¿Qué es una persona? Esta cuestión sólo puede ser resuelta a través del examen más fundamental de lo que es el cuerpo, desde el momento en que la ingeniería biológica contemporánea ha transformado el tradicional problema fisiológico de la persona *versus* el cuerpo en el problema crítico de la guerra y la política de Estado. *“Toda sociedad enfrenta cuatro tareas: la reproducción de las poblaciones en el tiempo, la regulación de los cuerpos en el espacio, el refrenamiento del cuerpo ‘interior’ por la vía de las disciplinas, y la representación del cuerpo exterior en el espacio social”* (Bryan Turner 1989: 26). Un orden social reformulado en términos del *gobierno del cuerpo*.

Como queda expuesto, la unión de las palabras *vida* y *política* en el vocablo *biopolítica* es una operación riesgosa, pero bien vale la pena porque permite introducir la ‘vida en la historia’ y la posibilidad de concebir una interpretación de la cultura que parte *del cuerpo* y de sus potencias para pensar el sujeto como producto y productor. El sujeto no es sólo una consecuencia del poder, también entra a interactuar con éste y genera sus propias dinámicas. *“En efecto la biopolítica se ‘incorpora’ y se ‘afianza’ sobre una multiplicidad de relaciones de mando y de obediencia entre fuerzas que el poder ‘coordina, institucionaliza, estratifica, concluye’, pero que no son su proyección pura y simple sobre los individuos (...) El arte de gobernar no ya sólo como una estrategia del poder, incluso biopolítico, sino como acción de los sujetos sobre ellos mismos, sobre los otros.”* (Lazzarato, 2004, p. 4 -6)

Para el presente trabajo el elemento que bien define Lazzarato (2004) tiene especial sentido si se lo vincula con *el cuerpo* como territorio de significación el *los desplazados negros macondianos*, toda vez que en las prácticas corporales encuentro tanto la reconfiguración de la *identidad* como una retórica de la ciudadanía, una suerte de respuestas protectoras, que he llamado conjuros. Foucault interroga al poder, sus

dispositivos y sus prácticas, no ya a partir de una teoría de la obediencia y sus formas de legitimación, sino a partir de la ‘libertad’ y de la ‘capacidad de transformación’ que ‘todo ejercicio de poder’ implica. “*De suerte hay que comprender bien las cosas, en absoluto como el reemplazamiento de una sociedad de soberanía por una sociedad de disciplina, después de una sociedad de disciplina por una sociedad de, digámoslo, gobierno. Tenemos, en efecto, un triángulo: soberanía – disciplina, gestión gubernamental, de la que el adjetivo principal es la población.*” (Foucault 1994:654)

En suma: la *biopolítica* es una tensión entre el poder y la vida cotidiana que penetra los dominios de la esfera pública lo cual coloca al cuerpo en la bisagra personal/ político. Aspectos como *la salud*, la ecología, las prácticas *estéticas*, las prácticas *motrices*, el ejercicio de *la sexualidad*, entre otros, son competencia de *la biopolítica* y dan cuenta del control social sobre *el cuerpo*. Interesa aquí destacar *la biopolítica* como la construcción y constricción *del cuerpo* en función de las regulaciones sociales; se trata así de comprender la lógica con que *el cuerpo* participa en el juego de relaciones de poder, en la tensión migración/ *identidad*, en los roles adscritos según raza, género, confesión, en el marco de las prácticas culturales y en el del escenario del *conflicto*.

6.2 El conflicto: el cuerpo invisible

Como narré en el capítulo II *Flujos entre el país, la región y el asentamiento*, el bipartidismo y el *conflicto armado* entre guerrilleros y paramilitares marca la historia política colombiana y deviene en éxodo masivo rural - urbano. El desplazamiento es el resultado de las disputas por la tierra y de un Estado incapaz de llevar a cabo una reforma agraria que atienda la realidad de la mayoría de los pobladores y, por el contrario, es un Estado comprometido con poderes externos, “países del centro”, que miran hacia Latinoamérica como una geografía “deshabitada” y portadora de riquezas, recuérdese el Plan Colombia. En Colombia no se conoce el famoso “Estado paternalista”, que sobreprotege a los ciudadanos al cubrir y más, sus necesidades básicas; realmente el Estado colombiano es “un padre ausente”, que ha dejado que sus hijos sobrevivan desde un modelo político basado en el principio de “sálvese quien pueda” y el desplazamiento no es otra cosa que una práctica de salvamento que moviliza gran cantidad de personas sin tener ningún horizonte dibujado más allá del *miedo*, las pérdidas y el penetrar en una dimensión desconocida y como desconocido: *la identidad* en riesgo.

El conflicto armado guerrilla - paramilitarismo, ingresa en el orden de *lo biopolítico* porque es una fuerza reguladora que dispone sobre las posibilidades vitales de los pobladores en territorios elegidos, quienes responden contra su voluntad. Así un problema generado por estrategias de guerra conducentes al desalojo espacial (¿geopolítica?) se traduce en desarraigos materiales y simbólicos que signan a los sujetos.

Memoria del desplazamiento o el cuerpo vulnerable

El repertorio de las causas recabadas en este estudio para explicar la partida hacia la ciudad de Medellín, no es muy amplio: violencia, *miedo*, amenaza y pobreza, son las razones, que tanto actores (ver censo), como académicos y representantes de la

instituciones señalan como factores determinantes de la migración campo - ciudad. Una mujer que trabaja con la ONG Manos de Amor y Paz, en asentamientos de desplazados, explica la salida:

El *miedo*, la gente escucha que ha habido amenazas, escucha que mataron a una persona, que hubo una masacre colectiva, el sólo escucharlo y saber que está cerca, la gente va cogiendo sus cositas porque ya la experiencia les ha enseñado que a otros que esperaron también fueron desplazados ya abruptamente, entonces antes de que les llegue a su espacio arrancan. Hay mucha amenaza, mucha amenaza y la sola amenaza da *miedo* y la gente inmediatamente evacúa, entonces saben que cuando les llega la amenaza ellos la cumplen... (EO19M2 SC)

En otras palabras, un Comunicador Social, Periodista, de la Universidad de Antioquia, Magíster en Ciencia Política de la misma universidad y profesor de la facultad de comunicaciones, explica el desplazamiento:

Yo creo que para mí la más contundente, desde el punto de vista que estamos enfrentando, es la confrontación armada indudablemente, es decir, vivimos una guerra que, como toda guerra, también hay que decirlo así, es implacable: no hace distinciones, no establece fronteras, no establece consideraciones de quiénes están o no están involucrados en la guerra, sino que avanza y de manera generalizada, entonces pienso que la mayor causa de desplazamiento está en la confrontación armada. Esta situación puede descomponerse en situaciones más específicas, como por ejemplo son el boleteo, el chantaje, el secuestro, la desaparición, para no hablar también de la falta de oportunidades para realizarse él y su familia en condiciones de humanidad. (EO5HGM)

Estas razones instalan *al cuerpo* en la emergencia del desplazamiento por cuanto es el que marca la condición efímera y es el que enseña la vulnerabilidad ante la amenaza de muerte. La violencia, significativa con el cual la población colombiana suele sintetizar *el conflicto armado*, funge como detonante de las condiciones que entran a transformar el hábitat, en este caso, de los pobladores del Urabá antioqueño, chocoano y del oriente antioqueño. Así, la amenaza es una práctica que se desprende de la violencia, pero la “afección del espíritu” que genera dicha amenaza es la *del miedo*, el cual conduce a la huida. En el capítulo IV *pasión, reacción e inscripción* enseñé testimonios que dejan ver que la salida está marcada por *el miedo*, que en el caso de Colombia es un dispositivo político que, como también expresé en el capítulo *Escritos en el cuerpo*, se torna en *identidad*. De tal manera que *el miedo* es una expresión de *biopoder* que se traduce en prácticas en las que *el cuerpo* está comprometido.

Cuerpos vigilados, cuerpos sancionados, cuerpos el vilo

Los desplazados, son vistos como sospechosos. La sospecha se transforma en una razón de huida y uno de los obstáculos para la articulación en la vida urbana. Pero el imaginario de sospechoso, no se queda sólo en la mirada de la comunidad receptora,

como dejé planteado en el capítulo anterior; la sospecha que los ronda en la ciudad está vinculada al conflicto armado que los arrojó del campo. Los guerrilleros y los paramilitares, están apostados en la ciudad y, semejante a la guerra rural, se disputan los asentamientos. En testimonios tanto de los actores directos, como de los otros que miran desde afuera, se encuentran referencias al conflicto urbano, elijo traer aquí las palabras del Secretario de Gobierno de Medellín, quien ha estado cerca de los procesos de ubicación de los desplazados. “Uno podría decir, y no te voy a señalar territorios específicos, pero los que son desplazados por los paramilitares llegan a zonas influenciadas por la guerrilla o por la izquierda y allí establecen o continúan redes que tenían de antes y lo mismo sucede a la inversa, los desplazados por la guerrilla llegan a zonas de control o colonización paramilitar dentro de la ciudad y el conflicto de allá tiende a reproducirse acá.” (EO1HAS)

Los territorios ciudadanos no interesan como aquel del que huyeron; lo que tiene ahora significado, ya ubicados en Medellín, es la filiación política de *los desplazados* asentados. Y eso tampoco es lo más determinante, a los representantes de los grupos en *conflicto* en la ciudad, más que estimular seguidores, les interesa señalar detractores, aquellos que pueden ser apoyo para el grupo contrario o delatores de su propio grupo. Por esto *los desplazados* son vigilados y, en el peor de los casos, castigados (ajusticiados, en el argot de los grupos armados).

El cuerpo de *los desplazados* es sometido al rigor del “panóptico” Foucaultiano, y así cualquier acto pasa por el tamiz de aquellos que se apoderaron del asentamiento en cuestión, quienes aprueban o desaprueban las prácticas de sus habitantes. Reaparece así la disputa por los *cuerpos*, en tanto *el territorio* de procedencia está en manos del enemigo: si no hubo triunfo en el campo se busca alcanzarlo en la ciudad, sólo que al perder el objetivo sustantivo que es la tierra, se traslada el foco hacia los propios actores. *El desplazado* se ve sometido a un control estricto, no sólo de la comunidad receptora que los mira con reservas, sino de los grupos armados urbanos, que se siguen sirviendo *del miedo* y que regula la vida cotidiana, en este caso, de los macondianos. Mi experiencia en el trabajo de campo es elocuente sobre la vigilancia de los asentamientos y el intento de moldear las subjetividades en función de la fuerzas del poder, transcribo fragmentos del día 19, del diario de campo:

...Le pregunté, “qué pasa José Arcadio” “Nada doctora, que esta gente no deja trabajar”, ¿qué gente?, “los que vienen pa’ donde nosotros” (...), “¿Y vienen para acá?” “seguro doctora, yo ya me lo olía, ya había oído algo por ahí” “¿algo cómo qué José Arcadio?” “pues no, que estaban preguntando mucho, usted sabe, la gente ve material, que los que vinieron al censo, que gente distinta y se timbran”, ya no alcancé a preguntar más, ni quiénes eran, ni de qué grupo, nada, sólo logré decirle “pues si es así, hablemos con ellos, yo no tengo problema, el que nada debe nada teme José Arcadio” “pero usted sabe doctora que de buenas intenciones está empedrado el infierno”, (...)Y allí, me detuvieron ellos, “los muchachos”, “buenas tarde, nos dijeron” “buenas” contestamos los dos “¿usted nos permite un momentico?, no le quitamos mucho tiempo” “tranquilos, no tengo afán- les dije-” y empezó hablando el pelirrojo: “mire señora (...) nosotros queremos saber usted qué es lo que quiere por aquí, porque es que la hemos visto mucho, vino con un montón de gente, le preguntó a todo el mundo cosas y nadie nos ha dicho ni por qué, ni pa’ qué, ni quién le dio derecho de venir aquí con

todas esas cosas” (...) les dije que estudiaba en México, en una Universidad Jesuita, que era parte de mi trabajo de grado, que quería saber sobre ellos, cómo se peinaban, vestían, qué comían, verlos bailar, porque “tengo interés en la cultura negra” y “¿por qué un censo y por qué tantas preguntas?”, me dijo de nuevo el pelirrojo, que fue el único que habló en todo el tiempo, los demás eran pendientes y dependientes de las “señales”. “El censo, -les dije- fue más una petición de ellos porque no saben ni cuántos son, yo quiero trabajar con niños y quería saber cuántos eran para poder contactarlos y no dejar a ninguno por fuera”, “aaaaah! –dijo- y...” se hizo un silencio. Parecía que no sabía qué más decir, hasta que se le ocurrió “y por qué con desplazados de Urabá?”, “pues porque en Medellín no hay colonias negras propias de aquí y casi todas, sino todas, son de desplazados y cómo me interesa la cultura tengo que saber de dónde provienen para poder compararla”, “aaaaah! -de nuevo- y ¿qué van a hacer con lo niños?”, “con ellos lo que quiero hacer son semilleros, un poco de juegos y algunas artesanía, cosas así para entretenerlos y que aprendan algo, a mí me gustaría enseñarles algo que les sirva luego, por eso trabajamos con los niños y porque la misma comunidad nos lo pidió, porque no tienen nada que hacer”. (...)“¿entonces a ustedes no los mandó nadie?”(...) “este trabajo lo estoy haciendo como parte de mis estudios, es más, yo he pagado todo (...) pero aunque lo hago a nombre de dos universidades, ninguna me da dinero, ni órdenes, porque es como una especie de tarea, de requisito para poderme graduar allá en México”, en este punto José Arcadio intervino y les dijo “a ella me la presentó la doctora Rebeca, de la ONG, yo sé que ustedes la conocen, ellas nos contaron lo que querían y mi persona, con otros vimos que era una cosa buena, no vimos ningún problema y que podíamos sacar algún provecho de todo esto, por eso le dijimos que siguiera con su idea”... “¿o sea que usted viene por su cuenta y riesgo?” –Preguntó el mismo- “por lo menos por mi cuenta, no he creído que haya riesgos”, “¿usted nos asegura que no hay nadie, usted sabe...nadie detrás de eso que usted está haciendo?” silencio y entonces reaccioné “ah!, ah! ya, ya, no, no, nada de eso” (...) en el parque se despidieron y sólo agregó el pelirrojo “sólo le decimos que haga esto rápido, que no de mucha “bomba” por aquí, ni mucho “visaje”, que uno nunca sabe, hoy somos nosotros pero otro día son otros y así, no se puede confiar, lo mejor es que haga ‘su tarea’ y se vaya, para no joder más y para que no se lleve un buen susto” (...) “tranquilos, ya nos falta poco, pero eso sí, nos faltan varias visitas con todos los estudiantes, espero que eso no sea problema y además les pido que cualquier cosa que se les ocurra sea conmigo y no con ellos, que sólo están trabajando y aprendiendo, eso se los ruego de todo corazón” (...)ya cuando empezaban a bajar, me gritaron “por si cualquier cosa le dejamos la razón con José Arcadio y que le vaya bien en México, hable bien de esto por aquí”... (Diario de campo, día 19, Macondo, 2004)

Los grupos en *conflicto* entran a conformar el dispositivo institucional de la sociedad disciplinadora, en la fase más primitiva de su concepción, en este caso, vigilando las interacciones del asentamiento, así como en otros sitios de la ciudad y del país vigilan las estéticas. Por esto no extraña la *observación* de los expertos, quienes definen a *los desplazados* como *sujetos de miedo*, capítulo V, la cual es muy cercana a la realidad, y

creo, sin duda, que el ejercicio de poder via *miedo* logra su objetivo controlador de las prácticas de *los desplazados* hacia Medellín. El epitome *sospecha – miedo – prácticas*, a más de participar en la reconfiguración de *la identidad*, es una síntesis *biopolítica*.

6.3 Instituciones: el cuerpo domeñado

Michel Foucault y, específicamente el texto “Vigilar y castigar” representa una referencia obligada en torno a la relación *cuerpo - instituciones*. Nos dice que el concepto de disciplina es una técnica, surgida en el siglo XVIII que convierte el cuerpo en objeto y efecto de poder y saber, toda una “anatomía política del detalle” una “microfísica del poder” que se entrefiere de manera sutil en la sociedad a partir de las *instituciones* disciplinarias, (hospitales, escuelas, prisiones, fábricas, entre otras) utilizando procedimientos relacionados con la coerción corporal en su relación con el espacio, el tiempo y sus movimientos. Las disciplinas son referidas a “*Métodos que permiten el control riguroso del cuerpo, que garantizan la sujeción constante de sus fuerzas-capacidades- y les imponen una relación de docilidad*”. (Foucault: 1999: 34) Para el pensador existe un “cuerpo político”: “un correlato actual de cierta tecnología de poder sobre el cuerpo”, que se vigila, se educa y se corrige, por parte de maestros, psicólogos, psiquiatras entre otros.

En lo referido a *la institución* “hecha carne” emerge la referencia significativa a Pierre Bourdieu en conceptos importantes de sus tesis como el “sentido práctico”, el *habitus* y la “violencia simbólica” que se encuentran en su obra “Respuestas por una antropología reflexiva”. Con referencia en la visión del cuerpo de Merleau Ponty, la filosofía de la acción de Bourdieu o el “sentido práctico” propone reestablecer *el cuerpo* como fuente de intencionalidad práctica, como principio de significación intersubjetiva arraigada en el nivel preobjetivo de la experiencia. (Bourdieu, 1995: 26)

La articulación cuerpo – *instituciones* – biopoder, que se establece en este acápite, evoca pues las interacciones propuestas por Bourdieu entre las Estructuras Sociales Objetivas – *Habitus* – Prácticas, con la cual se refiere a la manera como el las estructuras de poder, hechas *instituciones*, marcan y se introyectan en los sujetos, los moldea y deviene en acciones.

Los condicionamientos asociados a una clase en particular de condiciones de existencia producen habitus, sistema de disposiciones duraderas y transferibles, estructuras estructuradas predispuestas para funcionar como estructuras estructurantes, es decir, como principios generadores y organizadores de prácticas y representaciones que pueden estar objetivamente adaptadas a su fin sin suponer la búsqueda consciente de fines y el dominio expreso de las operaciones necesarias para alcanzarlos, objetivamente “reguladas” y “reguladores” sin ser el producto de la obediencia a reglas, y, a la vez que todo esto, colectivamente orquestadas sin ser producto de la acción organizadora de un director de orquesta. (Bourdieu, 1991: 92)

El *habitus* incluye la corporeidad, son aquellos “episodios de la carne” socialmente regulados, que salen a escena en el acto mismo. En palabras de Bourdieu, el *habitus* es

“una subjetividad socializada” (Bourdieu, 1991) una suerte de proceso por el cual incorporamos la cultura, de una forma inconsciente, y la asumimos en las prácticas cotidianas. En la interacción referida emerge el sujeto/*cuerpo* como receptor básico de los edictos sociales, *los habitus* son “sistemas perdurables y transponibles de esquemas de percepción, apreciación y acción resultantes de la institución de lo social en los *cuerpos* (en los individuos biológicos)” (Bourdieu, 1995).

Para Foucault como para Bourdieu la obediencia no es una respuesta inmutable; por el contrario, dejan vetas para la *resistencia*. Lazzarato interpreta esta *resistencia* de una manera que adhiero:

Pero los cuerpos no están capturados de forma absoluta por los dispositivos de poder. El poder no es una relación unilateral, una dominación totalitaria sobre los individuos, tal y como la ejerce el ejercicio del panóptico, sino una relación estratégica. El poder es ejercido por cada fuerza de la sociedad y pasa por los cuerpos, no por que sea ‘omnipotente y omnisciente’, sino porque las fuerzas son las potencias del cuerpo. El poder viene de abajo; las relaciones que le constituyen son múltiples y heterogéneas. Lo que llamamos poder es la integración, una coordinación y una dirección de las relaciones entre una multiplicidad de fuerzas. (Lazzarato, 2004: 6)

Las instituciones representan el engranaje de *la biopolítica*, para la fabricación de *los cuerpos* que, se espera, correspondan a un proyecto social. Los sujetos son engramados de forma casi inconsciente y los engramas devienen en prácticas; pero los sujetos no permanecen pasivos, porque tienen potenciales que les permiten generar respuestas. Este es el tránsito que Foucault presentó, de la sociedad disciplinaria a la sociedad control. En torno a esto el siguiente análisis es relevante:

Lo que Foucault construyó implícitamente (y Deleuze y Guattari hicieron explícito) es, entonces, la paradoja de un poder que, mientras unifica y envuelve dentro de sí a cada elemento de la vida social (perdiendo así su capacidad efectiva de mediar diferentes fuerzas sociales), en ese mismo momento revela un nuevo contexto, un nuevo medio de máxima pluralidad e incontenible singularización” (Hardt y Negri, 2000: 26)

Es pertinente precisar que situar a la población desplazada en el orden *biopolítico*, ofrece varias aristas que complejizan la aplicación conceptual. Y es que además de provenir del escenario rural, conforman grupos humanos sometidos a la búsqueda de las condiciones básicas de subsistencia, lo que en un nivel teórico, sería: “*Es el momento del paso del “Estado territorial” al “Estado de población” en donde toma gran importancia la vida biológica y el “gobierno de los hombres” (...) “El resultado de ello es una suerte de animalización del hombre llevada a cabo por medio de las más refinadas técnicas políticas”.* (Foucault 1994)

Para el análisis *biopolítico*, en torno a la relación *cuerpo, miedo e identidad*, en el marco del *conflicto* colombiano, y a partir de estos marcos referenciales, es posible pensar que hay una presencia simultánea de los diferentes dispositivos que se articulan en torno a la

construcción de la subjetividad *desplazado*: la presión del gobierno, la subyugación población y una economía política de corte neoliberal. Así mismo, en relación a la *iglesia y a la escuela*, aparece una interrelación de implicaciones mutuas entre el pasaje de la sociedad disciplinaria a la sociedad de control. Por lo demás, en razón del *habitus* bourdieusiano surgen cuestionamientos que tocan más con la ausencia la institución – Estado por ejemplo – que con la institución la misma.

