

**CONSTRUCCIÓN DE UN COMBATIENTE  
O EL DESDIBUJAMIENTO DEL SUJETO EN LA GUERRA**

---

*The combatant's construction or the subject blurring in war*

JUAN PABLO ARANGUREN ROMERO \*  
Universidad Nacional de Colombia · Bogotá

\* arangurenjuanpablo@gmail.com

Artículo de reflexión recibido: 10 de abril del 2007 · aprobado: 2 de octubre del 2007

RESUMEN

Este artículo analiza las formas en que la guerra interviene sobre los sujetos—combatientes a través de una serie de ordenamientos discursivos y de un complejo dispositivo que, en cuanto tecnología de poder, opera en los cuerpos para desdibujar las particularidades y encubrir las singularidades de cada sujeto, que, no obstante la ejecución de estas tecnologías, podrá emerger en resistencia a los ordenamientos bélicos.

**Palabras clave:** *guerra, cuerpo, combatiente, ordenamiento, discurso.*

ABSTRACT

This paper analyses the ways in which war intervened on the subjects—combatants through a series of discursive ordainments and a complex mechanism which, as a technology of power, operate on the bodies to erase particularities and hide the singularities of each subject, which despite the execution of technology, will be able to emerge in resistance to war ordainments.

**Keywords:** *war, body, warrior, ordainments, discursive technologies.*

A través de los ordenamientos discursivos de un aparato de control y de un complejo dispositivo de disciplina y corrección, los cuerpos van tomando las formas “deseables” de las estructuras sociales. La tecnología que opera aquí inscribe sobre el cuerpo los rasgos sociales, los patrones culturales, los buenos modales, la disciplina y el rigor de los comportamientos “adecuados”, etc.; lo marcan, con dolor o sin él, lo colocan en un marco de posibilidades, lo sintonizan con ritmos específicos, lo signan y lo significan. Las inscripciones que se efectúan en el cuerpo a través de estos patrones de ordenamiento discursivo a la vez construyen cuerpos. Esta construcción de corporeidad se desarrolla en virtud de la asimilación de las relaciones simbólicas conducidas por el discurso<sup>1</sup>, por la operación de ordenamientos sociales que van marcando la superficie del cuerpo hasta “traspasar la piel”, hasta “grabar el alma”, y por los agenciamientos, objeciones y resistencias de los sujetos a dichos discursos.

Los ordenamientos sociales que se inscriben en el orden corpóreo a través de esta asimilación discursiva operan desde diversas dinámicas. Desde los trabajos de Michel Foucault se hace visible que las tecnologías políticas implicadas tanto en el aparato educativo y la fábrica como en el sistema penitenciario y de reclusión modernos confluyen en el “disciplinamiento” sistemático del cuerpo (Foucault, 1976). Aunque los referentes primordiales de estas tecnologías, según lo muestra Foucault, son los ordenamientos militares operantes desde el siglo XVIII (Foucault, 1976: 170), es evidente que cada dinámica adquiere formas singulares de accionar la disciplina y el control corporales. Los planteamientos de Foucault (1976: 172) logran entrever de qué manera el Estado “fabrica” súbditos dóciles y una fuerza de trabajo obediente a través del adiestramiento, el control y la instrucción, y bajo el modelo del ordenamiento militar

[...] la política como técnica de la paz y orden internos ha tratado de utilizar el dispositivo del ejército perfecto, de la masa disciplinada, de la tropa dócil y útil, del regimiento en el campo y en los campos, en la maniobra y en el ejercicio.

1 Compartimos la especificación de Colette Soler según la cual: “un discurso no es nada más que una máquina, un aparato de lenguaje para ordenar el goce de cada uno y la convivencia de los diversos goces individuales, puesto que el problema mayor es hacer posible la convivencia entre los cuerpos” (Soler, 2003: 63).

El siglo XVIII vio nacer, junto con las estrategias de las naciones para afrontar las dinámicas económicas y demográficas, una “minuciosa táctica militar y política por la cual los Estados también [accedían] a ejercer el control de los cuerpos y las fuerzas individuales” (Foucault, 1976: 173). Este control que opera bajo los parámetros de la táctica militar —una vez extendido a otros niveles de la sociedad, una vez que empieza a actuar en otras dinámicas, fuera de los campos de instrucción militar y lejos del propósito bélico en sí— adquiere una nueva lógica, se particulariza diluyendo su base castrense en el ámbito civil, incorporándose en la institucionalidad moderna.