El Estado colombiano

“Los desplazados son el símbolo viviente de una sociedad injusta, de una sociedad absolutamente espoliadora, de una sociedad que no resiste el más mínimo análisis a la luz de criterios elementalmente humanitarios”. (Carlos Gaviria, Discurso “Coalición Nacional”.)

El desplazamiento en Colombia es una respuesta al desamparo *institucional*, manifiesto en un *Estado* ausente que ha dejado a los habitantes de las zonas en disputa en manos de los grupos armados. Como resultado de la indagación sociohistórica que antecede al capítulo II *Flujos entre...* puedo afirmar que el *Estado colombiano* se encuentra detrás del desplazamiento de la región pacífico y por esto, más que un *Estado ausente*, ha sido un *Estado* aniquilador, que ejerce su poder contra la sociedad civil, sin mediar consideraciones.

El campo colombiano se ha caracterizado por el abandono *institucional*, por la agudización de las necesidades básicas y por el oscurantismo en sus políticas y diseños. La experiencia del desplazamiento suele idealizar la vida rural, tanto en los migrantes como en la población receptora, pero la realidad del agro en Colombia es devastadora. El Instituto de Estudios Políticos, de la Universidad de Antioquia, ha realizado investigaciones en torno a *los desplazados* y en voz de una de sus investigadoras estos es lo que opinan:

Los desplazados sí hablan de una nostalgia, pero uno no sabe hasta dónde es una nostalgia realmente sentida, o es el discurso, o es el relato de la nostalgia como condición, como recurso de mostrar las heridas que esta sociedad les ha causado. Porque hay una visión muy romántica del campo colombiano, pero el campo colombiano es una cosa ¡muy dura!: sin servicios, con unas viviendas muy precarias, en unas condiciones de pobreza terribles, en unas condiciones de explotación económica; uno muchas veces piensa, si realmente mucha de las gentes que se vienen es porque ya tenían, de alguna manera, una decisión de venirse y encuentran... bueno, que la guerra les da esa oportunidad, como que les hace tomar la decisión final. (EO21MMTU)

Esa duda, planteada después de diferentes estudios, la comparto desde los resultados y la experiencia en campo del presente trabajo. Ahora bien, cualquiera que sea la respuesta a la misma, no deja de ser cierto que, con la migración rural – urbana, se acentúa el desamparo *institucional*; ante la legitimación de las fuerzas en *conflicto*, la

impunidad ante los atropellos consuetudinarios y los crímenes de lesa humanidad, los campesinos optan por su propia ruta, aunque el futuro seas más incierto aún. Esta noción de la autodeterminación de los sujetos podría pensarse como una manifestación de la modernidad y sus efectos subjetivos; pero nada más ajeno a ello que el desplazamiento en Colombia. Por su puesto que las migraciones son producto una característica del mundo actual y sin embargo, los campesinos colombianos que huyen hacia la ciudad no lo hacen como una opción, entre muchas, de ejecutar su proyecto de vida, todo lo contrario, es una salida involuntaria, obligada por *el miedo* y el descobijo al que lo somete la institucionalidad y se trunca con ello, sino su proyecto – probablemente inexistente-, si su forma de vida y su vida misma. No se trata pues de que la modernización haya entrado con todos sus matices a la dinámica social y política colombiana, se trata, más acertadamente, de un reinicio de la lucha por el sustento; no se trata tampoco del abandono de las metagarantías (magia, mito y religión) lo que coloca a los campesinos de cara a su propio porvenir, es la desprotección del Estado, que deja a sus ciudadanos expuestos a las contingencias del diario transcurrir: hambre, descobijo, enfermedad etc. Una edición originaria del orden *biopolítico*.

Como lo expresa, una vez más, la investigadora del Instituto de Estudios Políticos de la Universidad de Antioquia:

Nosotros pensamos que el desplazamiento es una de las grandes vergüenzas nacionales y un poco lo hemos mirado a la luz de la teoría de Hanna Arendt, un poco como los apátridas de Yury...los apátridas que no son necesariamente aquellos a los que un gobierno le haya quitado sus derechos, sino que, en la práctica, sus derechos le son desconocidos, no son reconocidos por nadie: ni por el Estado, ni por los grupos armados, no se les reconocen sus derechos y ese es un ciudadano que aparece como culpable de algo que no ha hecho. Es muy paradójico, es esa situación de aparente culpabilidad, pero es un sujeto en la mayoría de los casos absolutamente inocente de cualquier...pero se lo trata como delincuente. (EO21MMTU)

Del testimonio quiero llamar la atención sobre dos elementos: uno, la idea de un *Estado* que no reconoce los derechos, lo que es de facto una violación a los mismos. Dos, la noción de la culpa que se les endosa a *los desplazados* y que es una justificación manipuladora de los atropellos a los que se somete a los campesinos en zonas de violencia.

Al llegar a la ciudad, los campesinos experimentan, en su versión más crasa, el desamparo *institucional*: ¿para dónde me voy? ¿dónde voy a dormir? ¿qué voy a comer?, estas preguntas se formulan en plural porque, como he contado, un rasgo distinguible en los *campesinos desplazados* es su presencia en familia. En la ciudad este abandono se hace más constatable por los requerimientos en atención que la misma ciudad funda: vivienda, educación, salud, empleo. No es que en las regiones de procedencia no existieran estas necesidades, es que las prioridades eran otras.

Por este abandono consuetudinario de los campesinos, en su edición más crítica, el desplazamiento, no dudo en afirmar que son individuos a los que se les niegan sus derechos y que, justamente la nueva circunstancia en la ciudad, pone el jaque el derecho a la ciudadanía cultural y con ello a la *identidad*. Una tendencia explícita, en aquellos que

perciben a *los desplazados* desde una práctica directa *institucional* o en la reflexión política y disciplinar, vía investigación o asistencia, es la de reconocerlos como ciudadanos en pleno derecho, para quienes debe aplicarse la Ley 387, del 97 - medidas para el desplazamiento forzado-, así lo expresa un integrante la Unidad de Atención al Desplazado (UAO), institución departamental que busca ofrecer apoyo:

Los desplazados son ciudadanos sujetos de derecho que no pueden decidir...que fueron violentados sus derechos, es decir, yo... es que es un asunto de sensibilización que uno ha ido desarrollando, de sensibilidad que uno ha ido desarrollando en la medida que ha ido pasando el tiempo acá, (...) uno ha ido entendiendo, en la medida en que está en contacto con ellos, en la medida que conoce otras *instituciones*, que son sujeto de derecho, pare de contar... son ciudadanos con todos los derechos que la constitución establece para los nacionales, en ese orden de ideas, independientemente del lugar en el que estén ubicados en el territorio nacional, los hace sujetos de derecho y las entidades territoriales como el Municipio de Medellín tenemos la obligación como Estado de tratar, en la medida de lo posible, de hacer que esos derechos se restituyan sin asumir posiciones paternalistas. (EO3HEC)

No obstante y la Ley 387 del 97, es un hecho que *los desplazados* no son reconocidos en sus derechos y las propiedades de esta ley lejos están de ser un asunto mensurable. Por el contrario, para quienes defienden la calidad de ciudadanos de *los desplazados*, estos representan la crisis modelo de las políticas sociales. En palabras de reportero, que ha realizado trabajo comunitario y comprometido con movimientos sociales:

Se volvió un *conflicto* para la administración municipal, ya tiene que haber un rubro específico en la administración municipal para atender *los desplazados*, la pobreza se generalizó, muchos desplazados cogieron por el camino de la delincuencia y están delinquiendo y para el ciudadano común y corriente se volvió una carga, se volvió una carga... eso es un enredo que está cargando Medellín, en este caso, que no sabe ni cómo atenderlo, le mete presupuesto y más presupuesto e intentan hacerlos regresar, pero es que hay unos que no pueden regresar siquiera, porque simplemente son desplazados, desarraigados y no les van a restituir sus bienes. (EO7HPJV)

Uno de los politólogos expresa así su mirada al desplazamiento, en la cual se lee la acusación al Estado:

El problema del desplazamiento tiene que ver con las condiciones estructurales de la organización social del país y del mundo. El desplazamiento es producto de la creciente concentración de la riqueza que se da en Colombia, un dato ilustrativo es que según los últimos informes de la gobernación de Antioquia, 44 municipios perderán su condición, un niño muere de hambre cada dos días en el departamento, dos y medio millones de niños menores de 5 años trabajan en el país, en los dos últimos años la riqueza se ha concentrado el equivalente a lo que se venía concentrando en los últimos veinte años (...) A mí esto me genera incredulidad en el Estado colombiano y afirmación de una expresión del poeta William Ospina quien

dice que el Estado colombiano existe infinitamente si de atropellar y perseguir a los ciudadanos se trata y es de una inexistencia absoluta si de brindar garantías a la población se trata. (EO10HRVM)

Si bien el *Estado colombiano*, en cabeza de los encargados locales actuales y en Medellín: gobernadores, alcaldes, secretarios, han emprendido tareas de asistencia y apoyo hacia *los desplazados*, esto tiene sus límites que tocan con la voluntad política, con la continuidad y la sostenibilidad de los mismos proyectos en las comunidades. Son destacables *instituciones*, como el Comité de Derechos Humanos para Población Desplazada (CODHES), Unidad de Atención y Orientación a la Población Desplazada (UAO), a las que acuden los migrantes forzados en busca de ayuda. Estas instancias ingresan en la dimensión *biopolítica* por doble vía: una, establecen cuáles son las necesidades del *desplazado*, con lo cual regulan consumos y, dos, les facilitan la configuración de *identidad* de *desplazados* y favorecen la producción de subjetividades compartidas como *desplazados*. Lo primero lo logran mediante mercados, cupos escolares, inscripciones en salud y, lo segundo, con la Carta de Desplazados, la cual introduje en *el paisaje étnico*. La Carta es un documento que ha adquirido el significado de la Cédula de Ciudadanía, que es con el cual nos reconocemos colombianos en pleno ejercicio de nuestros derechos. La carta funge como documento de *identidad* que posibilita acceder a los bienes y servicios *institucionales*.

Estas *instituciones*, generadas por el desplazamiento, están desbordadas por la proporción del mismo. El volumen de personas que migran del campo demandaría un crecimiento *institucional* de una mayor envergadura, en número y en impacto. En palabras del Secretario de Gobierno:

La magnitud del drama social que nosotros tenemos hace que uno se sienta muy impotente, porque es como si... el chorro de las dificultades no parara, entonces se pueden hacer programas, un grupo inicial, pero cuando estás terminando unas mínimas condiciones a un grupo, ya está multiplicado el entorno de las demandas, es muy difícil. Y desde el gobierno la capacidad de acción frente a la magnitud del problema, no se corresponde con los niveles de presupuesto (EO1HAS)

La institución Estado, es un fuerza *biopolítica* que desde su perspectiva ecológica, es depredadora y no permite la coexistencia, en iguales condiciones, de la “biodiversidad cultural” que lo conforma. *El miedo* propiciado por la guerra, más que una consecuencia, es una herramienta coercitiva para la remoción de los campesinos de sus territorios, ardid en el que se juegan las vidas, los derechos y las oportunidades. Aquí el registro que *la institución* hace en *los desplazados* es por omisión, por negación o por vejación. La pregunta sería entonces por el *habitus* de *los desplazados* generado no en función de una propuesta *institucional*, sino de las contingencias que, en este caso, el *Estado* les propicia. Esa “subjetividad socializada” se encuentra un poco al garete y es aquí donde el “potencial” y la “resistencia” entran en escena conjuntamente con *las instituciones no formales*

La Iglesia “en busca del cuerpo perdido”

La iglesia católica, en la figura de la Pastoral Cristiana es una de las instituciones que ha logrado mayor presencia entre los desplazados. Su participación se lleva a cabo en diferentes espacios: en las zonas de conflicto, en el ámbito de la denuncia y en la atención al desplazado ya ubicado en la ciudad. En el capítulo II Flujos entre... algunos de los documentos de referencia sobre las causas “globalizadas” y neoliberales del conflicto en Colombia, la denuncias de megaproyectos que ven las tierras más que sus habitantes, la violación de los derechos humanos por parte de los grupos armados y las alianzas ejército (Estado) – paramilitares, son de procedencia de las Pastorales de la regiones afectadas.

Entre los desplazados ubicados en Macondo la iglesia católica es reconocida como un apoyo importante, no sólo de corte espiritual, sino en ofrecerles vínculos con otras instituciones para la atención en salud y con centros educativos, en este caso en Gabriel García Márquez. Por mediación del párroco, los macondianos reciben pequeños apoyos económicos que les permiten subsistir temporalmente, en lo que podríamos llamar “el período de tránsito”, que es aquel que requieren para ubicarse en un asentamiento y establecer algún mecanismo “autónomo” para la subsistencia. El párroco de la parroquia Nuestra Señora de los Dolores de las Estancias (a la que se adscribe Macondo) y quien lleva mas de siete años trabajando, como representante de la Arquidiócesis de Medellín, habla sobre su funciones, en virtud de los desplazados:

Trabajo en la parroquia, pues es un centro de desplazados muy grande, de pronto son de los mayores asentamientos que hay en la ciudad, mi tarea parroquial – pastoral, es atenderlos a ellos (...) Mi relación [con *los desplazados*] es de párroco con feligreses (...) La Pastoral Social, que atiende mas o menos, como todo lo pastoral, ha contemplado desde allá, desde la institución, muchas estrategias también para ellos, tanto en el ámbito asistencial, en el ámbito educativo, hasta propiciando formas de microempresas. (EO6HP.OV)

La intervención de *la iglesia católica* es en terreno, es pues directa y constante, características que le han granjeado credibilidad entre *los desplazados*, al punto de esperar de ella servicios y beneficios de otro tipo de *instituciones*; consideran a *la iglesia* como una especie de *pan-institución*, que absorbe y absuelve todos los problemas. *La iglesia católica* intenta demarcar sus límites, pero las solicitudes de *los desplazados* la fuerzan ha desbordarlos. Es posible plantear que las demandas de los “usuarios” han configurado las funciones de la institución; una doble vía del *habitus*, lo que significa que no es solamente *la institución* la que marca a los sujetos sino que está también es marcada por los mismos. Continúa el párroco Oscar Velásquez:

El problema inmediato que es el del hambre y desde la parroquia aquí, por ejemplo, está funcionando un restaurante de lunes a viernes en los asentamientos, también hay la facilidad, al menos y como privilegiando a los niños, para que tengan su restaurante, en la alimentación y en lo otro hay respuesta ya esporádicas, pero aquí tratamos también de irlos educando y hacemos campaña para los que no tienen el régimen subsidiado, a partir del SISBEN, los vamos orientando mucho para que la salud y otros recursos

que el SISBEN les va proporcionando los puedan aprovechar (...) Ellos están con lo mas inminente; uno porque es el que tiene que ir creando y sensibilizando en otras cosas, pero lo mas inminente para ellos, es el hambre ¿o no?, la necesidad del momento o la enfermedad, inclusive hasta los que ya tienen SISBEN, por ejemplo, necesitan unos remedios y vienen a buscarlos a la parroquia y yo mismo, por ejemplo, como por educar les digo: ‘¿ya fue a la farmacia de METROSALUD?’ Porque muchas veces acuden de una vez a la parroquia y no van al recurso del Estado, entonces lo que hago aquí, con casi todos es: cuando agotaron lo del Estado y el Estado no les dio, entonces nosotros les damos respuesta. (EO6HP.OV)

Las demás *instituciones, formales e informales*, así como los expertos investigadores y la misma población civil le confieren a *la iglesia católica* el liderazgo en el compromiso político y asistencial con la población desplazada. Por su parte *la iglesia católica* también interfiere en la reflexión académica con respecto al *conflicto* colombiano: organiza certámenes de corte internacional, plantea foros de discusión sobre políticas públicas, participa en grupos de investigación, elabora y promueve publicaciones en torno al tema. En breve, *la iglesia católica colombiana* se ha plantado frente al reto político que la crisis social del país demanda y, desde su particularidad institucional, ha marcado pautas para intervención.

Alimentación, atención médica, medicamentos, educación conforman un dispositivo eficaz de la *iglesia*, para llegar a *los desplazados*. Desde *salud, la institución* atiende de manera constatable a la comunidad macondiana y desde allí hace labor pastoral, esto es, conquista creyentes. El apoyo que *la iglesia católica* brinda a *los desplazados* no es desinteresado, no hay gratuidad en su gesto humanitario: la iglesia pone sus condiciones y éstas conllevan un gran riesgo porque tocan con el fuero interno de los individuos, con el orden moral. La influencia de las *instituciones* en el plano moral es un arma poderosa que moldea los *cuerpos* y conlleva a subjetividades, veo en su poder una vía expedita al *habitus* de *los desplazados*, toda vez que la *iglesia* compensa necesidades inasistidas y se reconfigura (si se quiere también, la *identidad* institucional) su misión salvadora. Como lo analizan Hardt y Negri, en relación al Imperio:

La intervención moral sirve a menudo como primer acto que prepara el escenario para la intervención militar. En esos casos, el despliegue militar es presentado como una acción policial sancionada internacionalmente (...) de este modo la intervención moral se ha convertido en una fuerza de avanzada de la intervención imperial. (Hardt y Negri, 2000: 34 - 35)

A *la iglesia católica* se le ha celebrado su liderazgo en la ayuda a *los desplazados*, pero también se le ha criticado por pasar una especie de “cuenta de cobro” que se paga con seguidores. Según sus sacerdotes, la iglesia consume su misión evangelizadora y tras el cumplimiento de su tarea en el mundo introduce sus credos con los que intentan transformar los sistemas de creencias que *los desplazados* portan. Este hecho es señalado por el entrevistado de la UAO, quien dice:

En uno de esos foros y de tantos espacios de discusión que se generan alrededor de este tema de moda [*los desplazados*], y hablaban la Pastoral

Social o no recuerdo que institución religiosa en un momento dado estaba repartiéndome mercados y preguntaba ‘¿usted es católico?’ entonces, es decir, con el poder económico que tiene la iglesia, con la capacidad de penetración que tiene en la comunidad yo digo ‘¡puta es que aquí se podrían hacer cosas muy sabrosas!’ trascendiendo ese asunto de la *identidad* católica o cristiana, todo ese rollo y digo ‘¡pues hombre!, un poco tratando uno de ponerse en la situación de la iglesia, como si le dieran la posibilidad de ubicarse allá, pues son seres humanos, son hijos de Dios todos’. Yo pienso que ellos ahorita se están “tocando” porque a ellos se les ha cuestionado mucho eso, entonces de pronto puede que se estén cuestionando. (EO3HEC)

Lo anterior está narrado con el conocimiento de causa que ofrece el ser integrante de una organización que ayuda y orienta a *los desplazados*. Igualmente desde la academia y como observaciones de investigación hablan de este “trueque de beneficios por fe”:

Ellos acuden, fundamentalmente, a la iglesia, a la Pastoral Social, y pienso que ellos tienen más credibilidad en los programas de la iglesia, y la iglesia ha tenido el gran protagonismo entre *los desplazados*. Y bueno, yo diría que frente a la ausencia de atención por otro lado, pues la iglesia ha venido a llenar un vacío... Pero el gran protagonismo con *los desplazados* lo tiene la iglesia, y tiene programas y además ellos han captado muchos dineros internacionales en esos proyectos de vivienda y proyectos de organización (...) la iglesia hace asistencia social, pero al mismo tiempo programas de evangelización (...) Yo pienso que todo este período, no solamente del desplazamiento, sino todo el período de lo que fue la violencia urbana en Medellín, desde los años 80’s, con todo ese fenómeno de los jóvenes armados, de las bandas, del narcotráfico y todo eso, ahí la iglesia también tuvo un papel ¡central!: en las negociaciones entre bandas, (...) tal vez sea la única institución que de alguna manera podía mediar entre las bandas, bajarle un poco la temperatura, yo creo que la iglesia, lo que hace con el desplazamiento es una continuación de un proyecto de mediación política que ha tenido y, obviamente, eso no es solamente filantropía, no, eso es también evangelización. (EO21MMTU)

En Macondo la labor pastoral se torna más “necesaria” para *la iglesia católica*, por tratarse de un asentamiento conformado con gente, que proviene de zonas inhóspitas, esto es, son negros llegados de puntos “lejanos y salvajes” con prácticas religiosas más cercanas, la decir del sacerdote entrevistado, a la magia que al cristianismo. Iconografías, rituales, interpretaciones del origen y del más allá, marcan la diferencia. El padre Oscar Velásquez, cuya parroquia está en medio de asentamientos de negros, verbigracia Macondo, refiere la “condición religiosa” de *los negros* macondianos:

Entre *los negros* hay también mucho fetichismo, mucha cosa, porque yo creo que eso es propio hasta de América Latina, uno encuentra que ahí el espiritismo ha hecho carrera, la gente muy dada a buscar en estos medios esotéricos, como todas estas cosas, buscando solución, y a veces lo religioso le toca a uno llevarlo a base de diálogo para que no le den a lo religioso el sentido mágico. Yo creo que marcan una diferencia, sobretodo estos grupos étnicos, porque a esos extremos les llegan por allá muchas veces personas

que les están proporcionando estos medios como soluciones humanas. Eso es casi una cosa que esta establecida, muy arraigada, y llegan...llegan a los campos con fórmulas mágicas y hallan ahí una población perfecta para eso, cultivada y, sobretodo, porque pues yo creo que uno puede estar mas vacunado contra muchas cosas se esas cuando ya tiene siquiera una formación básica y una cierta instrucción en muchos aspectos; en lo demás sigue uno con un vacío que se lo van llenando muchas de estas cosas esotéricas. (EO6HPOV)

El los límites de este estudio no alcanzaron para abordar el aspecto religioso como evidencia empírica, los elementos que presento son recabados de las entrevistas a *los otros que miran desde afuera* y, de ellos, a los representantes de *instituciones* o expertos en investigación. Pero a través de esa mirada de *los otros*, logro observar que *la iglesia católica*, en competencia con *iglesias evangélicas* - las que también intervienen, pero con una presencia más discreta - se disputan la reeducación en la fe cristiana de las negritudes desplazadas macondianas. Continúa el padre Oscar Velásquez:

Hay gente que viene de campos tan lejanos que ni siquiera tenían mucho contacto con la parroquia porque hay regiones de las nuestras tan extensas, donde el párroco esporádicamente va a esos sitios, de modo que aquí hay gente que por ejemplo ya están jóvenes y mayores y no han sido bautizados, no hay una educación, una formación religiosa, entonces eso nos ha llevado a nosotros a tener aquí una persona que nos está dando la mano porque ya las normas de la iglesia es que los que pasan, por ejemplo, de 7 años sin ser bautizado y que ya se considera en edad de discreción, con uso de razón, deben pasar por una preparación antes de acudir al sacramento, por ejemplo, del bautismo, y a esos ya los vamos orientando para después la eucaristía, con su primera comunión, y puedan ir como normalizando también la situación que desde el ámbito religioso están viviendo. (EO6HPOV)

El Instituto de Estudios Políticos corrobora, desde la investigación a diferencia de la iglesia que los hace desde la práctica, “intención” de conquista:

Muchos de estos negros y muchas de estas gentes migrantes de Urabá o del Bajo Cauca o del Magdalena Medio, es gente que no era católica practicante, o que incluso pertenecía a otras iglesias: protestantes y cosas de esas y, sin embargo, estos los han intentado adoctrinar y sacar pues de su sistema de creencias, aunque las iglesias protestantes también hacen lo mismo, lo que pasa es que éstos con menos presencia, dijéramos, institucional que tiene la iglesia católica, pero las iglesias protestantes están apoyando, apoyando a *los desplazados*, haciendo colectas para ayudarles, a los que pertenecen a una determinada iglesia (EO21MMTU)

Me empeñado en este acápite por respaldar los argumentos, desde las *instituciones*, desde la academia y desde los politólogos; no obstante, con el afán de enseñar la relación *iglesia - biopolítica*, me permitiré traer aquí un testimonio de un actor, negro *macondiano*, que profesa el credo de la iglesia evangélica, Pentecostal Unida de

Colombia, que le ha cambiado su vida y que enseña disciplinamiento *del cuerpo* y la pugna entre las iglesias por hacerlo:

Fui un hombre que rumbié mucho pero ya hoy en día mi religión no me lo permite, no bailo tampoco, baile mucho. No rumbeo ya porque yo anteriormente era un hombre muy extrovertido cierto, o sea que me gustaban las parrandas, el trago, era muy mujeriego, en cuanto a eso, pero llegué a una situación donde entendí que lo que estaba haciendo no era correcto cierto, entonces hubo una persona que me dijo que para yo salir de esos trances había un Dios que era el único que hacía todo cierto, entonces yo escuche ese llamado y me entregué a esa congregación Iglesia Pentecostal Unida de Colombia, que ahí fue donde yo empecé a conocer a Dios de verdad. (EA18H)

Los negros macondianos, simbolizan un lugar de cultivo ideal para *la iglesia*: de un lado no profesan el credo cristiano, en consecuencia es territorio virgen porque sus creencias no son valoradas como tales y, de otro, conforman una población necesitada de apoyo inmediato, por el cual están dispuestos a profesar la fe del protector. Este aserto es hipotético, pero la omisión en los macondianos de referencias a sus prácticas religiosas tradicionales, la insistencia de la iglesia en su presencia en la comunidad y el antecedente histórico de la adecuación de credos de origen africano, al credo de los “colonizadores” me permite suponer que de nuevo se da un sincretismo ideológico forzado por la emergencia. Así no cuenta el ya muy citado párroco:

Uno nota que ellos [*los negros*] casi siempre hacen esa diferencia y esa distancia, yo en mis intervenciones inclusive... con ellos, cuando estoy con ellos en el asentamiento, les voy insinuando: integrémonos, que así como venimos nosotros acá ustedes también participen en las actividades de nosotros, yo he llegado, por ejemplo, aquí en el espacio al lado del templo, hemos llegado con esos grupos ha estimularlos hasta invitándolos a hacer que restituyan todas esas expresiones culturales que se han denominado afro-colombianas, donde ellos ahí vibran y cuando uno como que le respalda eso, eso los integra mas, es que el problema de todas maneras es cultural. (EO6HP.OV)

La iglesia vuelve sobre los viejos pasos de tiempos de cimarronaje y ejerce su poder, *biopoder*, para mantener reciclar las necesidades vitales en función de su feligresía. Y, experta como lo es, no duda en capitalizar las propias prácticas de *los negros* en ganancia para la fe cristiana.

La escuela: una normativa impuesta

La educación, al parecer es una revelación en su nueva condición. *Los desplazados macondianos* son recurrentes en exaltar el estudio en sus hijos como su prioridad y una ganancia de su vida en Medellín. La Educación no era una necesidad explícita en el campo y menos aún en el Urabá antioqueño y chocoano, de hecho y como se puede constatar en el censo (ver anexo1) en Macondo existen, en el siglo XXI, personas

analfabetas y ninguno de sus habitantes tiene estudios superiores. Pero el panorama de las necesidades institucionales se transforma una vez se instalan en la lógica urbana, y la educación de los hijos se ofrece como la opción de un futuro mejor. Ir a la escuela es uno de los ceñuelos ciudadanos que deslumbra a los macondianos. En las alianzas institucionales, sobresale el nexo *iglesia – escuela* y la oferta de la educación como una estrategia de seducción:

Aquí en la parroquia extendemos mucho la invitación para que ellos se vayan integrando aquí, alrededor del trabajo, del estudio, aquí, por ejemplo, en la parroquia tenemos desde 1997 un trabajo de alfabetización y este año ya se hizo pujante, con mucho empuje, hemos logrado que mucha gente de está desplazada esté aquí ya aprendiendo la lecto-escritura, y hasta se les está llevando hasta validar, con el apoyo de *instituciones* educativas, a validar su primaria y que puedan entrar como en el entorno de ciudad, porque ya aquí, el que va aspirando a un trabajo, casi que lo primero o casi no, lo primero que le piden es: qué estudio tiene, a ver qué certificados de estudio, y aquello del campesino por allá que no necesitaba estudiar y que hasta lo consideraban bobada estudiar, sabiendo que lo de ellos era dedicarse al cultivo de la tierra y los animales, no le veían como sentido a eso, ya aquí se va volviendo una exigencia para ellos, entonces aquí la alfabetización ha sido una respuesta, también porque mucha población analfabeta. (EO6HP.OV)

Con respecto a *la biopolítica* el sistema educativo entra a disputar *el cuerpo* de los desplazados macondianos vía niños – escuela. Justamente Foucault (199), refiere *La escuela*, al igual, que el ejército, los hospitales, y las fábricas etc. como *instituciones* disciplinarias que funcionan utilizando las mismas técnicas de coerción sobre *el cuerpo* y sus movimientos, un poder que pretende fabricar *cuercos* más dóciles y útiles, bajo el modelo del “panoptismo”, comprendido éste como un modelo generalizable de funcionamiento; una manera de definir las relaciones de poder con la vida cotidiana de los seres humanos, un tipo de implantación de los *cuercos* en el espacio, de distribución de los individuos unos en relación con los otros, de organización jerárquica, de disposición de los centros y de los canales de poder, de definición de sus instrumentos y de sus modos de intervención, que se puede utilizar en los hospitales, los talleres, las escuelas, las prisiones.

Por su parte Bourdieu (1995) propone la hipótesis de la “comprensión corporal” para la enseñanza de las prácticas corporales, lo cual lo lleva a plantear la “teoría de la creencia”, en relación directa con la obediencia, infiriendo la necesidad de las técnicas disciplinarias para obtener el aprendizaje. Si la escuela según Bourdieu es una de las *instituciones* encargadas de imponer el “arbitrio cultural”, son precisamente las prácticas corporales, las que permiten “la manipulación reglada *del cuerpo*”. Bourdieu no fragmenta *el cuerpo*, como la escuela de tradicional ha promovido; por el contrario, “rechaza las dualidades entre *cuerpo* y espíritu, comprensión y sensibilidad, sujeto y objeto, en sí y para sí, de la ontología social cartesiana...” (Bourdieu, 1995: 26), propone el concepto de “complicidad ontológica” o de “posesión” mutua entre *el habitus*, como principio socialmente integrado de apreciación, y el mundo que lo determina.

Se pueden observar algunos encuentros entre Bourdieu y Foucault, ambos pensadores conciben la disciplina como técnicas de coerción social, sutiles para el “adiestramiento de *los cuerpos*”, que opera en *instituciones* disciplinarias según Foucault (1999), o totales o autoritarias a decir de Bourdieu (1995), refiriéndose entre otras, a la escuela.

Con respecto a *los desplazados*, y específicamente de los macondianos, diré que este *cuerpo* marcado por la ausencia de *institución* debe entrar en la lógica educativa urbana, en la que *el cuerpo* es constreñido tras el discurso disciplinador de la civilidad. El testimonio de la directora del colegio Gabriel García Márquez, ejemplifica el tránsito:

Acá, en el interior de la institución, no es muy marcado señalar los morenos, y tenemos muchos, muchos morenos hay, pero trabajamos en un ambiente agradable, donde somos una familia y el tiempo que hay que dedicarle a un muchacho porque peleó con el otro por “x” o “y” motivo, aquí lo traemos, hablamos con él, yo negocio con ellos, hablamos con las personas involucradas de tal manera que las peleas que se generen no repercutan en el exterior, el entorno es mas complicado para la comunidad. (...) sobre todo en los morenos hay algunos que son muy indisciplinados, en la casa no tienen normas, donde vivían no tenían normas, entonces llegar a un plantel donde se les dice eso es así, esto se hace así. Les cuesta muchísimo. (EO9MMV)

Es un hecho que las normativas sociales tienen la dimensión corporal humana un lugar de asiento y de concreción. También es un hecho que las sociedades más complejas, los rangos de tolerancia disminuyen y que aquello que para algunas sociedades resulta normal para otras aparece como inaceptable, en línea con esta tesis Tourner expresa que lo biológicamente normal se funda en función de lo socialmente normal, (Tourner, 1984); de tal manera que el comportamiento expresivo - corporal de *los negros macondianos* –peinados, atuendos- gestualidad, alegría - establece una diferencia con *los desplazados del oriente antioqueño*, por ejemplo. Así las cosas, la población *negra* que habita Macondo se juzga como incontrolable para el sistema educativo, el cual debe hacer ajustes para poder ofrecer el recurso. Existe una tensión entre la normativa convencional de una escuela en Medellín y las prácticas culturales propias de *los negros* provenientes de Urabá. Las palabras de la rectora del Gabriel García Márquez ilustra la negociación.

Aquí tenemos un proyecto que es el de la emisora y lo manejan los mismo alumnos y para cada día hay una música diferente, hay música clásica, música colombiana, todo, pero la que ellos prefieren es la salsa y el reguetón. Tenemos estipulado el último viernes de cada mes para los jóvenes, es el día juvenil, en ese día ellos pueden venir presentados cómo quieran, con la ropa que quieran, se pueden parar el cabello, se pueden echar la gomina, se pueden tinturar, solamente el día juvenil, porque para los otros días hay unas normas de presentación estipuladas en el manual: no se pueden echar gomina, no se pueden tinturar el pelo, el uniforme es a cierta altura, la camisa de los caballeros son por dentro. No estamos coartando el libre desarrollo de la personalidad, le estamos enseñando al muchacho que él va a ser el futuro profesional, y a la empresa donde vaya va a tener esa norma, te tienes que colocar el uniforme, tienes que llegar tal hora, y eso se

forma es en la escuela, por eso el día juvenil “vengan como quieren”. Ese día vienen con sus pantalones anchos, llenos de bolsillos, con cachucha, con gafas. *Los negros* son los más vistosos, les gustan los colores vivos. (EO9MMV)

Con todo, el hecho de estudiar es relevado en la idealidad de los macondianos. Los padres de familia, ven en ello una opción de un futuro diferente, de otro mundo posible. En cierta forma depositan en la educación la esperanza de que a sus hijos los acompañe una mejor suerte y que la formación escolar los alivie de su pasado reciente.

Si bien la escuela entra a comandar las prácticas y a regir sobre lo bueno, lo malo, lo deseable y lo admitido, también simboliza la oportunidad de redención por la ruta de nuevos aprendizajes y esto garantiza el sometimiento voluntario, casi feliz, de los niños de Macondo las imposiciones de la escuela. El sistema educativo se configura así en una estrategia *biopolítica* que se acepta con beneplácito, porque adquiere sentido, frente a la pérdida de eficacia de los saberes rurales en la ciudad. Es, de alguna manera, la respuesta agradecida a una institución que, al final de cuentas, los atiende.

ONG, participación y repartición

“Medellín es una ciudad que se piensa mucho”. Esta frase me ronda desde mis primeros trabajos en campo y es que estoy convencida de que *los desplazados* en Colombia experimentan su reubicación de acuerdo a la ciudad de arriba. En Medellín existen alrededor de 30 organizaciones gubernamentales y no gubernamentales, significativas, que ha surgido para pensar el desplazamiento y colegir estrategias de ayuda para los inmigrantes.

Las Organizaciones No Gubernamentales (ONG), han brotado en Colombia como un dispositivo político que intenta compensar la incompetencia del Estado. La promoción de las ONG ha estado emparentada con el recrudescimiento del *conflicto* armado, con el fortalecimiento del narcotráfico y con el incremento del desplazamiento rural – urbano. Su fachada ha estado pintada de solidaridad y afán de servicio comunitario; misión, que en efecto han cumplido muchas ONG y en particular en la ciudad de Medellín. Los apoyos económicos que provienen de otros países han generado proyectos importantes para la atención de la emergencia social: Corporación Región, es un ejemplo de la labor investigativa y política *con los desplazados*; Vamos Mujer, es otra entidad que ha apoyado a las mujeres de escasos recursos en orientaciones acerca de las jefaturas de familia, planificación familiar, defensa de los derechos humanos, así mismo Mujeres que Crean; ya mencioné a la Pastoral Social, la cual envía ayuda económica y recolecta ayuda física (colchones, alimentos, útiles de cocina y de estudio, etc), además de proponer grupos de estudio y eventos académicos y sociales; el Centro de Investigación para el Ecodesarrollo Regional (CIER), el cual interviene directamente en los municipios donde desarrolla sus programas educativos y de promoción comunitaria; la Corporación Ayuda Humanitaria (CHIS), de origen italiano y, como éstas, muchas otras.

Pero, Aunque las ONG tienen propuestas de apoyo y se esperaría que neutrales, no todas han podido permanecer políticamente al margen de la guerra y sus grupos. Ya en

el capítulo II *Flujos...* documenté la información sobre alianzas ONG y paramilitares, que han participado en el *conflicto* en forma directa. Una vez más Imperio:

“El arsenal de fuerza legítima para las intervenciones imperiales ya es muy vasto, e incluye no sólo intervenciones militares sino otras formas tales como intervenciones morales y jurídicas. De hecho estas fuerzas de intervención del Imperio pueden ser mejor comprendidas como iniciándose no directamente con sus armas letales, sino con sus instrumentos morales. Lo que llamamos intervención moral es practicado en la actualidad por una variedad de cuerpos, incluyendo los medios de noticias y las organizaciones religiosas, pero las más importantes pueden ser algunas de las denominadas organizaciones no-gubernamentales (ONG), las cuales, precisamente por no ser conducidas directamente por los gobiernos, son aceptadas como actuando sobre la base de imperativos éticos o morales.” (Hardt y Negri, 2000: 34)

La investidura de imparcialidad les ha permitido la intervención directa e íntima, en las diferentes zonas en *conflicto*, sin embargo, están de una lado de la moneda y tienen sus propios intereses y sus propios criterios sobre el bien y el mal.

En razón del desplazamiento han emergido varias ONG en la ciudad de Medellín que están de lado de las estrategias de acomodación y ayuda a *los desplazados*: En Macondo hay presencia de Manos de Amor y Paz, (MANAPAZ), que es una ONG cuyo frente de acción es la educación y su orientación de religiosa –católica. , MANAPAZ está comprometida con las comunidades mediante campañas educativas a los niños y a los adultos y sus asentamientos de influencia tienen un alto componente de población negra. Así la define su directora:

Inicialmente fuimos reconocidos en la zona como una institución que apoyaba y hacía todo lo que era ayuda humanitaria, porque nos tocó ejecutar algunos proyectos de organizaciones que tenían el prospecto para ayuda humanitaria de emergencia en estos asentamientos, luego empezamos con la parte educativa y nos conocen más por lo educativo y todo programa que hacemos esta relacionado con educación para la paz. (EO19M2SC)

Estas ONG humanitarias son, en efecto, (aún cuando esto vaya contra las intenciones de sus integrantes) algunas de las armas pacíficas más poderosas del nuevo orden mundial, las campañas caritativas y las órdenes mendicantes del Imperio. (Hardt y Negri, 2000: 34)

En Macondo, ante la ausencia de un centro educativo en el mismo asentamiento, MANAPAZ se dedica a la promoción de cursos para enseñar a leer y a escribir a los adultos analfabetas, en el marco del cristianismo. Mediante campañas para el aseo de los niños, “despiojes”, revisión oral y ofertas alimentarias, esta ONG, se introduce, vía *cultura corporal*, en la dinámica del asentamiento y penetra otras esferas, menos evidentes. Puedo decir que MANAPAZ vincula iglesia católica - sistema educativo y participa domesticación del cuerpo. Y tal como sucede con la iglesia y la escuela, sus designios se aceptan porque ofrecen una atención hasta el momento desconocida.

Las ONG están completamente sumergidas en el contexto biopolítico de la constitución del *habitus* de los macondiano y anticipan el poder de su intervención mediante las propuestas pacificadoras y productivas.

El cuerpo: territorio en disputa

Iglesia, escuela y ONG, han retomado la disputa por el cuerpo: control de prácticas, disciplinamiento y vigilancia. Es la tensión entre el *habitus* bourdiano y habitat de *los negros* de Urabá, las *instituciones* puján por dejar su huella en *el cuerpo* de *los desplazados* y en el de *los desplazados los negros macondianos*, el cuerpo de éstos, construido por su cultura trae sus huellas, la cuales se resisten pese a la voluntad de someterse. Y es, por supuesto, el control de las *instituciones* de Foucault (1999)

Si la disputa por los territorios es asunto de guerrilleros y paramilitares, la disputa por el cuerpo es asunto de las *instituciones*, quienes se batan por alcanzar sus metas. *Las instituciones formales y no formales* establecen alianzas en la que el cuerpo es punto de cruce de sus estrategias de poder y en las que sus intenciones encuentran “lugar común”. *La sexualidad*, como dimensión de la *cultura corporal*, es la punta del iceberg de los intereses *institucionales*, preocupación que se acentúa frente al fenómeno del desplazamiento, porque es menester detener su *reproducción*. (Recuérdese la angustia que para algunos de *los otros que miran desde afuera* representa la multiplicación de *los desplazados* a quienes se les compara con los curies). Me voy a permitir la licencia de citar en extenso a la psicóloga, que se desempeña en la alcaldía de Medellín, en la Secretaria de Solidaridad y maneja la Unidad de Programas Sociales Especiales.