Al elaborar un seguimiento de cómo las dinámicas y lógicas militares han sido incorporadas en dichas instituciones, se podrían desarrollar algunas consideraciones importantes para nutrir la discusión a propósito de las formas ordenadoras de los discursos y a propósito de los postulados foucaultianos, sin embargo, en este artículo se presenta un análisis de las formas de disciplinar implicadas en el orden militar. Al mostrar “cómo se fabrica un soldado”, *Vigilar y Castigar...* (Foucault, 1976) puede aportar elementos importantes sobre la manera en que la guerra opera como discurso ordenador del cuerpo de los combatientes.

En el capítulo dedicado a los “cuerpos dóciles”, el trabajo de Foucault introduce los cambios operados en las concepciones del soldado francés del siglo XVII frente al del siglo XVIII. La imagen del militar que prevalece durante el siglo XVII está nutrida fundamentalmente por los signos que recubren su cuerpo: el guerrero está marcado por su postura, por una altivez reconocible en su cuerpo y por unas actitudes que deben hacerse evidentes en cada acción y en cada práctica del soldado. Es lo que Foucault llama una *retórica corporal del honor*, en donde se encarnan tanto posturas corporales (cabeza erguida, estómago levantado), dimensiones y volúmenes, es decir, *corpulencias* (hombros anchos, brazos largos, dedos fuertes, muslos gruesos, piernas flacas y pies secos), como aptitudes (agilidad y fortaleza) y actitudes, talante y modos de actuar (cadencia en el paso, gesto grave, audacia y sagacidad) (Foucault, 1976: 139). En el tránsito hacia el siglo XVIII el guerrero es formado de la misma manera en que un alfarero construye sus vasijas; el barro informe va tomando las dimensiones y proporciones requeridas por quien lo moldea: “se expulsa al campesino y se le da el aire del soldado” (Foucault, 1976: 139).

La “fabricación de soldados” en la Francia del siglo XVIII apela a corregir las posturas, a forjar las dimensiones, a automatizar las aptitudes y a disciplinar los gestos. Es un combatiente que se forma en la disciplina, en la corrección y en la instrucción. A diferencia del guerrero del siglo XVII, el del XVIII es resultado de la operación de ciertas fórmulas generales de dominación corporal. El objeto de tales disposiciones es efectuar control en todos los niveles corpóreos, ejecutar dominio sobre cada una de sus partes, emprender un aparato de poder que construya mecánicamente los productos requeridos. Es una tecnología del detalle. El soldado en el siglo XVII, sin embargo, está también imbuido en esta serie de disposiciones disciplinares; los ordenamientos son igualmente requerimiento para la formación del guerrero, pues estos hacen posible que emerjan los signos particulares de distinción corporal del militar (Vigarello, 2005). De la misma manera el soldado del XVIII tampoco se distanciará de los signos que rodean al guerrero del XVII; aunque la idea de la elocuencia del cuerpo es fiel reflejo de los intereses de los retóricos de dicho siglo, ésta retórica corporal, al contrario de lo que se puede pensar —más aún sobre la base de los textos de Foucault— no desapareció como resultado de la puesta en marcha de los dispositivos de control y de los aparatos disciplinares del siglo siguiente: se mantuvo articulándose a tales mecanismos.

En ese sentido, pese a que existen diferencias entre el soldado del XVII y el soldado del XVIII y a que en uno se enfatiza en la retórica corporal mientras que en el otro se acentúan las disciplinas y los controles, en ambos sujetos se hace evidente, ya sea por esos signos, actitudes y posturas o por las largas jornadas de instrucción y disciplina a las que fueron sometidos, que se marcan diferencias entre el ciudadano “común y corriente” y el guerrero. Entre el aparato disciplinar del siglo XVIII que expulsa al campesino y le da el aire del soldado y los signos que permiten reconocer a distancia al guerrero del XVII y distinguirlo de los hombres corrientes, operan cuestiones similares. Entre uno y otro existen diferencias importantes respecto al marco histórico en el que se constituyen<sup>2</sup>,

---

2 El marco histórico y contextual entra en relación con las representaciones que se constituyen a propósito del cuerpo y del medio físico que lo atraviesa. Así, el trabajo de Georges Vigarello muestra de qué forma la limpieza se asocia necesariamente con las imágenes del cuerpo de cada época, así como con aquellas representaciones que se tienen del medio físico (Vigarello, 1991: 15).

pero tanto la retórica corporal como la disciplina se estructuran como elementos de distinción respecto a los hombres no guerreros: es aquello que no aparece en el “común del pueblo”. Se trata entonces de un proceso de transformación y diferenciación que “contribuye a elevar al hombre por encima de su existencia cotidiana y a situarlo en un nuevo modo de ser guerrero” (Ehrenreich, 2000: 26).