La Unidad de Programas Sociales Especiales está adscrita al programa de desplazados, el de “Habitantes de las Calles, el de “Por una Vida mas Digna”, que es con la población que ejerce prostitución, o que está en riesgo de ese ejercicio; trata con personas que han sufrido abuso sexual. También tengo a mi cargo el proyecto de familias, un proyecto que se llama “Desaprendizaje de la Violencia”, que es un modelo para la intervención de personas con comportamientos agresivos, y tengo también el programa del Ministerio Social, que es la atención de las emergencias de la ciudad y la comisión social del SIMPAT. Estos programas me permiten hacer cruces entre unos y otros, porque se encuentra uno con población desplazada que también empieza con el ejercicio de la prostitución, entonces cruzar los programas: población que empieza a generar problemas al interior de sus familias y *conflictos* familiares al estar viviendo hacinados en unos espacios, porque pasar de vivir en el campo a vivir en una casa... comparado los espacios físicos con los que vienen a ocupar en Medellín, pues la diferencia es grande y vienen a compartir con otras familias, entonces comparten la habitación, la cama y se empiezan a generar una serie de dificultades, de relaciones que entramos a atender. Entonces, independientemente de los programas, hacemos cruces entre ellos y así como de los servicios, para poderlos atender y ver, por ejemplo en la población desplazada, a medida que hemos ido entrando, cómo los podemos atender. (EO20MMS)

De este testimonio deja ver, de un lado el cruce *institucional formal y no formal*, fundamentado en intereses compartidos frente a la población *desplazada* y, de otro, la concentración del discurso justificativo de la intervención en la regulación de *la sexualidad*. Es un hecho que la prostitución como destino obligado de los jóvenes *desplazados*, es una amenaza que pende sobre la población pobre y es una tragedia social y personal que, en lo posible, hay que evitar. Como también es un hecho que éste riesgo es una consecuencia de carencias más estructurales, es un síntoma, no la enfermedad. En esta insistencia por las prácticas *sexuales* (o, para ser coherente con mis marcos de referencia, con las prácticas genitales) encuentro ese orden moral en el que se quiere inscribir al otro.

6.4 Resistencia: el cuerpo y sus conjuros

“El remedio para los males del cuerpo,
siempre estuvo en el cuerpo”
(William Ospina. Es tarde para el hombre)

Un componente del concepto de *biopolítica* es el del potencial que subyace en el “bios” sobre el que se ejerce el poder. El poder, asociado al sufijo política, del vocablo *biopolítica*, no es, necesariamente, una fuerza avasallante que todo lo domina y aniquila así al sujeto sometido. *La biopolítica* también supone la posibilidad de una dialógica, donde aquello vivo sometible puede a su vez participar en la dinámica de poder.

Y más aún, la tarea de los sujetos no consiste solamente en resistir las arremetidas del poder, sino reorganizarlos y redirigirlos hacia nuevos fines y hacia sus propias demandas. La tarea es, por lo demás, intentar construir un contra- poder, una organización política alternativa, correspondiente con las propias circunstancias.

En este sentido y en eco con Foucault (1999), es importante pensar que si el poder toma la vida ente sus manos (¿garras?), como centro de su acción, entonces habrá que determinar lo que en la vida se resiste y, en ese acto, crea formas subjetivadas que desbordan los biopoderes establecidos y, dialécticamente, devienen en otras formas del biopoder. En palabras del pensador: “*En primer lugar está la resistencia, y ella permanece superior a todas las fuerzas del proceso; ella obliga, bajo su efecto, a cambiar las relaciones de poder. Considero entonces el término de ‘resistencia’ es la palabra importante, la palabra clave de esta dinámica*” (Foucault, 1994: 741) Y, en esta lógica, dice Lazzarato: “*La biopolítica es entonces la coordinación estratégica de estas relaciones de poder dirigidas a que los vivientes produzcan más fuerza. La biopolítica es una relación estratégica y no un poder de decir la ley o de fundar la soberanía.* (Lazzarato, 2004: 4)

La apreciación del potencial de respuesta que puede tener el sujeto(s) sometido(s) me permite una lectura de las adaptaciones de *los desplazados* en el escenario ciudadano y de los “usos” de *cuerpo* como protección y conjuro. Así las cosas, mediante el *cuerpo*, *los desplazados* logran una experiencia *biopolítica*, ubicando sus propias rutas para mitigar los poderes controladores.

Saber femenino: recurso y mediación

El saber femenino, expresado tanto en sus habilidades laborales, - fundamentalmente los quehaceres domésticos - como en la organización, toma de decisiones y enfrentamiento de las vicisitudes cotidianas del desplazamiento es una potencial reactivo que permite una defensa ante la condiciones amenazantes.

En el capítulo IV donde abordé el paisaje del miedo, interpreté la disposición laboral femenina como una reacción ante la inminencia del hambre, propia y de la prole. El arrojío para marcar la salida del la zona del conflicto, el arranque para someterse a la mendicidad y la búsqueda permanente de unas condiciones menos indignas, hacen de las mujeres macondianas un poder regulador de la vida y una defensa frente al miedo.

Igualmente en el capítulo V, paisaje étnico presenté la alteración de los roles de género, como un rasgo identitario en los desplazados, que los expertos reconocen. Esta observación no el solamente de los expertos; por el contrario hay una coincidencia en los testimonios sobre la actitud femenina de cara a las necesidades básicas. En el caso de las negras macondianas aparece más explícita la mutación entre “proveedor y doméstica” porque la representación de “perezosos” que se tiene de los hombres negros, planea sobre cualquier juicio. Como quiere que se construya la mirada sobre los desplazados y los desplazados negros, me interesa colocar sobre la mesa la función biopolítica que cumplen las mujeres, al ofrecer una contra respuesta a ese miedo control que los envía a la ciudad y los sigue.

Las mujeres, expuestas a los estragos de la violencia, exploran su potencial productivo y se plantean como un recurso que impide su la eliminación y la de su grupo. Puestas en la ciudad las mujeres despliegan su acervo y construyen una imagen que despierta emociones, las que adjetivo de favorables, en razón de la situación que viven como desplazados: la conmiseración, la lástima y la confianza que su maternidad insita, hace de las mujeres y sus saberes una mediación entre el miedo que padecen y el miedo que generan y ello acarrea no sólo el beneficio inmediato de la limosna, sino que permite establecer una interacción entre desplazados y receptores. Regulan el miedo estigmatizante y proponen estrategias de acercamiento que mitigan las suspicacias y horadan los poderes del destierro. No es que el pleno de los hombres desplazados estén desempleados, a la espera de una manutención femenina y, menos aún, que estén contentos con lo que está pasando; lo que sí es cierto es que las mujeres tienen más opciones en la ciudad y han aceptado en reto y que sobre los hombres sobrevuelan más sospechas, mayores demandas y menos oportunidad en su oficio aprendido; es decir, el saber masculino de los desplazados no encaja en la ciudad.

Las mujeres generan menos sospechas, en cambio un hombre genera más sospechas, un hombre venido pues de allá, es más fácil ponerle la etiqueta de que es un guerrillero o es una paramilitar, entonces a los hombres les da más trabajo adaptarse, les da más trabajo renunciar del todo a su parcela, entonces, muchas veces uno se encuentra que ellos regresan por unos días a recoger la cosecha, cuando eso es posible, y vuelven, pero de alguna manera, ellos siguen manteniendo como ese vínculo con la tierra. Pero las mujeres tienen una mayor decisión y uno les pregunta por qué y ellas dicen, hay una frase que es repetida permanentemente, ellas dicen “que es que hay

que sacar los hijos adelante” y eso es como lo que les da fuerza de volver a recrear la vida, en las condiciones más precarias del mundo, pero ellas la vuelven a recrear, y se convierten en cabezas de familia, así tengan al hombre ahí. Los hombres se deprimen, se quedan en la casa, se quedan en la casa, no encuentran qué hacer, son mucho más golpeados por ese desarraigo. Las mujeres tienen como esa gran capacidad de movilizarse, de enfrentarse en situaciones nuevas y de recrear la vida en situaciones nuevas. A los hombres les da mucho más trabajo adaptarse al mundo urbano. (EOP21MMTU)

Así las cosas, las mujeres situadas en los semáforos, en los recorridos, en las cocinas o como nanas, se constituyen en un biopoder: intervienen la cotidianidad de los otros, (piénsese en preparación de la comida, o en el cuidado de los niños, por ejemplo), asumen las riendas de su casa, como proveedoras y defienden la vida. Configuran pues, una fuerza que resiste las imposiciones que su condición les significa.

La cultura corporal en los negros macondianos: una retórica de la ciudadanía

Las dimensiones de la *cultura corporal*: *sexualidad, estética, motricidad, salud y producción*, conforman un conjunto de percepciones y prácticas que sacan el potencial de réplica que hay en los *desplazados negros*. Probablemente en los *desplazados* provenientes de otras regiones de Antioquia también hay potenciales por explorar, sin embargo, en lo referido al *cuerpo*, las negritudes del Urabá, que habitan Macondo, son más explícitas y los significados en relación a los usos del *cuerpo* se hacen más evidentes. Esta es una diferencia entre los *desplazados* y los *desplazados negros*, pues los blancos y mestizos e incluso los indígenas, intentan mimetizar su *apariencia estética* con la comunidad receptora. Por el contrario, los *negros* exageran sus rasgos hasta llamar la atención sobre sí y retener la mirada de los otros.

Las mañas con la apariencia, las habilidades dancísticas, las preparaciones culinarias, la disposición a la congregación étnica, se configuran no sólo en referentes identitarios, sino en un dispositivo de protección social y de reivindicación de sus derechos ciudadanos.

Motricidad: mitigación y regulación

En el *paisaje del miedo* mencioné la *motricidad*, como un conjuro ante la amenaza que el terreno del asentamiento implica, igualmente destacué la complicidad que establecen los desplazados con la *motricidad* para adecuarse a las nuevas formas de *producción*; ahora bien, las virtudes de la *motricidad* no se quedan en la alianza para el acomodamiento a las nuevas contingencias, se trata, más vale, de construir un poder desde el *cuerpo* para mitigar sus propias pasiones, como el *miedo* y, más contundente aún, para regular su inserción y el poder de la comunidad receptora sobre ellos. Tradicionalmente: la música, la danza, los rituales, emergen a manera de conjuro y permiten que las tradiciones con raigambre en el cuerpo y por ellos, las más asimiladas, se constituyan en el recurso inmediato para la reinención de lo africano en Colombia. “*Música, ritmo y baile son considerados como desencadenantes privilegiados de*

estados alterados de conciencia y constituyen parte fundamental de la religiosidad africana y afroamericana” (Serrano, 1998:255)

La motricidad, en la versión rumbera, opera como una estrategia *biopolítica* de vínculo social y de reivindicación de sus prácticas culturales. Interpreto la insistencia de los *negros macondianos* en autodenominarse rumberos y la saturación en *los otros*, al reconocerlos por sus ritmos y sus bailes como una acción simbólica eficaz, de ida y vuelta, que facilita la interacción receptores – *desplazados negros* en un escenario definido que no se arriesga a competencias, desvanece *los miedos* y propicia *identidades*.

Estética: raíces y pervivencia

Los peinados elaborados con extensiones sintéticas, con chaquiras de colores y en complicados tejidos, son una característica destacada en *las negritudes* en macondo. En *el paisaje étnico*, este rasgo los sustenté como un importante referente de *identidad*, que similar al baile, ellos se adjudican y *los otros* les reconocen. Al indagarlo como trazo de la “distinguibilidad” pude observar un afán en los actores por arraigarlo en tradición Africana; en otras palabras, *los desplazados negros en Macondo*, están convencidos del origen de sus prácticas *estéticas* y quieren, a través de las mismas, reivindicar su condición de Afrocolombianos. Esta revelación tiene un contenido que va más allá del componente tradicional de la práctica y así, de la configuración de *la identidad* y adquiere connotaciones políticas por cuanto son exhibidos como un derecho, cultural si se quiere, conquistado. En el capítulo II *Flujos entre el país...*, acoté que la ley 70 de 1993, ley de negritudes, abrió la compuerta de la cultura negra, sellada por siglos; el reconocimiento que hace dicha ley produce una regresión del proceso de blanqueamiento de *los negros* en Colombia y la consecuente progresión en el develamiento de la cultura afrocolombiana. Hasta aquí es un asunto de: *negros Colombianos – ley e identidad*. Con *los desplazados* marcha, paralela al fortalecimiento de *la identidad*, la construcción de una simbología mediadora entre ellos y *los otros*, una mediación que mitigue sus *miedos* ante la desterritorialización, por la vía de la certidumbre que otorgan las prácticas con raíces reconocidas y reconocibles por quienes no pertenecen a la comunidad. Tener raíces y una ascendencia identificada, justo cuando la atmósfera se hace líquida y los cimientos se desmoronan, es un privilegio, que con certeza los macondianos no logran dilucidar, pero que la mirada admirada de *los otros*, les permite intuir. Traigo aquí un testimonio de un mimbrio de Macondo, quien *motu proprio*, me contactó (no está en el grupo de entrevistas a adultos) para presentarme su interpretación de las prácticas *estéticas*:

Esos son peinados que son de allá de nuestra tierra madre que es África y como nosotros somos negros descendientes de África entonces nuestra cultura es esa: hacerse esos peinados, esos cortes que se hacen los hombres en la cabeza también, cuando tu ves a un hombre con collares en su gargantilla o aretes eso viene de la época de la esclavitud, es secuela de la esclavitud y esos son símbolos de fuerza del trabajo del hombre con la naturaleza. [Los peinados] nos representan, bueno muestran lo que somos porque allí estamos tocando algunas cosas de nuestros ancestros, nuestros antepasados y mas que hoy, por ejemplo en Urabá, estamos tocando un tema de la cátedra etnográfica que eso es descubrir mas quienes somos,

aceptarnos tal como somos porque hay personas que vienen a la ciudad y no aceptan ser chocoanos o de otras partes del país, entonces tenemos que aceptar nuestra tierra, por eso este suéter que tengo dice soy afro con *identidad* porque estoy demostrando lo que yo soy, lo que creo ser y para que otros opinen que no es lo que ellos quieran que yo sea. (RAM. Constituyente de Antioquia)

Los negros provenientes de Urabá hacen gala de sus orígenes, aspecto frente al cual, la comunidad receptora se queda sin palabras, ¿envidiosa?, podría ser. La certeza pues, de tener un origen en África al parecer les otorga un estatus, que se torna oportuno, esto es estrategia, en virtud de la pérdida de su lugar y de la necesidad de encontrar un “espacio” donde reconstruirlo. Mediante el ejercicio en grupo del maquillaje de las uñas o de las urdimbres capilares, se fortalecen vínculos sociales que anudan miedos, nostalgias e idealidades de futuro; el trenzado transforma una expresión estética en una herramienta biopolítica, al situar el cuerpo como potencial reactivo ante el sometimiento que entraña el desplazamiento.

El asentamiento, alianzas y convivencias; la sexualidad, epistemología local

Los asentamientos son una réplica al desplazamiento, a la desterritorialización y al abandono. Si bien su pertinencia temática es de orden territorial y, consecuentemente, tópico del *paisaje étnico*, quiero proponerlo como una reacción *biopolítica* en tanto funge como el “escenario de la salvación”, una *resistencia*.

Macondo, específicamente, es el resultado de la *reacción* ante el *miedo*, de la necesidad de un arraigo para mitigar la “sensación de transitoriedad” y de construir un referente identitario y es, explícitamente, una respuesta, sino emancipadora, sí autónoma, ante las políticas de invisibilización *al desplazado*.

Un atributo que históricamente se les ha concedido a las negritudes en Colombia, es el de su capacidad para convivir con otros grupos étnicos o culturales. Ya desde el tiempo del cimarronaje, *los negros* aprendieron a construir su cotidianidad, hombro a hombro, con los indígenas. Compañeros en la segregación social y en la explotación como mano de obra, indígenas y negros, hicieron alianzas que les permitieron la liberación, la sobrevivencia y la lucha por el reconocimiento social (Arocha, 1998)

Hoy día, quienes participan de los procesos de reubicación de los desplazados, dan cuenta de la capacidad de aceptación “del otro diferente”, a la manera de “lección moral” para quienes los excluyeron. *Los negros desplazados de Urabá*, como he señalado en capítulos anteriores, tienden a buscarse entre sí, a relacionarse como familia – concebida más allá de la consanguinidad - y a “fundar” comunidades, casi de corte endogámicos, pues en esta práctica han encontrado protección. Esta maña, que identifica a *los negros*, hace que los blancos y mestizos desplazados, tengan que acudir a su sentimiento de solidaridad, para poder lograr un lugar en su asentamiento. En Macondo se encuentran habitantes blancos, procedentes del oriente antioqueño y algunos mestizos, que conviven y gozan de los beneficios de esta “familia unida”, no sin reservas. Esto dice uno habitante de Macondo procedente del oriente antioqueño: “No pa’ mi los morenos son buena gente esa gente al uno tratalos son muy buena gente pa que va a hablar uno bobadas no, ellos se han portado muy bien con nosotros

pero uno extraña es eso porque como uno esta diario es con el blanco y aquí esta uno revuelto, aquí esta uno como la yuca y el plátano revuelto” (EA6H)

Esta inclinación a la congregación étnica, la he propuesto también, como *miedo cómplice*, así mismo, como un aspecto de la *identidad* que *los otros que miran desde afuera* reconocen en los *desplazados negros* hacia Medellín. Ahora bien, esta propensión a la “comunidad”, es un potencial que, por los significados que comporta: *complicidad e identidad*, se dibuja como una capacidad de orden *biopolítico*, pues ha resguardado sus vidas y prácticas contra los poderes opresores: esclavistas, Estado grupos en *conflicto*, que han incidido en su historia. Dice Arendt de la familia

En la medida en que se construyen cuerpos políticos de la familia y se los entiende a imagen de ésta, se considera que los parentescos pueden, por un lado, unir a los más diversos y, por otro, permitir que figuras similares a individuos se distingan las unas de las otras...Desde un punto de vista práctico-político, sin embargo, la familia adquiere su arraigo significado por el hecho de que el mundo está organizado de tal modo, que en él no hay ningún refugio para el individuo, para el más diverso. Las familias se fundan como albergue y fortificación en un mundo inhóspito y extraño en el que uno desea establecer parentescos, suprime, o más bien pierde, la cualidad fundamental de la pluralidad. (Arendt, 1950: 45 – 46)

No obstante el *domino* y el exterminio perpetuado, las negritudes se han defendido consolidándose como “bloque” en la vida cotidiana y dicha capacidad se expresa tanto en idear este recurso como en la habilidad, también ancestral, para la interacción con los desconocidos, algo en lo que *los desplazados negros* de Urabá se diferencian de los provenientes de otras regiones de Antioquia. En la teoría *Biopolítica* se explica: “*Esta potencia será adscrita a lo largo del desarrollo de la búsqueda, como la emergencia de una potencia múltiple y heterogénea de la resistencia y creación que pone radicalmente en cuestión todo ordenamiento trascendental y toda regulación que sea exterior a su constitución.*” (Lazzarato, 2004: 3)

En efecto, el asentamiento es un ordenamiento político, en el que existen normativas tácitas para la vida en común: el respeto a las prácticas invasoras, (como es el caso de los blancos y mestizos quienes ha aprendido a soportar y hasta disfrutar, los decibles musicales propios de las negritudes); la solidaridad ante los agobios personales (derrumbamiento de las viviendas, cuidado de los niños, préstamos en dinero, auxilio alimentario); la pacificación de la zona y la elaboración de proyectos conjuntos, ente otros. En un universo en el que la separación público/ privado es más virtual que real, más imaginada que vivida, donde lo íntimo está separada por “cortinas de humo” del escenario colectivo; la política vuelve a su sustrato filosófico: experimentar la vida juntos de la mejor manera posible. Si para los desplazados colombianos, al parecer, el modelo político se erige sobre el principio “sálvese quien pueda”, para los macondianos, el principio ético de vida en común es el de “no meterse con nadie”, como garantía del buen vivir.

El total de la población entrevistada se refirió al respeto al otro como mecanismo de sobrevivencia, probablemente sea una postura aprendida al saberse “sujeto de sospechoso” y al “sospechar siempre del otro”, como sea que haya originado, la práctica

de no meterse en la vida de los demás resulta una medida una suerte de contra-poder para defenderse de la vulnerabilidad en que se encuentran. En este sentido, la cotidianidad macondiana, transcurre entre intercambio de patrimonios culturales, de predominio negro, ayuda, ante las emergencias diarias, como este caso que presencié:

En ese momento oímos un grito y todas volteamos al tiempo: una niña se cayó del columpio, se golpeó la cara de frente y la nariz le sangraba, todas las señoras dijeron que quién era hija y empezaron a gritar el nombre de la mamá, Pilar Ternera corrió y agarró a la niña, la mamá, una mujer blanca, se asomó en lo alto, salió de la casa del rumbeadero y desde arriba miraba, pero no se movía, no bajaba, parecía congelada, Pilar Ternera empezó a subir con la niña cargada, enseñándosela a la mamá” (Diario de campo, día 14, Macondo, 2004)

Cruces raciales; trueques entre beneficios, como bien ilustra el testimonio de una mujer macondiana, del oriente antioqueño:

Así es con todo el mundo, si hay la forma de hacerle un favor al vecino se le hace, si necesitan a uno también, yo por ejemplo, tengo muchas maticas por ahí, de remedio, aromáticas, y me buscan a mí pa’ dales saúco, cuando hay un enfermo, un niño de alguna cosa, “vea, venga, cuando esté enfermo su hijo, venga por las ramitas, y ‘si estoy yo bien y si no estoy valla y coja las ramitas’ ”. (EA15M)

Este código de convivencia es una evidencia de la configuración de una “epistemología de lo local” a decir de Bateson con lo que me refiere las lógicas propias que organizan y orientan las representaciones y prácticas de un colectivo. “*Un agregado de presupuestos que subyacen a todas las comunicaciones y las interacciones entre personas y grupos*”. (Bateson1988: 97), o de “*subjetividades socializadas*” al decir de Bourdieu (1991).

Las condiciones de vida los han llevado a pactar alianzas que les permitan soportar las vicisitudes que les depara la vida en Medellín. Como en los tiempos de la esclavitud sobrevivieron en mancuerna con los indígenas, ahora sobrellevan su situación en común unión con personas que no pertenecen a su etnia, a partir de la estructura política, si se quiere incipiente, pero eficaz.

La figura política con la cual el asentamiento tramita su vida pública es la Acción Comunal, que es una instancia de adscripción municipal, con la cual son representado los barrios de Medellín: elevan sus quejas, realizan sus propuestas, organizan sus certámenes, etc. Los *desplazados* han acudido a esta figura legal para tener también por lo menos una voz, que hable por ellos. *Las resistencias ya no son marginales sino activas en el centro de una sociedad que se abre en redes; los puntos individuales son singularizados en mil mesetas.* (Hardt y Negri, 2000: 7) El Presidente de la Acción Comunal, a quien he llamado José Arcadio, habla sobre esta instancia:

La función de la acción comunal es pues ayudarle a la comunidad dentro de lo que mas se pueda, porque este es un sector muy desprotegido del

gobierno y nosotros aspiramos a bregar a sacar muchos proyectos adelante y colaborarle a la gente en lo que mas se pueda(...)La elección [de la Junta] se hace por medio de un voto de toda la asamblea, la gente que asiste y se buscan unos papelitos con diferente número de plancha, se lanzan los candidatos y la gente ya escoge por qué candidato vota y el que se ve mas ocionado, a ese apoyan y así. (EA26H)

Un eje integrador de la comunidad lo constituye la vivienda: los macondianos llegaron allí buscando un techo, un espacio, un rincón o no pagar arriendo (algunos testimonios en capítulos IV y V); Macondo se conformó por la necesidad de un asidero territorial donde arraigar su corporeidad amenazada. Por esto, brindar la posibilidad a quien solicite un espacio, es una función central del líder comunitarios quién otorga permisos o realiza concesiones y esto lo inviste de un poder que interfiere en lo que, en la lógica conceptual de este estudio, he denominado *salud*. La Acción Comunal, es la simbolización del biopoder, emergido en la dinámica de autodeterminación que el grupo ha generado, de tal manera, que el asentamiento, a más de ser una defensa ante la vulnerabilidad, configuración identitaria, es una regulación propia en función de aquello que encierra significados vitales: certidumbre, arraigo y *resistencia*. Como si quisieran tomar entre sus manos aquello continente de sus circunstancias. Así habla José Arcadio:

No, aquí no se puede llegar a meter cualquiera pues particular porque es, en caso de que hayan espacios donde ubicar gente se ubica la gente misma de acá que hay muchos que están viviendo inclusive de arrimados o pagando arriendo por ahí donde un vecino y hay mucha gente que no tiene donde vivir entonces se le daría prelación a la misma comunidad de acá , para particulares en el momento no hay espacio, lógico que uno no le puede negar el derecho a nadie pero en el momento no hay donde ubicar mas gente. (EA26H)

Si en algún aspecto, los macondianos exhiben su capacidad solidaria es al brindar “asistencia” en términos de habitación. Se reconocen en la vicisitud compartida y aprecian sus logros en función, no sólo de sí mismos, sino del grupo. Si en tiempos del Palenque, *los negros* recibían a los indígenas para evitar su exterminio, en los tiempos de los asentamientos, *los negros* colombianos, concilian con *los otros desplazados* para afrontar su destino incierto.

Los desplazados en general y *los negros* en particular, son algo más que seres de sufrimiento, consecuentemente, no son sólo víctimas; por el contrario encierran grandes potencialidades, como la construcción de ciudadanía que el desplazamiento mismo conlleva, en la medida en que pone a los actores desplazados en una situación límite que los obliga a organizarse, a desarrollar estrategias, a buscar alternativas, algunas organizativas, otras en el campo de la producción, capacidades que se pierden cuando se las mira únicamente como las víctimas del *conflicto*. Es importante pues un reconocimiento político.

Corolario

Los tópicos con los cuales he abordado el *paisaje biopolítico*, dejan varios hilos, no sueltos, sino disponibles, para tejer una trama analítica que atienda a la pregunta por la participación del *conflicto* y *las instituciones* en la configuración de *las identidades*, y cómo deviene en *prácticas corporales*.

El conflicto armado en Colombia, a más de ser un eje de pervivencia histórica, ha operado como detonador de la movilización rural - urbana y de allí han surgido ciudades como Medellín. No es pues, una actualidad es, más vale, una reedición de un fenómeno social que está detrás de la conformación de las ciudades colombianas. En el orden *biopolítico*, *el conflicto* estaría ubicado como ducto que, entre otras cosas, conduce al repoblamiento del país, atravesado por el *miedo*. En mancuerna con el *conflicto*, *las instituciones*, específicamente el Estado, representa al agente productor de *ese miedo*, con lo cual regula, tanto la distribución de tierras, como las vidas de sus habitantes, los sujetos objeto de las intervenciones u omisiones institucionales, las mismas que se empiezan a transformar en la medida que se modifica su manera de instalarse en el mundo. Las acciones de salvación, adecuación y reconfiguración en los nuevos escenarios que les impone el desplazamiento, posibilitan la exploración del potencial de respuesta de los actores, depositarios del *conflicto*, y promueven acciones *de resistencia*.

El *cuerpo* se vincula a esta urdiembre, a la manera de bastidor, territorio de cruce de las estrategias institucionales y de las reacciones con las cuales *los desplazados* interpretan su experiencia y las transforman en prácticas de protección y supervivencia, que se leen en *cultura corporal*. En contrastación con los términos de Bourdieu: Estructuras (*conflicto- instituciones: miedo*) – Habitus (*reacciones – adecuaciones – transformaciones: identidad*)- Prácticas (*sexualidad, estética, salud, motricidad, producción: cultura corporal*). Para el caso de *los negros macondianos*, la *cultura corporal* adquiere la potencia de retórica de la ciudadanía: la unidad de piel, los laberintos trenzados, los ríos en las uñas, los tambores, las danzas y contradanzas, simbolizan *las voces del silencio* con la que defienden sus derechos y resguardan su vida y su cultura. Ya Martín Barbero (1986) incluye *al cuerpo* como dispositivo comunicativo y como vía de reivindicación social, esto es, como conjuro ante *el miedo*. En su conocido texto “De los medios a las mediaciones” narra la importancia, por ejemplo, del baile para el proceso emancipatorios de los esclavos negros:

En el Brasil la música ha permitido expresar de modo muy fuerte la conexión secreta que liga el ethos integrador con el universo del sentir...El camino que lleva la música en el Brasil atraviesa por una multiplicidad de avatares que pueden organizarse en torno a dos momentos: 1 la incorporación social del gesto productivo del negro y 2. el de la legitimación cultural del ritmo que contenía aquel gestoEste tránsito desborda un proceso que no cabe en el esquema político... Fue entonces cuando se concluyó: si el negro produce tanto como el inmigrante. Désele al negro su valor... Es en el gesto en la manifestación física de su humanidad como impone su cultura. Entre el gesto del trabajo y el ritmo de la danza se anuda una articulación desconocida para los blancos. Una simbiosis de trabajo y ritmo que contiene la estratagema del esclavo para vivir... El gesto negro se hace popular masivo, esto es, contradictorio

campo de afirmación del trabajo y el ocio, del sexo, lo religioso y lo político. (Martín Barbero, 1986: 187 – 189)

He ahí una retórica en el sentido griego de *rhetoriké*, que a más del arte del bien decir y del embellecimiento de la expresión de los conceptos, -que para el caso es pertinente, toda vez que se trata de gritos emitidos con sonidos de la apariencia – cobra aquí el significado de dar al lenguaje escrito o hablado [o del *cuero*] eficacia para deleitar, persuadir o conmover. (Diccionario enciclopédico ESPASA. Espasa –calpesa. Madrid, 2000) Y aún más, me permito proponer una resignificación, que sin reñir con la definición enciclopedista, posibilite un juego con la etimología, que seduzca y complazca y nos advierta algo más: digo pues, que en referencia a *la cultura corporal de los desplazados negros macondianos*, la retórica es un reto a los poderes amenazantes desde un discurso construido con el lenguaje corporal.

VII

El cuerpo en el escenario de las ciencias sociales

“Cuando se tienen dudas la gente aprende sobre sus mundos, viviendo con ambigüedad, incertidumbre simple falta de conocimiento hasta el día, que llega, en que sus experiencias vitales aclaren todo. A menudo improvisamos, aprendemos con la práctica y solucionamos los asuntos como se van presentando.”
(Rosaldo. Cultura y verdad)

Aún falta camino, este no es un final, es la estación obligada de los límites formales. Es, por lo demás, un ejercicio de recapitulación; un momento *reflexivo* para armar un mapa tentativo con los fragmentos dispersos en los distintos tramos del recorrido. Y, por supuesto, es el momento de situar *al cuerpo* como escenario en el que los *paisajes* se inscriben con su propia gramática.

En tres acápites he intentado sintetizar las perspectivas de la indagación: sobre la metodología, la migración entre *paisajes* que se condensa en *el biopolítico*, conclusión que he anticipado en dicho *paisaje*. En este segmento he tratado de volver a la lógica del escenario contextual: Capítulo II “*Colombia...*”, con un flujo entre Estado – cultura y comunidad, sustentados ahora desde lo teórico. Finalmente, he realizado una referencia *el cuerpo* como lugar de síntesis. Este último es un pequeño colofón, toda vez que he sido reiterativa en su participación en el problema.

7.1 La modernidad reflexiva: una opción para el cuerpo

La reflexión sobre *el cuerpo*, sus significados, sentidos y prácticas ha generado preguntas por las particularidades del mismo como producto y productor de cultura, esto es, la indagación por *el cuerpo* en el escenario de lo cotidiano, en las interacciones sociales y como fuente de ideales individuales y colectivos.

La concepción *del cuerpo* como un agente activo de los procesos culturales y, a su vez, como espacio de manifestación de los mismos, encierra una trascendencia en las pautas reguladoras de la vida cotidiana y de la ciencia misma. Son varias las concurrencias de la época que posibilitan proponer *al cuerpo* como objeto de la indagación sociocultural y que podrían expresarse como la transición de la modernidad. Dos asuntos connaturales a ésta: la transdisciplinariedad y la complejidad, se constituyen en avales que otorgan *al cuerpo* un significado como lente para observar y discernir los procesos característicos de las pautas que movilizan el mundo contemporáneo.

La modernidad positivista ha generado una sociedad de riesgo, una modernidad reflexiva, donde las amenazas provenientes de la misma modernidad industrial se constituyen en agentes que cuestionan y destruyen sus fundamentos. He entendido por modernidad reflexiva un nuevo orden social, cultural y científico caracterizado por: el retorno de la incertidumbre (una creciente falta de claridad); El individualismo (Compulsión por fabricar autodiseñar, y escenificar no sólo la propia biografía, sino redes de relaciones en las distintas esferas de la vida); la política de la política o la invención de lo político (configurar la sociedad desde abajo) (Bech, 1995). De este modo, nuevas conductas, distintos valores, otras sensibilidades han comenzado a penetrar todas las esferas de la vida y hemos ingresado en una nueva lógica. El tránsito entre “las modernidades” está marcado pues por la ambigüedad, la simultaneidad, la convergencia, la sospecha sobre el devenir, el “funambulismo”; esta atmósfera es una referencia obligada en las construcciones teóricas actuales, porque no sólo son una abstracción que permite decir, sino que deviene en una realidad que opera en la cotidianidad.

En la primera modernidad o modernidad positivista, la preocupación por *el cuerpo*, e incluso la percepción, que de manera espontánea y natural se manifiesta en el mundo de la vida, ha sido mediada por la reflexión teórico-científica; principalmente la de las llamadas ciencias naturales. La función mediadora entre el individuo y la colectividad que *el cuerpo* tiene y su función representativa, ha sido restringida unilateralmente a esferas más bien materiales de la sociedad. La salubridad pública, la sexualidad reproductiva, el rendimiento deportivo o el fenómeno de la moda, constituyen buenos ejemplos de ello.

La relevancia de esta comprensión organicista de *la corporeidad* responde al ideal de exactitud metódica y de tematización objetiva de la ciencia positivista, que se cumple en mejor medida sobre la faceta biológica *del cuerpo*. *El cuerpo* como objeto de estudio ha sido fracturado: así, por ejemplo, la medicina explica *el cuerpo* desde su conformación fisiológica, a la psicología le es pertinente comprender su naturaleza afectiva y erótica, la educación física, coloca el acento en torno a las posibilidades expresivas del movimiento corporal, la antropología ha destacado su función cultural, la estética filosófica ofrece los elementos hermenéuticos adecuados para interpretar el significado de la apariencia o de la imagen de éste en el arte y ha explorado sus posibilidades de

representación que *el cuerpo* posee en los pueblos o individuos. No obstante esta las hiper-especialización en los “fragmentos” *del cuerpo* no da cuenta *del cuerpo* mismo, pues, parafraseando a Morín (2000): el todo es más que las partes que lo constituyen, el todo es menos que las partes que lo constituyen y el todo es mas y, al mismo tiempo, menos que la suma de las partes.

La manipulación *del cuerpo*, consecuente con la mirada cartesiana heredada de la primera modernidad, ha cedido el terreno a un acercamiento integral e interesado de otras disciplinas, como bien dice Appadurai “... Puesto que *el cuerpo* es uno de los ámbitos íntimos, en los que se llevan a cabo las prácticas de reproducción, también es un sitio ideal para la inscripción de las disciplinas sociales...” (Appadurai, 2001: 58)

El cuerpo ha podido ser ahora sustraído del dominio unilateral de las ciencias naturales, y ser integrado dentro del sistema de valores culturales e históricos que condicionan, definen y explican la existencia humana. Sólo ante este remesón de las ciencias y de las dinámicas sociales, *el cuerpo* ha podido romper las ataduras de las metodologías objetivantes que lo han sometido al orden de las taxonomías, las nomenclaturas y las mediciones. La modernidad reflexiva le ha abierto la puerta *al cuerpo* para su participación explícita como evidencia, como discurso, como mensaje, como pasión, como sujeto, como actor, como agente, como estrategia, como constructo.

Pese a que la emergencia *del cuerpo* en las ciencias sociales es reciente, la interdisciplinariedad y, preferiblemente, la transdisciplinariedad, son un requerimiento, incluso, para su propia afirmación como objeto. La relevancia *del cuerpo* en la comprensión del mundo actual lo sitúa en una “encrucijada”: un objeto de estudio activo, vinculante, continente y contenido de procesos sociales significativos, ubicado en una suerte de cruce disciplinar, posibilitándolo. Lo anterior no quiere decir que *el cuerpo* haya sido el gran ausente, en este caso: en las luchas de clases, en la construcción de la cultura, en las representaciones colectivas, en las preguntas existenciales, en la conformación de la estructura psíquica o en las inscripciones espacio temporales (objetos paradigmáticos de las ciencias sociales y humanas), sino que su inevitable presencia no ha sido reconocida y, consecuentemente, su potencial como objeto de la investigación no ha sido suficientemente explorado

Propongo pues que los estudios de corte interdisciplinario y transdisciplinario aprovechen este filón de problemas, destacando los aspectos míticos, simbólicos, funcionalistas, reguladores o integradores que las actitudes, representaciones y prácticas, individuales y colectivas *del cuerpo*, poseen en las diferentes culturas. Mediante la interpretación de sus “usos”, es decir, de *la cultura corporal*, se podrá alcanzar no sólo una mejor comprensión del mismo, sino que se podrá articular la dinámica propia de la sociedad. No se trata sólo de hablar *del cuerpo* sino, desde éste, traducir la cultura.

En esta lógica la interdisciplinariedad, la transdisciplinariedad y la complejidad se tornan en expresiones de la reflexividad de la ciencia, que ofrecen discursos y métodos para la comprensión de un objeto/sujeto tan resbaladizo, impredecible y extenso como el que aquí he tratado. Y, que por lo demás, ha demostrado los límites de la ciencia misma. La teoría científica en la actualidad ha demostrado que no puede llevar a cabo una sustentación unívoca de los distintos rasgos del mundo contemporáneo. Un nuevo orden (¿caos?) ha penetrado las estructuras conocidas y con ello los modelos clásicos,

apreciativos de la configuración y la interacción social, resultan insuficientes para la interpretación de las tramas emergentes. La realidad que hoy se vive, caracterizada por fuertes contrastes que dan paso a otras idealidades, expectativas e imaginarios sociales, demanda la elaboración de instrumentos teóricos metodológicos, que sin desconocer los saberes acumulados, sean capaces de penetrar la complejidad de estos procesos sociales para generar nuevos mapas de conocimiento.

La complejidad posibilita un diálogo eficaz entre diversas disciplinas científicas, diálogo que les impide encerrarse en sus confines. El concepto *cultura corporal*, por su parte intenta también integrar “lo duro y blando” y poder evidenciar la polisemia *del cuerpo*, sin perder de vista que hay una cierta indecibilidad en *el cuerpo*. En palabras de Hans George Gadamer (1996) “*El ritmo vegetativo propio de los seres vivos no puede ser sustituido por una convención instrumental, así como no se podrá someter el cuerpo a un modelo único*”. *De tal virtud, por paradójico que parezca y por más que se lo quiera circunscribir dentro de la esfera biológica del ser humano, el cuerpo constituye otro entre tantos fenómenos en los que se transluce su condición cultural.*” (Gadamer, 1996: 122)

En modernidad tardía, modernidad reflexiva, se ha vuelto la mirada *al cuerpo* y es como si se le redescubriera luego de un largo período de encierro y rechazo. Al parecer el desencanto y la debilidad de la razón, el fin de las utopías, la incredulidad en los metarrelatos, la fragmentación moral y un pluralismo de valores han conducido a una redención *del cuerpo*, el cual no sólo goza de un valor singular, sino que sus cuidados y demandas se han convertido en un verdadero “culto al cuerpo”. Es como si ante el imperativo de la incertidumbre se inaugurara una esperanza de certeza: *el cuerpo*.

Introducir *el cuerpo* en la urdimbre epistémica de las ciencias sociales y con ello en la pregunta por el *miedo – la identidad – la política*, en el marco del conflicto colombiano, no es nada simple. Sí hablar de salud ya es un asunto de un fuerte espesor es tanto toca con “la conciencia de muerte”, desbordar la idea *del cuerpo* como dispositivo funcional y reconocerlo en sus dimensiones: económica, política, formativa, moduladora, controladora, identitaria, pasional e institucional, constituye un asunto de orden reflexivo. En esta tesitura se trata de concebir una metodología, que permita leer en *el cuerpo*, la manera como la sociedad se imprime en cada sujeto. “*La ciudad contada a través de la experiencia corporal de las personas*” (Sennet, 1994: 81)

7.2 El cuerpo: de objeto a método, una apuesta desde las ciencias sociales

Todo aquello que sirve para la preservación de un modelo socava al mismo tiempo su afianzamiento (Bauman. La Cultura como praxis)

La problematización de la relación *cuerpo-miedo-identidad-política*, compromete órdenes no sólo disciplinares sino culturales, en los que estos asuntos se anudan en una urdimbre apretada, sólo disgregable con afanes metodológicos e interpretativos.

Para empezar, la cultura, *per se*, es ambivalente, ya como concepto ya como realidad experimentada; esto conduce a que, toda indagación este mediada por esta condición. La cultura, dice Bauman (2002) “*Se refiere tanto a la invención como a la preservación, la discontinuidad como a la continuidad, a la novedad como a la tradición, a la rutina como a la ruptura de modelos, al seguimiento de las normas como a su superación, a lo único, como a lo corriente, al cambio como a la monotonía de la reproducción, a lo inesperado como a lo predecible*” (Bauman, 2002: 22).

De tal manera, que cualquier ejercicio de acercamiento debe contar con estrategias afinadas al tenor de la ambigüedad, constante histórica. “*La cultura resulta ser un agente de desorden tanto como un instrumento de orden, un elemento sometido a los rigores del envejecimiento y de la obsolescencia, o como un ente atemporal...*” (Bauman, 2002: 33). Puedo decir, que *el cuerpo y la cultura* comparten cualidades que los definen y los desdibujan, a un tiempo. Para la traducción de la cultura desde *el cuerpo*, en este estudio, he propuesto una acepción metodológica que he denominado *etnografía reflexiva*

La etnografía reflexiva

Como *etnografía reflexiva*¹¹, he propuesto aquí, la posibilidad de construir estrategias de comprensión de las realidades sociales, que corresponda a la articulación complejidad, transdisciplinariedad y nueva modernidad. Es una metodología inscrita en el paradigma cualitativo, que si bien tiene un centro en la etnografía, su fundamento epistemológico acoge diferentes enfoques y su acercamiento empírico admite la participación de diferentes miradas, múltiples instrumentos y distintos relatos y correlatos.

Pero más que la aplicación en campo de estrategias mixtas y de miradas cruzadas, la *etnografía reflexiva* es, tal como sucede con *el cuerpo* en la modernidad reflexiva, una opción para ubicar a éste, en el centro de las ciencias sociales por la vía metodológica. El abanico de lecturas posibles desde *el cuerpo* es tan amplio, que al darle, como en este caso, el lugar de analizador, la metodología se abre hacia otras constelaciones y perceptivas del objeto.

Este significativo connota por lo demás una resignificación de la etnografía misma, tarea que, por supuesto, no soy quien la introduce, pero de la cual me asisto para poder responder a la pregunta por *el cuerpo* en la traducción de la cultura y del orden social: ¿Cómo es posible, desde las ciencias sociales lograr que la razón instrumental pueda vincularse, de una manera eficaz y no lamentable, a todos los matices de nuestro estar - corporal en el mundo? Dice Renato Rosaldo que “*Los cambios en las relaciones globales de dominación coincidieron tanto en el pensamiento social, como en la etnografía experimental*” (Rosaldo, 1989: 45). En efecto, esto he tratado de argumentar, y es que ante los cambios profundos que suceden en el mundo actual, las concepciones y aplicaciones metodológicas sufren también modificaciones sustanciales.