En el “ser guerrero” parece emerger una discontinuidad respecto al ser humano “corriente”, parece entreverse una serie de señales y signos que marcan diferencia respecto a la cotidianidad de cada ser humano. Esta se manifiesta, por ejemplo, en las corpulencias logradas por la instrucción y el entrenamiento, en las posturas interiorizadas tras la marcha y el combate continuos, en los tocados especiales que recubren e invisten sus cuerpos, en la destreza en el uso de armas y en las actitudes para enfrenar la muerte. Bajo las dinámicas en las que se desarrolla este proceso de transformación, las diferencias parecen abrir una brecha entre un “ser humano” y un guerrero: “Antes de que se le considerara un guerrero de elite, el joven escandinavo debía convertirse en oso: tenía que adoptar un comportamiento feroz y perseguir y morder a la gente” (Ehrenreich, 2000: 26).

La ruptura que opera entre un guerrero y su “humanidad” puede entenderse como un cambio necesario a fin de ser apto para el combate, hábil para la guerra y diestro para el exterminio del enemigo. Las lógicas del entrenamiento y la instrucción, los signos de distinción interiorizados a través de los adiestramientos que hacen de cada movimiento y de cada postura un hábito corporal, los recubrimientos que uniforman y las dinámicas que operan en la formación de un grupo sólido, ordenado y cohesionado, pueden entenderse como un intento por desdibujar esa “humanidad”.

#### LA COMÚN-UNIDAD

La formación del combatiente está marcada por una serie de procesos de instrucción, adiestramiento y aprendizaje, algunos con un componente ritual o un halo de sacralidad y otros con una serie de disposiciones mecánicas menos simbólicas y más operativas. En todo caso las implicaciones del hacerse guerrero se enmarcan en este orden del cambio, en esta ruptura con la cotidianidad. La necesidad de marcar la discontinuidad entre el guerrero y el “hombre de a pie” responde

a los requerimientos de la guerra, a las demandas para ser efectivo en el combate, como si aquel que debe enfrentar las exigencias de las conflagraciones armadas emergiera tan sólo a condición de disimular los miedos cotidianos, de despojarse de sus reflexiones existenciales corrientes y de encubrir sus rasgos distintivos: esas diferencias que dicen de su particularidad. Así se busca garantizar la valentía y el coraje para matar al enemigo o para arriesgarse a ser muerto por él, así parecen hacerse efectivas la obediencia y la subordinación requeridas para efectuar los movimientos y las acciones en los tiempos y lugares indicados: “se recluta al soldado, se le viste, se le arma, se le adiestra, se le hace dormir, comer, beber y marchar solamente para *combatir en el lugar indicado y en el momento oportuno*” (Clausewitz, 1972: 55)<sup>3</sup>.

Un proceso de instrucción tal busca que cada combatiente opere siempre en función de una gran maquinaria, de un fin grupal: “[Haciendo] instrucción durante interminables horas, hasta que cada hombre [comience] a sentirse como una simple pieza de una gigantesca máquina de guerra” (Ehrenreich, 2000: 27). Al diluirse en el colectivo, en la funcionalidad del colectivo armado, se espera que cada combatiente ejecute cada acción con la máxima operatividad; instando a que se inviertan todas las energías de todos los miembros en la puesta en marcha de esa compleja maquinaria, se pretende consolidar el funcionamiento exitoso del colectivo. Este depende, por lo tanto, de la conjunción de estas energías individuales. Según Clausewitz (1972: 56),

Si pensamos en la compleja organización de una gran fuerza armada, en la cantidad de detalles que entran en acción cuando se la emplea, comprendemos que el combate de tal fuerza debe también tener una organización compleja, con partes subordinadas las unas a las otras y que actúan en correlación.

El adiestramiento militar compele a sacar el más alto provecho de las fuerzas de cada combatiente: los esfuerzos se asocian en un propósito común. Las voluntades particulares se someten a las necesidades generales. Las diferencias individuales se recubren abriendo paso al grupo homogéneo. Se comulga un ideal común que cohesiona y proporciona unidad al colectivo. Se hace parte de una común-unidad.