¹¹ La etnografía reflexiva está sustentada en el capítulo I de este informe “*Proceso de indagación...* donde ilustro más ampliamente algunos elementos: reflexividad, teoría del prisma, entre otros.

El replanteamiento del pensamiento social es una crítica a las normas clásicas de construir conocimiento; a esta refiguración del ordenamiento del mundo y el consecuente efecto en las disciplinas científicas ha correspondido una reconsideración, de los temas centrales. *Cuerpo – miedo – identidad* que han despuntado como objetos de interés, a los que las ciencias sociales buscan atender.

La experimentación etnográfica parte de: introducir nuevos objetos o nuevos perfiles de los mismos; la manera de ubicarse en campo, la manera de ubicarse frente al otro en el campo, el reconocimiento de las narrativas, más allá de los epígrafes, las innovaciones en terreno y los cuestionamientos a los propios acervos.

La etnografía reflexiva acepta la *identidad* plural del investigador: sigue siendo un sujeto cognitivo, ético, profesional, emocional, inscrito por su propia cultura e, incuestionablemente, porta un poder. Acepta también la *identidad* plural del objeto: distintas caras, distintos ángulos, distintas versiones, distintos momentos, mutaciones posibles, pero además lo integra como un interlocutor que tiene su propia valoración del proceso y, acepta también, compartir el episteme con otras disciplinas; más allá de contribuir cada disciplina con sus métodos (interdisciplinariedad) se trata de desdibujar los límites entre éstas (transdisciplinariedad), tal como sucede en la vida misma.

Rosaldo (1989) presenta esta concepción de la etnografía así:

Los experimentos actuales con textos etnográficos, reflexionan y contribuyen con un programa interdisciplinario en curso, que ha transformado el pensamiento social. El concepto de ubicación también se refiere a la forma en que las experiencias cotidianas [del etnógrafo] permiten o inhiben cierto tipo de discernimiento....De la misma forma los susodichos nativos también son sujetos ubicados que poseen una mezcla distinta de de perspicacia y ceguera. El analista social debe aceptar que sus objetivos de análisis también son sujetos analizantes que interrogan de forma crítica a los etnógrafos...El análisis social buscó nuevas formas de escribir porque habían cambiado sus temas centrales y lo que se decía sobre ellos.... El analista social se convierte en una forma correlativa de entendimiento en la que dos partes se comprometen activamente en la "interpretación de las culturas (Rosaldo, 1989: 30 - 90)

Si el dualismo cartesiano ha marcado el tratamiento *del cuerpo* en occidente escindiéndolo en materia/espíritu, en la investigación social, este dualismo se observa en la escisión objeto y sujeto. Lo que, en el renglón metodológico de las ciencias sociales, específicamente de la Antropología, se ha manifestado en la postura objetiva del sujeto etnógrafo, cuya cultura supone invisibilizar y el sujeto objeto de la etnografía, al cual se observa desde una barrera impenetrable. Así las cosas, en los informes clásicos existe una grieta entre el lenguaje de técnico y el de la vida cotidiana.

El cuerpo tiene condiciones fisiológicas específicas y se encuentra, por tanto, sometido a los procesos del nacimiento, la decadencia y la muerte, los cuales resultan de su localización en el mundo natural; pero tales procesos son así mismo sucesos "significativos" y "significados" ubicados en un mundo de creencias, símbolos y prácticas culturales. *El cuerpo* está pues marcado por una inevitabilidad biológica, pero hay algo más, no tangible, no medible y esto hace que *el cuerpo* no sea comprensible de

manera unidimensional. *El cuerpo* desborda toda idea de completad, de exactitud, de precisión y es, a su vez, producto y productor organizacional, estas condiciones: multidimensional y organizacional lo hace desbordar los patrones metodológicos “planos” y, se constituya en una mediación, inexplorada para la interpretación de la cultura, desde las dimensiones que lo integran. Del dualismo cartesiano materia/espíritu, objeto/sujeto a una integración *cuerpo/ corporeidad*, sujeto/sujeto.

Bauman nos dice que no hay un punto de observación supracultural y suprahistórico (luego libre de toda contingencia) desde el cual se pueda otear y retratar subsecuentemente el significado verdadero y universal; ninguna de las partes.... ocupan semejante lugar. (Bauman, 199:85). Convengo con el autor que no hay una manera de marginarse para apreciar y tomar distancia y dar cuenta del hecho puro y duro, así como no comparto la noción de que un acercamiento profundo con lo investigado, distorsiona la imagen. Al comprender los límites, como analistas sociales, y al entender que la traducción es un proceso continuo, un diálogo inacabado e inconcluso, destinado a permanecer así, se pueden hacer aproximaciones que nos permitan estimar el asunto de interés. Por su parte Morín (1999) propone “edificar miradores”, tener en cuenta “meta puntos de vista” de nuestra sociedad. Entonces me he preguntado ¿podría *el cuerpo* constituirse en un metamirador de la realidad?

Con mi metáfora del prisma (Capítulo I) he procurado simbolizar el lugar *del cuerpo* como mirador (no como metamirador, por el contrario: “mirador a ras”) del orden social y cultural y la pluralidad del matices, formas, facetas y luces que ofrecen las dimensiones *de la cultura corporal: sexualidad, estética, motricidad, salud y producción*, ubicadas en los ángulos refringentes del mismo. Igualmente otros observadores, “otear” desde estos ángulos, y logran componer perfiles sociales complementarios y complejos.

La cualidad reflexiva del prisma, el nexa con las “imágenes” que desde *el cuerpo* se reproducen, arrojan diversas facetas de la realidad, no todas referidas, directamente, a la corporeidad. En el presente estudio, ha sido necesario filtrar la profusión de lecturas y de interpretaciones posibles, toda vez que mi interés ha estado centrado en la relación *del cuerpo*, como lugar de *síntesis del miedo* y como *referente identitario*. Esta tarea, que ha representado una tensión en fase analítica y me ha evidenciado la efectividad *del cuerpo* como lente y como analizador, en la perspectiva social, me ha permitido proclamar un detenimiento, ahora más que nunca, reflexivo, de las ciencias sociales, en torno *al cuerpo* como develador de relaciones, *pasiones, interacciones, reacciones, resistencias, omisiones, idealidades, etc.* De las mutaciones contemporáneas: *identidades, miedos, política*; de lo ineluctable de la modernidad: globalización, migración, relocalización y des – reterritorialización. De la misma manera desde este analizador, he podido constatar como la realidad empírica, alimenta el discurso de las ciencias sociales y se construye teoría. Y las migraciones como renovaciones sociales en las que los actores se riñen por las conquistas de la cultura. No obstante, ha sido menester tamizar estos aspectos revelados, significativos y cargados de contenidos.

Appadurari (2001) refiere la importancia del cambio en la práctica etnográfica, en función de los migrantes y dice

Traducir la tensión entre la palabra y el mundo en una estrategia etnográfica productiva requiere una nueva comprensión del mundo desterritorializado que habitan tantas personas, así como las vidas posibles que muchas personas son capaces de imaginar para sí o para los otros presentes” (Appadurai, 2001: 67) y agrega “Lo que un nuevo estilo de etnografía puede hacer, entonces, es precisamente , tratar de captar y dar cuenta del impacto de la desterritorialización sobre los recursos imaginativos de las experiencias locales de vidas. ...la tarea de la etnografía actualmente deviene en resolver el siguiente enigma: ¿en qué consiste la naturaleza de lo local como experiencia de vida en el contexto de un mundo globalizado y desterritorializado (Appadurai, 2001: 67)

Mi propuesta, ha estado dirigida a responder esas preguntas, actuales, pertinentes y necesarias desde una metodología que vincule *al cuerpo* en clave transdisciplinar, compleja y reflexiva, esto es, desde una *etnografía reflexiva*.

7.3 Los paisajes, una convivencia biopolítica

En este espacio, lo he ido construyendo a lo largo del proceso de investigación, durante el cual han rondado fantasmas, ¿monstruos?, de las ciencias sociales y humanas que, desde siglos pasados, han dejado pistas a seguir, para la comprensión de las dinámicas sociales. Resulta paradójico, que en un mundo tan cambiante, estos teóricos nos sigan apoyando en los afanes del conocimiento y de la comprensión de las lógicas sociales. Probablemente sus “premoniciones” sean apenas sean un susurro, pero voces al fin, aún se pueden escuchar.

Este espacio también será habitado por algunos contemporáneos, (pocos ya a estas altura de la noche), que con voces frescas, reediciones teóricas, supuestos actualizados y la propia experimentación del cambiante mundo, nos permiten participar de pistas renovadas al tenor de la modernidad reflexiva.

La pregunta por la relación *miedo – identidad- política*, en el marco del conflicto armado en Colombia, ha revelado una relación Estado – *miedo*, que inevitablemente remite a Hobbes y su propuesta mitigadora del mismo: El Leviatán.

La realidad política que experimenta Colombia desde mediados del siglo pasado y que aún hoy día la caracteriza, está atravesada por un conflicto armado que, de tan persistente, se ha configurado en una manera de hacer la política en el país. Este conflicto coloca a las instituciones políticas en un estado de vulnerabilidad, en el cual su soberanía está en juego permanente. La sociedad colombiana, en respuesta a la realidad de una guerra, que no respeta a la sociedad civil y que ha asumido la muerte como un acontecer cotidiano, se ha tornado una sociedad con *miedo*, con los *miedos* esenciales, antropológicos, estructurales: a la muerte, al otro, a lo desconocido, a la soledad, al desamparo.

El Estado como protector de la sociedad no sólo no existe en Colombia, sino que, ni siquiera, es imaginado. El conflicto y la violencia que le es connatural, *el miedo* que de estos de deriva y la desconfianza en el Estado, son ya estructurantes (en términos de

Bourdieu, 1991), de la subjetividades colombianas. Y estas condiciones, en las que *el cuerpo*, está en el nodo de los padecimientos, y pone en evidencia su fragilidad ante la amenaza de muerte, devienen en búsqueda de protección y cuidado. Se requiere una instancia superior, algo como un Dios en la tierra, que “nos cuide de todos los males”.

La sociedad colombiana, reclama a ese personaje, que les represente una autoridad reguladora y una “paternidad responsable”. E incluso, puestos a escoger, los colombianos suplicarían por el autoritarismo; cualquier cosa por mitigar sus *miedos*, recrudescidos, actualizados y exacerbados por las balas cruzadas y los gritos en la oscuridad.

Las preguntas por *el miedo* y sus incidencias sobre la política en la Colombia de hoy, irremediamente evocan la imagen del Leviatán; ese dios mortal, que se erige soberano y amenazante, sobre sus súbditos para amedrentarlos y protegerlos. Ese soberano puesto allí, para mitigar *los miedos*, *miedos* que permanecen por siempre, pero que se espera sean contenidos gracias al báculo de la autoridad del Leviatán.

En Hobbes (1980) *el miedo*, instalado entre la guerra y la paz, sería el propiciador de la soberanía del Estado, conduciría al acatamiento y sería la garantía para el mantenimiento del nuevo orden, el orden político. Para Hobbes (1980), *el miedo* es el fundador del orden político, es el que está detrás de la necesidad y de la solución. El que regula una naturaleza humana, nada russoniana, para este filósofo, quien reconoce en el ser humano su componente pasional, pero que no lo instala en el territorio del bien, sino que lo sabe capaz de lo uno y lo otro: celos, competencias, iras y pocas virtudes. Un humano, común y silvestre, mortal y racional, y con un profundo *miedo* a la muerte.

Estas características que Hobbes le adjudica al humano, lo colocan en unas interacciones difíciles, puesto que es proclive al conflicto; el propio *miedo* genera la guerra. Por esto es necesario un soberano que promueva el orden y la paz. “*No obstante, para que ello ocurra, se requiere intervenir en el desorden propiciado por las pasiones humanas e introducir un principio de orden social; de mando y obediencia, que apoyándose en el miedo cuasi permanente, incline a los hombres, razonablemente, hacia la invención del Leviatán* (Hobbes, 1980: 265)

Pese a que ese humano está ungido por el signo pasional *del miedo*, también lo acompaña el deseo de vivir, la urgencia por la preservación física, el temor de perderlo todo, la incertidumbre ante el porvenir, la sospecha de un otro, imaginado a veces, que es amenazante, esas pasiones terroríficas son el sustrato del orden político en la modernidad. La pregunta obligada es sobre ¿cuál es el orden político en Colombia? *Los desplazados*, hoy en día experimentan esos *miedos* antes descritos, *los miedos* en los que Hobbes monta a su soberano, un soberano simbólicamente eficaz, para velar *los miedos* detrás de la obediencia.

Para Hobbes “*Las pasiones que inclinan los hombres a la paz son el temor a la muerte, el deseo de las cosas que son necesarias para una vida confortable y la esperanza de obtenerlas por medio del trabajo.* (Hobbes, 1980: 227). Así las cosas la búsqueda de paz una reacción ante *el miedo*, de nuevo puedo conectar Colombia con la Inglaterra hobbsiana y es que en Colombia la paz es un añoranza, que de repetirla se ha disuadido, es una suerte de mantra, con el cual se espera conjurar una verdad contundente que se

experimenta cada día: *el miedo* no se elimina, se actualiza, y no hay un Estado soberano que pueda promover la paz, por lo menos no sin guerra.

Y bueno, difícil resulta estar tranquilo cuando no hay un soberano protector y más aun cuando él mismo está en vilo frente al enemigo poderoso. Esto configura desconfianzas ya no sólo dirigidas al soberano sino a cualquier otro. Dice Hobbes:

Meditate entonces el que se arma y trata de ir acompañado cuando viaja, que atranca sus puertas cuando se va dormir; que echa cerrojo a sus arcones incluso en su casa..... que opinión tiene de sus prójimos cuando cabalga armado, de sus conciudadanos cuando atranca sus puertas y de sus hijos y sirvientes cuando echa cerrojo a sus arcones, no acusa así a la humanidad con sus acciones como lo hago yo con mis palabras (Hobbes, 1980: 227)

¿Está hablando sobre Colombia? Y es que justamente la ignorancia, las preguntas no resueltas, la oscuridad del futuro, la incertidumbre, conforman el paisaje del miedo de los campesinos, los migrantes forzados y los desplazados en Colombia, y los hace estar al acecho, armarse y poner doble traba a la puerta.

El miedo, según Hobbes, sería “el fundador del orden político, la justificación racional del mando y la obediencia y la condición para el logro de la vida en sociedad; si por miedo al desorden y a la anarquía, los seres humanos crean el dios mortal, unitario y soberano, que los sustituye y está en lugar de ellos asumiendo la totalidad de su poder” (Hobbes, 1980: 225) Esta estrategia, más que eliminar el miedo, procura generar seguridad, preocupación en razón de las demandas al Estado, que debe contener la guerra como gran potencia.

En suma, para el caso Colombiano, y en relación al miedo y a la política, es posible decir que “el soberano” no tiene la eficacia de proveer la seguridad que se le ha demandado y, que por el contrario, como documenté en el capítulo II “Colombia, flujos entre el país, la región y los asentamiento, El Estado colombiano, lejos está de ser un Leviatán: poderoso y generoso, temerario y solidario, autoritario y benévolo, pero, sobre todo, regulador del miedo, aunque haga de éste su estrategia, en él se funda y con él se sostiene. El Estado colombiano, promueve el miedo, genera la inseguridad, propaga la muerte y se sostiene en el caos.

El miedo en Colombia, en el marco del conflicto, sí es estrategia de poder, pero de un poder destructor que arrincona y aniquila; los colombianos reclaman un Leviatán, con las banderas de la paz, porque no es posible asimilar, que ese Estado es, también, el otro enemigo.

Ahora bien, la supervivencia para Hobbes es la ley natural sustantiva, ello demanda un orden, que de existir, si los seres humanos actuaran guiados únicamente por sus impulsos naturales, se destruirían unos a otros; el miedo crecería sin pausa y así, la violencia defensiva frente al otro. Estos instintos violentos promovidos por el miedo me remiten origen de la cultura. En palabras de Gadamer, “La cultura es todo aquello que es más cuando lo compartimos, es lo que impide al hombre precipitarse unos sobre otros y ser peores que un animal, pues los animales no conocen, a diferencia de los hombres, la guerra, es decir la lucha entre congéneres hasta la aniquilación”. (Gadamer, 1993: 7).

Pero, específicamente, la referencia a los miedos como ley natural en Hobbes (1980) me remite a Freud (1975) quien también parte del miedo a la muerte como fundador de la cultura.

Ahora bien, - dirá- a este programa de la cultura se opone la pulsión agresiva natural de los seres humanos, la hostilidad de uno contra todos y de todos contra uno. Esta pulsión de agresión es el retoño y el principal subrogado de la pulsión de muerte que hemos descubierto junto al Eros, y que comparte con este el gobierno del universo. Y ahora, yo creo, ha dejado de resultarnos oscuro el sentido del desarrollo cultural. Tiene que enseñarnos la lucha entre Eros y Muerte, pulsión de vida y pulsión de destrucción, tal como se consume en la especie humana. Esta lucha es el contenido esencial de la vida en general, y por eso el desarrollo cultural puede caracterizarse sucintamente como la lucha por la vida de la especie humana. ¡Y esta es la gigantomaquia que nuestras niñeras pretenden apaciguar con el «arrorró del cielo»! (Freud: 1975)

El miedo pasión deviene en reacción y como se ha visto, en inscripción. Para Freud (1975) la conciencia de muerte, “el matar y comer del muerto” y la proclividad al incesto, son lo asuntos que devienen en sistemas protectores de los humanos, la cultura para este psicoanalista, es una prótesis que nos permite mitigar nuestra naturaleza efímera.

En la teoría psicoanalítica, El Leviatán hobbsiano es sustituido por el padre, un padre protector, regulador y, cómo no, mitigador *del miedo*:

Con el paso del tiempo, se observan por primera vez regularidades y leyes en los fenómenos de la naturaleza, cuyas fuerzas pierden entonces sus rasgos humanos. Pero el desvalimiento de los seres humanos permanece, y con él su añoranza del padre, y los dioses. Estos retienen su triple misión: desterrar los terrores de la naturaleza, reconciliar con la crueldad del destino, en particular como se presenta en la muerte, y resarcir por las penas y privaciones que la convivencia cultural impone al hombre. (Freud, 1975)

Para Freud (1975), *el miedo* es un agente que genera reacciones de protección que van configurando un mundo artefáctico, sistemas de creencias, simbologías y normatividades, leyes reguladoras, como la prohibición del incesto, que configuran la cultura. En el caso de los *desplazados* colombianos, he de sostener, que refundan la cultura en función *del miedo*, el mismo *miedo* originario del judío austriaco, *el miedo* a la muerte, y sobre todo nos dirá Hobbes (1980), a la muerte violenta e inesperada. La reacción de lo macondianos ha sido generar comunidad, como una *resistencia* ante *el miedo* amenazante.

La comunidad es un gueto al que sólo pueden acceder quienes la conforman, es un mecanismo claro de *resistencia* y sobrevivencia ante una exclusión cultural que trata de eliminarlos. Y aquí vuelve Bauman (2003), cuando habla de la nostalgia de la comunidad protectora, primigenia y cuando refiere que *la identidad* es una necesidad,

cada vez más reconocida, ambas cosas comunidad e *identidad* se vinculan, en el caso de los macondianos, para solucionar *el miedo* a la desprotección y la pérdida de *identidad*.

Lo que probablemente percibirán los individuo...en la visión de la comunidad es una garantía de la certidumbre y seguridad, las cualidades que más echan de menos en los empeños de su vida y a las que no pueden acceder mientras sigan actuando en solitario y dependiendo sólo de los escasos recursos de los que disponen privadamente (Bauman, 2003: 87)

Macondo, es una comunidad que garantiza, en lo posible: seguridad y configuración de un nosotros que les permite autodefinirse y luchar por el refrendamiento, en los otros, de esos atributos, construidos o imaginados, con los que van asignando contenidos, *al nosotros, a los otros y al territorio*.

Por esto, ante la lógica de estos planteamientos, el asentamiento es una estrategia de *resistencia* y así, una salida *biopolítica*, en torno al cual organizan sus vidas, controlan sus emociones, configuran su *identidad* e imaginan un padre, o un soberano o un Leviatán, entre tanto, el líder comunitario, presidente de la Acción Comunal, funge como instancia reguladora de la vida. *“La lucha por los derechos individuales, y la asignación de los mismos, tiene como resultado una intensa construcción de comunidades”* (Bauman, 2003: 92)

El miedo convoca y aglutina, y, además, ofrece motivaciones para la existencia; la necesidad de referentes simbólicos conduce al desempolvar aquellas partículas ancestrales, que nos ofrecen asidero para un nosotros, apenas en ciernes, se exacerban los rasgos distintivos, y se busca una visibilidad, en la que *el cuerpo*, favorece el propósito. *La identidad* se reconfigura con retazos, con memorias e imaginarios y así emerge una nuevo sentido orientador de las practicas.