---

3 El énfasis es mío.

## EL COLECTIVO: OFRECIMIENTO Y SOMETIMIENTO

El colectivo convoca las fuerzas de todos sus miembros en aras de hacer efectivo el funcionamiento del grupo en el marco de las confrontaciones armadas. El colectivo se mantiene a través de la confluencia de las fuerzas de cada guerrero, en la energía que ha sido puesta a producir en el marco del propósito común: “nos sentíamos parte de algo mayor y empezábamos a unir unos lazos como tendones de un cuerpo que se forjaba” (Grabe, 2000: 198). El colectivo demanda de cada uno de los combatientes una entrega total, un ofrecimiento de todas sus capacidades, incluso de aquellas que el guerrero parece no poseer pero que, tras la instrucción y el adiestramiento militar, pueden formarse o construirse, es decir, las que el entrenamiento exagera y la técnica realiza “[...] no simplemente para que hagan lo que mejor puedan, no solamente para que hagan lo que se desea, sino para que operen como se quiere, con las técnicas, según la rapidez y la eficacia que se determina” (Foucault, 1976: 141).

El colectivo es mucho más que una agrupación de entidades calculable estadísticamente, allí hay un momento de comunión sostenida en los vínculos que se establecen entre los miembros del colectivo<sup>4</sup>. Grabe (2000: 204) decía:

Éramos un todo y así como cada cual buscaba dar lo mejor para contribuir al ritmo y la agilidad de la columna, nadie dejaba a nadie. La gente se medía por destrezas pero también por su solidaridad. Siempre había la mano tendida o qué tender cuando alguien se caía o hundía en el fango.

Los miembros se someten a los ritmos del colectivo armado ofreciendo su vida a los propósitos comunitarios, como si se movieran por una poderosa energía que los convoca a la entrega total y que además potencia sus capacidades de accionar frente al enemigo. Este sometimiento se evidencia en las exigencias y disciplinas que caracterizan la instrucción militar: un cuerpo sometido en sus movimientos, avasallado en sus anda-

---

4 A propósito de los lazos de solidaridad existencial emergente en los colectivos es importante retomar los planteamientos de Albert Kasanda (2002: 114). Kasanda desarrolla un interesante análisis acerca de la concepción de cuerpo en contextos negroafricanos y del “entretejido de emoción, ritmo y profunda religiosidad” que se conjuga en la corporeidad africana.



res a la voz de mando; hombres y mujeres subordinados a las jerarquías de grupo, complejidades y contexturas dominadas por el adiestramiento.

El grupo ofrece —en cierto modo podría decirse que a cambio de la entrega a la que se somete el guerrero— la seguridad necesaria para superar los “propios” límites. Se rebasa la frontera individual para participar de la comunión de un mismo ideal; así, parece emerger una sensación de poderío y grandeza que se acerca a la idea de inmortalidad: en la guerra se entrega todo, *hasta* la muerte. Son estados casi de trance<sup>5</sup> los que posibilitan una identificación con los ideales<sup>6</sup> del colectivo armado, momentos en los que parece disolverse el sujeto<sup>7</sup> —siempre con resistencia— para dejarle un lugar (su cuerpo) a la causa bélica, una causa de grupo; buscando romper la resistencia del cuerpo, se espera hacerlo obediente, igual que un caballo, a la voluntad del divino caballero (Kasanda, 2002: 118). Opera allí un despojamiento, un abandono y desasimiento interiores convocados por una fuerza común que cohesionan y trasciende en sus cuerpos. Como si se efectuara una apertura por la cual se hace posible que la “energía de grupo” tome posesión de estos cuerpos, las dinámicas del colectivo se encarnan y se incorporan, y ese nuevo ser-guerrero comienza a habitar en cada uno de los cuerpos de los guerreros. Grabe (2000: 196) recordaba:

El aprendizaje comenzaba por no tomarme tan en serio, des-  
pedir o relegar la importancia personal, para dejar de sentirme  
pesada y torpe, y sentirme liviana y fluida en todo sentido. Así po-  
dría ir descifrando cómo Catalina iba a ser habitada... o mejor  
cómo me iba a habitar<sup>8</sup>.

---

5 El trance “revela la ambivalencia de la naturaleza humana dividida entre el deseo de vivir dentro de los límites de una condición humana determinada y la voluntad de percibir la fuerza y el ser verdadero de lo que es sin límite” (Kasanda, 2002: 117).

6 “Los ideales, en su propio enunciado y en su propia enunciación, contienen como condición de sí mismos para sostenerse como ideales esa convocatoria a la perfección omnipotente. Se enuncian incuestionables, por lo tanto, impensables. Si algo es perfecto, omnipotente y sin límite, no es necesario pensarlo: hay que adherir” (Berezin, 1998: 44).

7 Un sujeto atravesado y marcado por el lenguaje y constituido en relación con el otro.

8 Tanto “Catalina” como “Julia” serán algunos de los nombres asumidos por Grabe en los tiempos del “Eme”: “Dejaba de ser Julia para asumir el papel de la comandante Catalina” (2000: 196).

### Entre el desasimio y la encarnación

Al someterse a los requerimientos del colectivo, cada combatiente queda constituido como miembro de un cuerpo común, como parte de un grupo armado. El despojamiento y el abandono interiores operan como ofrecimiento al colectivo y transforman el cuerpo de cada combatiente en una pieza fundamental del gran aparato de acción bélica. Por esta transformación se franquean los bordes de la corporeidad alargarando los dolores, aligerando las cargas y potenciando las fuerzas. Esta renuncia parece equipararse a la entrega sin límite que se exige, en términos del dramaturgo Grotowski, del “actor santo”: “la santidad del actor consiste en ese despojamiento de sí, en este des-asimio y entrega al público” (Grotowski, 1970: 28). Allí, en el “actor santo”, reside la esencia del verdadero actor, aquel que no trabaja con su cuerpo, sino aquel que lo sacrifica. Se trata entonces de que en el sacrificio de la parte más íntima de su persona este actor pueda “descifrar todos los problemas que le plantea su cuerpo para que todo él, liberado de cualquier resistencia, sea un lenguaje elocuente” (Grotowski, 1970: 29). Esta liberación del cuerpo está posibilitada tan solo por la disciplina, por el trabajo arduo y constante: “no hay liberación indisciplinada [...] es algo que no se puede improvisar, sino que se da a luz solo con dolores de parto” (Grotowski, 1970: 91).

Podría decirse que en la formación de un combatiente se intenta proceder de manera similar que con los “actores santos” de Grotowski<sup>9</sup>; entrar a hacer parte del colectivo, de esa común-unidad que se nutre de los ofrecimientos de cada combatiente, remite a una donación de un cuerpo, a un desprendimiento corporal constituido como un sacrificio<sup>10</sup>. Se trata entonces de un guerrero formado como un actor bélico, como un actor de guerra: “[...] la formación del actor es una vía negativa, un quitar más que poner. Por esta vía se arriba al objetivo del actor que es esa transluminación en la que el cuerpo como que desaparece, arde para iluminar y hacer visibles impulsos interiores” (Maldonado, 1974: 146).

9 “El actor es un hombre que trabaja en público con su cuerpo, ofreciéndolo públicamente” (Grotowski, 1970: 27).

10 Tanto el acto sacrificial como el acto amoroso revelan la violencia, son promovidos por ella: “ambos incluyen una destrucción; el erotismo en un plano personal-metafísico y el sacrificio en un plano corporal-cruento” (Maldonado, 1974: 160).

Pero en un combatiente —y en cierto modo también en un actor— la formación no solo toma esa vía negativa del “quitar más que poner”, también opera en la vía contraria en donde una transluminación tal es recubierta por las lógicas y dinámicas de un discurso, en este caso un discurso de guerra. Esa “desnudez de la intimidad” es recubierta por el colectivo, es revestida por el uniforme. Si bien se espera que afloren los “impulsos interiores”, estos se encarnan en el personaje que el actor representa: son incorporados a ese “ser” que se constituye como interlocutor de la elocuencia actoral. Si se ha operado un ofrecimiento y desprendimiento del cuerpo, el ímpetu profundo del actor sólo fluirá a través del personaje que ha tomado posesión, allí donde se dio la apertura, donde aconteció el desasimiento interno.

Así se pueden hacer evidentes las transformaciones, las rupturas, los ofrecimientos y los abandonos que deben darse a nivel subjetivo para que emerja un guerrero, para que aparezca un “actor de guerra”. Se trata de un desasimiento encubierto por las lógicas del colectivo armado, de un despojo corporal investido por el uniforme y por las dinámicas bélicas. Si se piensa en la necesidad de sacar los “impulsos interiores”, se debe tener en cuenta que estos deben fluir en sintonía con los propósitos del colectivo. Si se efectúa un ofrecimiento a la causa común, si se convoca al desprendimiento del cuerpo en aras del grupo, es para que ese cuerpo pueda ser habitado por el colectivo, es para intentar taponar ese vacío con la sensación de pertenencia, encubrirlo con el ideal que se comparte: haciéndose al ser del guerrero.