A medida que las antiguas certidumbres son barridas, la gente busca nuevas pertenencias...la proximidad de extraños étnicos desencadena instintos étnicos en los locales, y las estrategias que siguen esos instintos están orientadas a la separación y reclusión en guetos, lo que a su vez repercute en el impulso de autoextrañamiento y de autoconfinamiento del grupo recluso a la fuerza en el gueto (Bauman, 2003: 119)

Por su parte, dice Rosaldo (1989) *“La movilidad social, desde el fondo lleva a la gente a zonas en donde florece la cultura”* (Rosaldo, 1989: 185). En Macondo, la cultura no florece exactamente, como el término lo sugiere: la floración como despliegue de la las virtudes estetizantes y contemplativas. En Mancondo, se respira un aire de gueto, pero no un gueto autoimpuesto, como vigilancia a un otro amenazante es, más bien, un gueto impuesto por los otros excluyentes y no es eso solamente, es la certeza que otorga la comunidad, el sueño de la refundación de la cultura, la posibilidad del doble nacimiento y, aún más, la posibilidad de inventarse y reconfigurarse, en razón de las necesidades, sí; pero también, en función de las idealidades y las representaciones colectivas de las étnias. Lo he dicho en el capítulo V, *Paisaje étnico*: la certeza de las raíces redescubiertas otorga un estatus en un mundo de *identidades* irresolutas y perdidas, es

más, en Macondo, los blancos, adhieren las práctica de los negros por añoranza de la comunidad, del nosotros.

Las comunidades se sostienen gracias a los lazos de unión, algo como la familia en el sentido político de Arendt (1950) y Buaman (1999) lo razona así: *Lo que une a ciertas criatura humanas, no es la solidaridad... sino el parentesco... 'el hecho de ser de la misma raza, de la misma familia forma un determinismo psicológico: en este sentido entiendo la palabra parentesco* (Bauman, 1999: 62)

Pero otra cosa pasa con las negritudes macondianas, para quien el parentesco es una construcción permanente, mediante la cual orientan sus propios *miedos*. Para los negros la solidaridad y las alianzas extra-sanguíneas, les ha garantizado vivir colectivamente. *La sexualidad, la estética, la salud y la sexualidad* convergen para favorecer las creaciones simbólicas que les permitan la memoria y el olvido.

7.4 El cuerpo un lugar se síntesis en la construcción social del miedo como referente identitario, en escenarios de conflicto (los paisajes)

La “visita” mediada por el cuerpo, que he realizado a *los desplazados, desplazado negros macondianos*, ha perfilado algunas piezas que permitirán avanzar en la configuración del “rompecabezas” que suponen las emociones en relación a las identidades y la política. La evidencia empírica recabada en el estudio enseña múltiples aristas para la integración de las preguntas, los objetivos y los supuestos previstos y deja también material suficiente para embonar, armar, complementar y, por qué no, disuadir, desde otras cuestiones.

En trazos gruesos puedo decir que *el miedo* sustantivo, afectivo y antropológico, en el caso de *los desplazados y los desplazados negros macondianos*, deviene en *miedos* mutantes, definitorios y transgresores que les garantizan la sobrevivencia en un medio excluyente y aniquilador. *El miedo*, en el grupo de interés, ha pasado de ser un padecimiento del espíritu a constituirse en: contexto político y realidad social; vida cotidiana y motivador emergente; experiencia subjetiva y solución colectiva. En esta población, pese a ser una víctima de la afección, *el miedo* se ha revestido de fuerza emancipadora y de potencial liberador y ha derivado a otras emociones que mitigan el impacto pasado y les posibilita soñar con un futuro. *La cultura corporal*, ha participado de las transformaciones *del miedo* y, a su vez, es mediación entre éstas y la reconstrucción de la realidad.

El cuerpo, como constante psicobiológica y como constructo cultural, no puede sustraerse a las pasiones y a los contenidos que el grupo les otorga, por ello es invitado de primer orden a la escena del conflicto, piénsese en la huida, en la “primera noche”, en las formas de subsistencia y en los recursos alimentarios sometidos a los nuevos contextos, en el impacto que tiene en las interacciones personales. No obstante, esto no es suficiente para enseñar su vinculación con *el miedo, la identidad y la política*, en consecuencia habrá que decir que *la cultura corporal*, no sólo registra las experiencias afectivas y las prácticas culturales, sino que, en sí misma, simboliza una opción de exploración de formas de *resistencia*, que para el caso de los macondianos se expresa, fundamentalmente, en *las estéticas, la motricidad y la producción*.

La experiencia de la migración forzada, asistida por *el miedo*, transita de *pasiones a reacciones e inscripciones* y este pasaje deja improntas sobre los usos *del cuerpo*, con lo cual acompaña a *los desplazados*, en este caso, a *los desplazados negros macondianos*, en la reconfiguración de *la identidad*. Un elemento que se ha tornado relevante de los registros en campo es la necesidad de “distinguibilidad” hasta ahora sólo posible vía *cuerpo*, de ahí que un supuesto sustantivo del estudio se ha dibujado claramente: *el cuerpo* como territorio de significación ante la pérdida del espacio geográfico del arraigo *identitario*. La desterritorialización consecuente al desplazamiento, encuentra un asidero efectivo en las *prácticas corporales* reeditadas, con los acervos conocidos y con las nuevas adquisiciones, en la ciudad y en el asentamiento. La noción de territorio resignificada en razón de las migraciones.

En el universo macondiano, por lo demás, *la identidad* se construye a partir de una suerte de manipulación de la circunstancia forzada y de la interacción con los nuevos actores, contextos e instancias reguladoras de la vida. De tal manera, que aquello que podría señalarse como estigma, esto es, el desplazamiento sancionado o bien por la tragedia que entraña o bien por los antecedentes políticos que podría connotar, se desliza hacia *una identidad*, efímera si se quiere, que les permite negociar con el entorno y granjearse referentes que no sólo los habilitan para adaptarse a la nueva condición, sino que les permite responder quiénes son y quiénes no son y soñar con quiénes pueden llegar a ser.

Los desplazados negros macondianos han revertido la violencia proveniente *del conflicto*, percibida como desalojo y pérdidas, en un dispositivo visibilizador de su cultura, he intentan aprovechar las nuevas ofertas urbanas como opciones de vínculo en la categoría de ciudadanos de derechos (escuela, salud, etc.) Por esto haber sido *desplazado* va más allá de asumirse como víctima civil *del conflicto armado* en Colombia, ha representado también la opción de participar de las conquistas ciudadanas y, más aún, ha significado la alternativa del reconocimiento como una alteridad cultural y racial, también posible.

En la lógica *identidad – biopolítica*, he hallado que la legislación participa como detonante de prácticas “a conveniencia” que otorgan legitimidad y “distinguibilidad”. Para *los negros macondianos* ha operado, de una parte, la Ley 70 de 1993 (Capítulo II), por la cual se reconoce a las comunidades negras como constitutivas de la población colombiana, ha incentivado un proceso de “desblanqueamiento” de las prácticas culturales, antes ocultas o transfiguradas y, de suyo, ha inaugurado lo afrocolombiano. Por otra parte, la Ley 387 de 1997 (Capítulo V), por la cual se adoptan medidas para la atención, protección, consolidación y estabilización socioeconómica de *los desplazados*, ha inducido a un “acomodamiento” en la categoría social de *desplazados* en tanto facilita una circulación y articulación mediada, en los nuevos contextos de vida. Ambas leyes construyen un piso jurídico que *los negros macondianos* han aprovechado para develar sus ancestros, resarcir su historia de omisiones, asirse a algunos bienes y servicios y reivindicarse como ciudadanos.

Las “Cartas de Desplazados”, otorgadas por *la institución*, han sido un símbolo eficaz de la tensión *estigma – identidad*. Con éstas logran beneficios de diferente índole y un reconocimiento por parte de *los otros* que, de un lado, les propone una consideración (conmiseración) en el contexto socio político y, de otro, les ofrece una jerarquía diferente a la de “pobres” y con ello se les admiten prácticas comúnmente condenadas,

como es el caso de la mendicidad. Si las “Cartas de Libertad” en tiempos de la trata de Cartagena, significaron la posibilidad de iniciar un proceso de manumisión y de restauración de prácticas culturales; las “Cartas de Desplazados”, simbolizan el ingreso en una lógica social que entraña adecuación de prácticas, reinención de la vida cotidiana y configuración de referentes.

Como quiera que se defina *al cuerpo*, ya como tumba del alma (Platón); como instrumento (Aristóteles), como res extensa (Descartes); como manifestación (Spinoza); como vitalidad instintiva (Nietzsche); como “mi yo” encarnado (Marcel); como lugar de poder (Foucault), o como sex-ducción (Lipovetsky), hay allí comprometida la particularidad cultural o bien en la que se concibe o bien en la que se lo cultiva. Entre uno y otra ha existido una relación originaria obstinada en señalar la inevitabilidad de estas contundencias en el ser humano: *el cuerpo* es una realidad elocuente y vivás que nos otorga un lugar en el mundo y, la cultura es la condición que nos define.

El cuerpo es lugar de síntesis de las emociones, en él confluyen y se expresan las experiencias vividas y las pasiones percibidas. *El cuerpo* es un generador de entorno y, en el caso de *los desplazados*, una vez más participa en la complicidad con las necesidades antropológicas y en su función adaptativa. Le Breton lo sintetiza así:

En el interior de una misma comunidad social, las manifestaciones corporales y afectivas de un actor son virtualmente significantes a los ojos de sus interlocutores, están en resonancia mutua y se remiten unas a otras a través de un juego de espejos infinito. Su experiencia contiene el germen de los miembros de una sociedad (...) no hay nada natural en un gesto, una percepción, una emoción o su expresión. El cuerpo es parte integrante de la simbólica social. Todas las manifestaciones que lo atraviesan se insertan como elementos significativos dentro de un conjunto más vasto (Le Breton, 1998: 117)

Y *el cuerpo*, en *los desplazados por el miedo Colombia* es, inscripción del territorio y territorio disputado; es afán estético y bastidor para lo recuerdos. *El cuerpo*, es una dialéctica, que transita, como el país, entre lo bello y ominoso: lugar de vejaciones políticas y de resarcimiento *indentitario*; Producción y reproducción: complicidad y pasión, escenario del erotismo, opción para el encuentro, sensualidad y pudor, goce y sanción. Evidencia de lo precedero y de estrategias para la sobrevivencia, pero es también en continente de los potenciales liberadores. He querido decir, que en tiempo de Apocalipsis, hay una opción: la salvación por *el cuerpo*.

Bibliografía

- Agencia Latinoamericana de Información. ALAI (2004) De desplazados, de retornados y reubicados. alai_amlatina
- Aguiar, Fernando. (1991). Intereses individuales y acción colectiva. Madrid. Pablo Iglesias.
- Aguirre, Baztán. (1997). Etnografía, Metodología Cualitativa en la Investigación Sociocultural. México D.F.: Alfaomega.
- Akermasn, Mortiz. (2005). Escenarios de pasado. Colombia: Periódico El Colombiano.
- Amnistía Internacional. (2004). Temor por la seguridad. En la World Wide Web <http://www.web.amnesty.org/library/Index/ESLAMR>.
- Andrade Sánchez, Eduardo. (2001). Introducción a la ciencia política. México: Oxford University Press.
- Arboleda, Rubiela. (1996). No matarás. Las expresiones motrices, una alternativa de construcción de cultura en la ciudad de Medellín, Tesis. Medellín: Universidad de Antioquia.
- _____ (1995). Conciencia de muerte y la cultura. En: Memorias III Encuentro de Fase Terminal y Muerte. Medellín.
- _____ (1997). Medicina, dieta y ejercicio, una alianza para el control del cuerpo. EN: IV Seminario Internacional de Medicina y Ciencias Aplicadas al deporte y a la Educación Física. Armenia.
- _____ (1999). El arquetipo de lo femenino en el discurso cuerpo - cultura. En: Conferencia Día Internacional de la salud de la Mujer. Universidad de Antioquia.
- _____, (2002). El cuerpo en Boca de los adolescentes. Armenia: Kinesis.
- Appadurai. (1996 y 2001). Modernidad desbordada. Dimensiones culturales de la globalización. Argentina y México: Fondo de Cultura Económica.
- Área Regional. (2005). Urabá. Medellín: Periódico El colombiano.
- _____. (2005). Urabá. Puro talento. Medellín: Periódico El colombiano.
- Arias O., Edgar. (1998). Pasajeros del Silencio, Juventud, Cultura y Voluntad de Saber. Medellín: Uryco.

- Aries, Philippe y Duby, Georges, (1991). Historia de la vida privada. (Tomos I-II y III). Madrid: Taurus.
- Arocha Jaime. (1996). La inclusión de los Afrocolombianos. ¿Meta inalcanzable? En: Geografía Humana de Colombia. Los Afrocolombianos. (Tomo VI). Bogotá. DC: Instituto Colombiano de Cultura Hispánica ICCH.
- _____. (1995). De sol a sol. Génesis, transformación y presencia de los negros en Colombia. Bogotá D.C.: Planeta.
- Auge, M. (1998). Hacia una Antropología de los mundos contemporáneos. Barcelona: Gedisa.
- Aulangier, Piera, (1991). Cuerpo, historia e interpretación. Barcelona: Paidós.
- Badinter, Elisabeth. (1993). XY, La Identidad Masculina. Santafé de Bogotá: Norma.
- Balbín, Jesús William. Comp. (2004). Violencias y conflictos urbanos: un reto para las políticas públicas. Medellín: Corporación de Promoción Popular IPC.
- Banguero, Sandra. (2005). Comunidades negras buscan recuperar su identidad. Ciencia al Día. En la World Wide Web .<http://aupec.univalle.edu.co/informes/ene99/identidad.html>
- Barbero, Jesús M (Agosto-Septiembre 1990). La ciudad entre medios y miedos. En: Gaceta, Bogotá, No.8. (pp. 3-4).
- _____, (2002). Oficio de cartógrafo. Chile: Fondo de Cultura Económica.
- _____, (1987). De los medios a las mediaciones. Comunicación, cultura y hegemonía. México: Gustavo Gili.
- Barthes, Roland. (1985). De nuevo el cuerpo. En: Diálogos. México. (Vol. 21, N° 3).
- Bataille, George. (1992). El erotismo. Barcelona: Tusquets.
- Baudrillard, Jean (1974). La sociedad de consumo: Sus mitos, sus estructuras. Barcelona: Plaza y Janés.
- Bauman, Zigmunt (2003) La globalización. Consecuencias humanas. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- _____. (2003). Comunidad. En busca de seguridad en un mundo hostil. Madrid: Siglo XXI.
- _____. (1999). La cultura como praxis. Barcelona: Paidós ibérica.
- Bateson, Gregory y Bateson, Mary. (1988). Los angeles temen. Hacia una epistemología de lo sagrado. Toronto, Nueva York: Bantman new age books.

- Baz, Margarita (2000). METÁFORAS DEL CUERPO. Un estudio sobre la mujer y la danza. México: PUEG.
- Beck, Ulrich y otros. (1997). Modernización Reflexiva, Política, Tradición y Estética en el Orden Social Moderno. Madrid: Alianza.
- _____ (1999) Un nuevo mundo feliz. La precariedad del trabajo en la era de la globalización. Barcelona: Paidós.
- Bedoya Marin, Diego A. y Jaramillo Martínez Julio. (1991). De la Barra a la Banda. Estudio analítico de la violencia juvenil en Medellín. Medellín: El propio bolsillo. En: BERIAIN, Josetxo, Representaciones colectivas y proyecto de modernidad. Barcelona, Gedisa.
- Berman, Marshall. (1991). Todo lo sólido se desvanece en el aire: La experiencia de la modernidad. Madrid: Siglo XXI.
- Bernad, Michel. (1980). El cuerpo. Buenos Aires: Paidós.
- Blanchard, Kendall y Cheska, Alyce. (1986). Antropología del Deporte. Barcelona: Bellaterra S.A.
- Bohannon, P. (1994). ed. Antropología. Lecturas. Madrid: McGraw-gil
- Bourdieu, Pierre y Wacquant, Loïc. (1995). Respuestas por Una Antropología reflexiva. México: Grijalbo.
- _____, (1997). Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción. Barcelona: Anagrama.
- _____. (1991). El sentido práctico. España: Tauro ediciones.
- Cajiao, Francisco. (1996). La piel del Alma, Cuerpo, educación y cultura. Santafé de Bogotá: Magisterio.
- Canclini (1999). La Globalización Imaginada. México: Paidós.
- Carta de la Transdisciplinarietà. (1994). Convento de Arrábida En la World Wide Web <http://www.filosofia.org/cod/c1994tra.htm>
- Cardona, Omar Darío. (1993). Evaluación de la amenaza, la vulnerabilidad y el riesgo En: Maskrey, Andrew. Los desastres no son naturales. Santafé de Bogotá: Tercer mundo de editores.
- Castaño, Jorge Iván. Mons. (2004). Globalización de la solidaridad. En memorias de Seminario Internacional sobre Conflictos Urbanos y Alternativas de Transformación. Medellín: Región.

- Castellas Manuel. (2001). La era de la información. El poder de la identidad. Vol.II. México: Siglo XXI.
- Castillejo, Alejandro. (2000). La poética de lo otro. Antropología de la guerra, la soledad y el exilio interno en Colombia. Bogotá D.C. Ministerio de cultura, Instituto Nacional de Antropología ICAN: Conciencias.
- Cervantes, Cecilia (2002). El grupo de discusión en el estudio de la cultura y la comunicación. Revisión de premisas y perspectivas. En: Revista Mexicana de Sociología. (Vol. 64, num.2. abril-junio, 2002, p. 71-88) México, D.F.: Instituto de Investigaciones Sociales.
- Corporación Jurídica Libertad. (1997). Diagnóstico y situación de derechos humanos en el choco-Colombia. Amnistía internacional, Cruz Roja Internacional. En la World Wide Web www.derechos.org/nizkor/colombia/doc/choco.html
- Cortés Fernando. (2005). Algunos aspectos de la controversia entre la investigación cualitativa e investigación cuantitativa. Colima, México: CES.
- Dehouve, Daniele (2001). Geopolítica Indígena. Los municipios tlapanecos. México: CIESAS.
- Delemeau, Jean. (1989). El miedo en Occidente. Madrid: Taurus.
- Denis, Daniel. (1982). El cuerpo enseñado. Barcelona: Paidós.
- De Aquino, Tomas. (1949). Suma Teológica. En: Tomo VII Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- De León Beltrán, Isaac. (2004). La identidad como forma de relación con el Estado: una breve revisión de la ley 70 de 1993. Borradores de Método. De la World Wide Web www.grupometodo.org
- Del Valle, Susana. (2000). Poder y Cultura de la Violencia.. México D.F: Colegio de México
- De Vos, George. (1982). Antropología psicológica. Barcelona: Anagrama.
- Descarte, René. (1980). Tratado del hombre. Madrid: Editorial Nacional.
- Diario Oficial No. 41.013, de 31 de agosto de 1993. Por la cual se desarrolla el artículo transitorio 55 de la Constitución Política.
- Diócesis de Quibdo, OREWA. (2000). Campaña por la defensa de los derechos de los pueblos Negros, Indígenas y Campesinos del Chocó y del Oriente Antioqueño. Corporación Jurídica Libertad. Paz y tercer mundo. En la World Wide Web www.derechos.org/nizkor/colombia/doc/campa.html

- Diócesis de Quibdo. De Apartadó. (2003). Desplazados y violencia en Colombia. De la World Wide Web www.caritaspanamá.org/incidencia/realidad_lc/desplazados_violencia.htm
- Dunning, Eric y Elias, Norbert. (1992). Deporte y ocio en el proceso de la civilización. México: Fondo de Cultura Económica.
- Duvignaud Françoise. (1983). El cuerpo del horror. México: Fondo de Cultura Económica.
- Egeland, Jan. (2005). Informe Consejo Noruego de Refugiados. Ginebra, Suiza: Organización de Naciones Unidas. Agencia EFE.
- Enciclopedia Virtual Wikipedia. (2006) Concepto “politica”. Tomado el 04 de marzo del 2006 de la World Wide Web <http://es.wikipedia.org/wiki/Pol%C3%ADtica>.
- Enríquez, Rocío. (2002). El Crisol de la Pobreza: Malestar Emocional Femenino y Redes de Apoyo Social en Mujeres Pobres Urbanas. Tesis de Doctorado no publicada. México: CIESAS Occidente.
- Estrada Álvarez, Jairo. (2003). El Plan Colombia y la actual fase de acumulación de capital. Bogotá D.C.: Facultad de derecho, ciencias políticas y sociales. Publicación Universidad Nacional de Colombia.
- Foucault Michel. (1999). Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión. Madrid: Sigüenza XXI.
- _____ (1996). Las palabras y las cosas. México: siglo XXI.
- Franco, Saúl. (1995). La Violencia, La Salud del Adolescente y el Joven. Washington: OPS.
- Friedemann, Nina S. (1998). San Basilio EN EL Universo Kilombo – África y palenque-América. En: Geografía Humana de Colombia. Los Afrocolombianos. (Tomo VI). Bogotá D. C.: Instituto Colombiano de Cultura Hispánica ICCH.
- _____. y Arocha, Jaime. (1995). De sol a sol. Génesis, transformación y presencia de los negros en Colombia. Bogotá D.C.: Planeta.
- Fried Schnitman, Dora. (1994). Nuevos paradigmas, cultura y subjetividad. Barcelona: Paidós.
- Gadamer, Hans. (1996). El estado oculto de la salud. Barcelona: Gedisa.
- Galindo Luis Jesús. (2000). Etnografía. El oficio de la mirada y el sentido. En: técnicas de investigación en sociedad, cultura y comunicación. (Pp. 347 – 383). México: Pearson.
- García Canclini, Néstor. (1990). Culturas híbridas, Estrategias para entrar y salir de la modernidad. México D.F.: Grijalbo.

- _____. (2002). La cultura audiovisual en la época del postnacionalismo. ¿Quién nos va a contar la identidad?. Caracas: Nueva Sociedad.
- _____. (1995). Consumidores y Ciudadanos, Conflictos Multiculturales de la Globalización. México D.F.: Grijalbo.
- _____. (1999). La Globalización Imaginada. México: Piados.
- García, Clara Inés. (1996). Urabá. Región, actores y conflicto 1960 – 1990. Universidad de Antioquia, Medellín: Iner Cerec.
- Geertz, C. (2000). La interpretación de las culturas. Barcelona: Gedisa.
- Gervilla, Enrique. (2001). Valores del cuerpo educando. Barcelona: Herder.
- Giménez, Gilberto. (1990). Identidad cultural y memoria colectiva. Guadalajara: ITESO.
- _____. (2000). Territorio, cultura e identidades. La región sociocultural. En: Martín Barbero, Jesús, López La Roche, Fabio y Robledo, Ángela (Edits). (Cultura y Región). Bogotá, Universidad Nacional de Colombia: Ministerios de cultura.
- Giddens, A. (1996). Las consecuencias Perversas de la Modernidad. Barcelona: Anthropos.
- Giraldo Neira, Octavio. (1993). Explorando las sexualidades humana. México: Trillas.
- Goffman, Irving. (décimo sexta edición, 1997). La presentación de la persona en la vida cotidiana. Buenos Aires: Amorrortu editores.
- Going, S.B., Densitometry. (1996). En: Human Body Composition, Alex F, Roche y otros. (1996, pp. 3-24). Champaign Human Kinetics,
- González, Antonio José. (1993). Tractatus ludorum: una antropológica del juego. Barcelona: Anthopos.
- Gregorio Rodríguez Gómez y otros. (2001). Metodología de la investigación cualitativa. Barcelona: Aljibe.
- Gutiérrez de Pineda, Virginia. (1963). La familia en Colombia, trasfondo histórico. Medellín: Universidad de Antioquia.
- Guber Rosana. (2001). La etnografía. Método, campo y reflexividad. Bogotá: Norma.
- Gutierrez S., Melchor. (1995). Valores sociales y deporte: La actividad física y el deporte como transmisores de valores sociales y personales. Madrid: Gimnos.
- Hannah, Arendt. (1997). ¿Qué es la política? Barcelona: Pidos ICE.

- _____. (2006). Biblio 3W Revista bibliografica de geografía y ciencias. (P.p 42-98).
Barcelona: Universidad de Barcelona.
- Hardt, Michael y Negri, Antonio. (2000). Imperio. Massachussets. Estados Unidos: Harvard University Press.
- Harris, M.(1978). El desarrollo de la teoría antropológica. Historia de la teoría de las culturas.
Madrid: SigloXXI
- _____. (1992). Introducción a la Antropología general. Madrid: Alianza.
- Heller, Ágnes y Fehér, Ferenc (1995). Biopolítica: La modernidad y la liberación del cuerpo.
Barcelona: Península.
- Héritier, Françoise. (1996). Masculino y Femenino, El pensamiento de la Diferencia. España:
Ariel.
- Herscovici, Alain, César Bolaño y Guillermo Mastrini. (1999). “Economía política de la
comunicación y la cultura: una presentación”. En: Globalización y monopolios en la
comunicación en América Latina. Hacia una economía política de la comunicación.
Argentina: Biblos.
- Hobbes Th. (1994). Leviatán, o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil.
México: Fondo de cultura económica.
- Huizinga, Johan. (1995). Homo ludens. Madrid: Alianza.
- Ibáñez, Jesús. (1979). Más allá de la sociología. El grupo de discusión: técnica y crítica.
Madrid: Siglo XXI.
- _____. (1994). Por una sociología de la vida cotidiana. Madrid: Siglo XXI.
- _____. (1998). Nuevos avances en investigación social. Barcelona: Proyecto ediciones.
- _____. (1985). Del algoritmo al sujeto, perspectivas de la investigación social. Madrid:
Siglo XXI.
- Informes Departamento Nacional de Planeación. DANE. Estadísticas sociales. 1993, 1997,
2003
- Investigación científica (2002). DSF.
- Jaramillo, Ana María y otras. (2004). Miedo y Desplazamiento. Experiencias y Percepciones.
Medellín: REGIÓN.
- _____. (2003). Rostros del Miedo. Medellín: Región.

- _____. (2004). Miedo y desplazamiento. Medellín: Región.
- Kaplan, Helen. (1981). El sentido del sexo. Barcelona: Grijalbo.
- Katchadourian, Herant. (1993). La sexualidad humana un estudio comparativo. México, D.F.: Fondo de la cultura económica.
- Kardiner, A. (1972). El individuo y su sociedad. México: Fondo de Cultura Económica.
- Kerenyi K. Neumann, E. Sholem, G. Y Hillman, J. (1994). Arquetipos y símbolos colectivos. Barcelona: Anthropos.
- Klapp, Orrin. (1973). La identidad problema de masas. México, D.F.: Pax.
- Knapp, Mark L. (1985). La comunicación no verbal, el cuerpo y el entorno. Barcelona: Paidós.
- Lakoff, George y Johnson, Mark. (1998). Metáforas de la vida cotidiana. Madrid: Cátedra, colección teorema.
- Lash, Scout. (1997). La reflexividad y sus dobles. Estructura, estética, comunidad. En: Beck, Ulrich y otros. (1997). Modernización Reflexiva, Política, Tradición y Estética en el Orden Social Moderno. Madrid: Alianza.
- Lazzarato, Maurizio. (2006). Del biopoder a la biopolítica. Obtenido el 15 de marzo del 2006 De la World Wide Web <http://sindominio.net/arkitzean/otrascosas/lazzarato.htm>
- Le Du, Jean. (1981). El cuerpo hablado: Psicoanálisis de la expresión corporal. Barcelona: Paidós.
- Le Breton, David. (2002). Antropología del cuerpo y de la modernidad. Buenos Aires: Nueva Visión.
- _____. (1998). Las pasiones ordinarias. Antropología de las emociones. Buenos Aires, Argentina: Nueva visión.
- Leroi-Gourhan, Andre. (1971). El gesto y la palabra. Carácas: Universidad central.
- Lipovetsky Pilles. (2000). El imperio de lo efímero, La moda y su destino en las sociedades modernas. Barcelona: Anagrama.
- Liscano, Juan. (1988). Los mitos de la sexualidad en oriente y occidente. Barcelona: Alfadil.
- Londoño, María Leydi. (1989). El Problema es la Norma. Medellín: Prensa Colombiana.

- Londoño T.B. Romero, G. (1990). Algunas reflexiones sobre agresión y violencia de la sociedad colombiana. (Derechos humanos, boletín informativo, 1990.22(11)8-14). Bogotá.
- Lorite Mena, José. (1987). El orden femenino, Origen de un simulacro cultural. Barcelona: Anthropolos.
- Mair, L. (1987). Introducción a la Antropología social. Madrid: Alianza.
- Machado, Marilyn. (2004). La dimensión cultural en los conflictos urbanos. Comunidades negras. En: memorias de Seminario Internacional sobre Conflictos Urbanos y Alternativas de Transformación. Medellín: Región.
- Malinowski, B. (1973). Crimen y costumbre en la sociedad salvaje. Madrid: Ariel.
- _____. (1975). La Cultura. En: KAHAN, J.S. El concepto de cultura: textos fundamentales. Barcelona: Anagrama.
- Margulis, Mario. (1998). Viviendo a Toda, Jóvenes, Territorios Culturales y Nuevas Sensibilidades. Universidad Central-Diuc, Santafe de Bogotá: Siglos del Hombre.
- Martín Barbero, Jesús. (1986). De los medios a las mediaciones: comunicación, cultura, hegemonía.. México: Gustavo Gili
- Mauss, Marcel. (1971). Sociología y antropología. Madrid: Tecnos.
- Maya Restrepo, Luz Adriana. (1998). Demografía histórica de la trata por Cartagena 1533 – 1810 En: Geografía Humana de Colombia. Los Afrocolombianos. (Tomo VI). Bogotá. DC.: Instituto Colombiano de Cultura Hispánica ICCH.
- _____. (1998). Brujería y reconstrucción étnica de los esclavos del Nuevo reino de Granada, siglo XVIII. En: Geografía Humana de Colombia. Los Afrocolombianos. (Tomo VI). Bogotá. DC.: Instituto Colombiano de Cultura Hispánica ICCH.
- Mazzini, Marcelo. (2002). El habitus y el espacio de los estilos de vida. De la World Wide Web <http://www.Liceus.com/cgi-bin/ac/pu/9540.asp#-ftnrf1>
- McChedney, Robert W. (2002). Economía política de los medios y las industrias de la información en el mundo globalizado. En: Vidal Beneyto, La Ventana global. Madrid: Taurus.
- Mejía, Rebeca y Sandoval, Sergio (Coords.). (1998). Tras las vetas de la investigación cualitativa. Perspectivas y acercamientos desde la práctica. México: ITESO.
- Merleau-Ponty, Maurice. (1975). Fenomenología de la percepción. Barcelona. Península.

- Miguel Martínez Migueles. (2004). El método etnográfico de investigación. En: construyendo conocimiento. (Doc. Internet. Pp. 1-14)
- _____. (2000). En: la investigación cualitativa etnográfica en la educación. (Pp. 29 – 38) México: Trillas.
- Miranda, J. (1990). Cultura y cultura corporal. En: Apuntes. (Nº. 20S (Junio 1990), p. 83-92.) Barcelona.
- Montoya, Jairo, Compilador. (2001). La escritura del cuerpo/el cuerpo en la escritura. Medellín: Universidad Nacional.
- Morín, Edgar. (1980). El método. París: Suil.
- _____. (2000). Introducción al pensamiento complejo. Barcelona: Gedisa.
- Murcia napoleón y Guillermo Jaramillo. (2002). Diseño metodológico de investigación etnográfica desde el principio de la complementariedad. Armenia: Kinesis
- Naranjo, Gloria. (2002). El derecho a la ciudad. Desde Región, Nº 37. Medellín: REGIÓN.
- Newman, Cathy. (2000). El Enigma de la Belleza. En: Revista National Geographic. (Vol.6, Nº1, enero, 2000. pp.94 – 121).
- OFDA. (1996). Evaluación de daños y análisis de necesidades. Nivel de toma de decisiones. Santafé de Bogotá.
- Parlebas, Pierre. (1988). Elementos de Sociología del Deporte. Málaga: Colección Unisport.
- _____. (1994). Etnomotricidad, Un enfoque cultural de las prácticas motrices. En: Revista Pedagogía y motricidad humana. (Nº 1, Vol. 1 (enero – julio), 1994). Medellín.
- Pecaut, Daniel. (1987). Orden y violencia: Colombia 1930 -1954. Bogotá DC.: Siglo XXI.
- Pedraza Gómez, Zandra. (1999). En Cuerpo y Alma: Visiones del Progreso y de la Felicidad. Santafé de Bogotá: Corcas.
- Pérez tapias, José Antonio. (1995). Filosofía y crítica de la cultura. Madrid: Trotta.
- Pérez Torres, Francisco. (2003). Evidencia reciente del comportamiento de la migración interna en Colombia a partir de la Encuesta Nacional de Hogares. Bogotá DC.: DANE.
- Phillips, Anne. (1996). Género y teoría Democrática. México: UNAM.
- Pinates, J. (1979). Sociedad Criminógena. Madrid: Aguilar.

- Prat, Joan y Martínez, Angel. (1996). Ensayos de Antropología cultural. Barcelona: Ariel Antropología.
- Ramírez, Ivan Darío y Arias Orozco, Edgar. (1999). Arriba También Hay Jóvenes, Caracterización de los Jóvenes de Estratos 5 y 6. Medellín: Oficina de la Juventud - Alcaldía de Medellín.
- Reed, Evelyn. (1989). Antropología y feminismo. México: Fontana.
- Reguillo C, Rossana. (1996). En la calle otra vez. Guadalajara: ITESO.
- _____. (1996). La construcción simbólica de la ciudad. Guadalajara: ITESO.
- _____. ¿Guerreros o ciudadanos? Violencia(s) Una cartografía de las interacciones urbanas. Guadalajara: ITESO.
- _____. (2001). Las derivas del miedo Instersticios y pliegues en la Ciudad contemporánea. Guadalajara: ITESO.
- _____. (2000) Los laberintos del miedo, un recorrido para fin de siglo. Guadalajara: ITESO.
- _____. (2003). De la pasión metodológica o de la (paradójica) posibilidad de la investigación. En: Tras las vetas de la investigación cualitativa. (Pp. 19 – 38) Tlaquepaque, Jalisco: ITESO.
- Revista Nómadas, Jóvenes, Cultura y Sociedad (1996). (Nº4, marzo). Santafé de Bogotá: Departamento de Investigaciones, Universidad Central.
- _____, (1997). Género: Balances y Discursos. (Nº6). Santafé de Bogotá.
- _____, Lo Nomádico: Apuestas, Fugas, Deslindes. (Nº10). Santafé de Bogotá.
- Reynaga Obregón Sonia. (2003). Perspectivas cualitativas de investigación en el ámbito educativo. En: Tras las vetas de la investigación cualitativa. (Pp.125 – 153) Tlaquepaque: ITESO.
- Ritner, Volver. (1994). Cuerpo, Salud, Deporte y Estilo de Vida como puntos de referencia del Desarrollo Social, Consideraciones sobre el proyecto de investigación Colombo-Alemán “Desarrollo del deporte como problemática cultural y socioestructural. Oportunidades, problemas y restricciones del desarrollo deportivo en América Latina, Ejemplo a partir de la ciudad de Medellín y el Departamento de Antioquia. Medellín: III Congreso Internacional de Sociología del Deporte.
- Roa Suarez, Hernando. (1989). Teorías políticas modernas. Bogotá: Publicaciones edición Príncipe.

- Rodin, Judith. (1993). *Las trampas del cuerpo*. Barcelona: Paidós.
- Rodríguez Gómez, Gregorio y otros. *Metodología de la investigación cualitativa*. Editoriales Aljibe.
- Roldán Salas, Hernando. (2004). Espacios mediadores de intervención de los conflictos. En memorias de Seminario Internacional sobre Conflictos Urbanos y Alternativas de Transformación. Medellín: Región.
- Rossi, Ino, O'HIGGINS, Edward. (1981). *Teorías de la cultura y métodos antropológicos*. Barcelona: Anagrama.
- Rousselle, Aline. (1989). *Porneia: del dominio del cuerpo a la privación sensorial*. Barcelona: Península.
- Rosaldo, Renato. (1989). *Cultura y verdad*. México: Grijalbo.
- Rubio, Claudia. (2003). Colombia alcanza nivel record de desplazamiento forzado. Bogotá DC.: Periódico El Tiempo.
- Samper, José María. (1873). *Orígenes de los Partidos Políticos en Colombia*. Bogotá. D.C. Colombia: Banco de la República. Luis Ángel Arango.
- Sánchez Martín, Ricardo. (1991). El deporte ritualizado y su importancia en la formación de la identidad. En: *Apunts* (Nº. 26 (Diciembre 1991); p. 77-82). Barcelona.
- Sennett, Richard. (1994). *De carne y piedra*. Madrid: Alianza
- Serna Sánchez, John Jairo. (2004). La región del Oriente Antioqueño y del Municipio de Río Negro como caso del conflicto de los pueblos en movimiento. (En memorias de Seminario Internacional sobre Conflictos Urbanos y Alternativas de Transformación). Medellín: Región.
- Serrano, José Fernando. (1998). "Hemo de mori cantando, porque llorando nací", ritos fúnebres como formas de Cimarronaje. En: *Geografía Humana de Colombia. Los Afrocolombianos*. (Tomo VI). Bogotá. DC.: Instituto Colombiano de Cultura Hispánica ICCH.
- Shaw, Kart. (2004). Legitimidad en la comuna. La banda como actor social y constructor de ideología. En: (memorias de Seminario Internacional sobre Conflictos Urbanos y Alternativas de Transformación). Medellín: Región.
- Schilder, Paulo. (1989). *Imagen y apariencia del cuerpo humano*. Barcelona: Paidós.
- Solé, Carlota. (1998). *Modernidad y Modernización*. Barcelona: Anthropos.

- Soto Ardila, Eliécer. (2004). Experiencias de tratamiento mediación de las conflictividades Urbanas en la Diócesis de Barrancabermeja. En: memorias de Seminario Internacional sobre Conflictos Urbanos y Alternativas de Transformación. Medellín : Región.
- Spicker, Jessica. (1998). El cuerpo femenino en cautiverio: aborto e infanticidio entre las esclavas de la Nueva. En: Geografía Humana de Colombia. Los Afrocolombianos. (Tomo VI). Bogotá. DC.: Instituto Colombiano de Cultura Hispánica ICCH.
- Spinoza, baruh. (1977). Ética. Tratado Teológico – político. México: Porrúa.
- Synnott, Anthony. (1993). The body social, Symbolism, self and society. London: Routledge.
- Theodosiádis, Francisco. (compilador). (1996). Alteridad. Santafé de Bogotá: Magisterio.
- Tirado Mejía, Álvaro. (2000). Introducción a la Historia Económica de Colombia. Bogotá. D.C.: Ancora.
- Touraine, Alain. (1992). Comunicación, política y crisis de representatividad. En: Jean- Marc Ferry et al., El nuevo espacio público. Barcelona: Gedisa.
- Triadafilopolus, Triadafilos. (1997). Culture vs citizenship? A review and critique of will Kymlicka's. Multicultural citizenship. En: Citizenship Studies. (vol. I, N° 2, 1997)
- Trigo Aza, Eugenia y Otros. (1999). Creatividad y Motricidad. Barcelona: INDE.
- Torres Pérez, Emerjo. (2004). Reflexiones sobre periodismo y comunicación en tiempos. En: memorias de Seminario Internacional sobre Conflictos Urbanos y Alternativas de Transformación. Medellín: Región.
- Tuner, Bryan. (1993). El cuerpo y la sociedad. México, D.F.: Fondo de cultura económica.
- Tylor, Meter; Flint, Colin. (2002). Geografía política. Economía – mundo. Estado, nación y localidad. Madrid: Trama Editorial.
- Uribe, María Teresa. (2001). Nación, ciudadano y soberano. Medellín: Región.
- _____. (2005). Estado y sociedad frente a las víctimas de la violencia. Universidad de Antioquia, Medellín: Instituto de Estudios Políticos.
- _____. (1995). Miedo Violencia y Muerte en Medellín. En: memorias del III Seminario de Dolor y Muerte. Universidad de Antioquia. Medellín: Cátedra Fernando Zambrano.
- _____. (2002). Desplazamiento Forzado interno. Notas para un debate. Desde Región, N° 37. Medellín: REGIÓN.

- Vanin, Alfredo. (1998). Mitopoética de la Orilla Florida. En: Geografía Humana de Colombia. Los Afrocolombianos. (Tomo IV). Bogotá. DC.: Instituto Colombiano de Cultura Hispánica ICCH.
- Vélez Rincón, Clara. (2004). Urabá, un limbo con el tema de las AUC. Medellín: Periódico El colombiano.
- Vernant, Jean Pierre. (1990). Cuerpo oscuro, cuerpo resplandeciente. En: Fragmentos para una historia del cuerpo humano. (Tomo I). Madrid: Taurus.
- Villa, William. (1996). Movimiento Social de Comunidades Negras en el Pacífico Colombiano. La construcción de una noción de territorio y región. En: Geografía Humana de Colombia. Los Afrocolombianos. (Tomo VI). Bogotá. DC.: Instituto Colombiano de Cultura Hispánica ICCH.
- Viveros, Mara y Garay, Gloria (Comp). (1999). Cuerpo, diferencias y desigualdades. Colombia: CES.
- Wallerstein Immanuel (coord.). (1996). Abrir las ciencias sociales. México: UNAM CIICH/ siglo XXI.
- Wilches Chau, Gustavo. (1993). La vulnerabilidad global. En: Maskrey, Andrew. Los desastres no son naturales. Santafé de Bogotá: Tercer mundo de editores.
- Wood Meter. (2000). La escuela por dentro. En: Temas de educación. (Pp. 1 – 29) Barcelona: Paidós.
- _____. (2000). Investigar el arte de la enseñanza. En: Temas de educación. (Pp. 15 – 29) Barcelona: Paidós.
- Zapata, Laura. (2002). Los desplazados lo perdemos todo. Menos la dignidad. Bogotá DC.: Comité de Derechos Humanos de los Desplazados (CODHES).
- Zemelman Hugo. (1990). Racionalidad y ciencias sociales. Introducción. Barcelona: Anthropos.
- Zuluaga, Jaime. (1993). Violencia y sociedad. En: Revista Colombiana de Psicología. (Nº. 2. 1993. p. 97-100). Colombia.
- Zuluaga, Francisco. (1998). Los “hombres históricos” del Patía a los héroes del tiempo encantado. En: Geografía Humana de Colombia. Los Afrocolombianos. (Tomo VI.) Bogotá. DC.: Instituto Colombiano de Cultura Hispánica ICCH.