### **La uniformidad**

Se requiere de un desdibujamiento de las diferencias para que el colectivo se torne homogéneo, para que cada miembro sea funcional a los requerimientos del gran cuerpo. La disciplina militar se forja en los ritmos y los movimientos; las marchas sintonizan los desplazamientos, ajustan las velocidades a las requeridas por la maquinaria armada, son movimientos armónicos y uniformes: “debes sentir que ocupas un espacio y cumples una función, y lograr armonizar ritmos y rutinas” (Grabe, 2000: 196). La sincronía y la uniformidad forjan un colectivo homogéneo.

## RITMO, ORDEN Y REPETICIÓN

“Mi nuevo cuerpo se iría formando,  
en busca de la armonía que me permitiera  
sentirme parte del cuerpo guerrillero”<sup>11</sup>

VERA GRABE, *Razones de vida*

Alineado en la formación de una escuadrilla, de un pelotón o de un destacamento, cada combatiente sigue con absoluta sincronía la voz de mando: son grupos de cuerpos que se mueven a diestra y siniestra con total armonía, con cierto ritmo, podría decirse. Esa voz organiza la formación, comanda los movimientos, se adueña de los cuerpos y los hace girar a su criterio. No hay lugar para el error, no hay lugar para la diferencia, los movimientos inexactos se corrigen con rigor: “al que se moviera mal en la formación, le tocaba una paliza”, dicen los jóvenes ex combatientes reiteradamente<sup>12</sup>. El ritmo se despliega en un ambiente donde el orden, la repetición<sup>13</sup> y la armonía son importantes; en tal contexto, cualquier distorsión significa ruptura de armonía, por lo tanto, del ritmo<sup>14</sup>. La repetición posibilita que los movimientos de cada músculo entren en armonía con el grupo, cedan al compás del colectivo; una cadencia comunal que impulsa a los guerreros a sincronizar sus cuerpos<sup>15</sup>.

---

11 Grabe (2000: 18).

12 Estas expresiones fueron recolectadas en el marco de una investigación en la línea “Psicoanálisis, Violencia y Guerra”, dirigida por la profesora María Clemencia Castro de la Universidad Nacional de Colombia.

13 “El príncipe holandés Mauricio de Nassau ideó la instrucción. En lugar de entrenar a las tropas una sola vez y después confiar en que emplearan sus habilidades en el campo de batalla, se pasó a entrenar a los soldados incesantemente desde el momento en que se incorporaban a las filas hasta la víspera de la batalla. Los soldados, formaban, desfilaban y manipulaban sus armas, una y otra vez, bajo la lluvia o el sol, y dedicaban a ello todo su tiempo” (Ehrenreich, 2000: 273).

14 A propósito de la ruptura del ritmo, véase los planteamientos de Albert Kasanda (2002: 111).

15 En cierto modo se trata de lo que Ehrenreich denomina “arrastre”, que significa imposición de movimientos sincronizados a un conjunto de individuos, que produce pérdida de los límites y trance extático (Ehrenreich, 2000: 278).

Los guerreros se mueven con sincronía, regulan su marcha al ritmo que impone la voz de mando, aquel que detenta la comandancia de sus cuerpos. La sincronía aumenta la intensidad de cada movimiento y cohesionan por la sintonía de los ritmos: “Los pasos que se suman de prisa a los pasos, simulan un número mayor de hombres [...] suplen con intensidad lo que les falta en número. Cuando pisan con mayor intensidad, suenan más. Ejercen sobre todos los hombres en su cercanía una fuerza de atracción” (Canetti, 1977: 26)<sup>16</sup>.

Así, el guerrero incorpora los movimientos armónicos de la formación y la marcha junto con los movimientos estratégicos requeridos para los combates. Esos tiempos de confrontación que les exigen a las tropas un orden específico para que cada guerrero se desplace según lo enseñado por la técnica.

El ritmo, la repetición y la armonía buscan el funcionamiento regulado del colectivo, pretenden así eliminar la falla, sintonizar los movimientos individuales a los ritmos de la maquinaria, hacer coincidir las fuerzas de cada guerrero en una sola fuerza. Cuando un guerrero se mueve a su propio ritmo, cuando emerge la asincronía, se resquebraja la continuidad, se rompe la linealidad: allí parece emerger un sujeto con sus ritmos, el interior de una naturaleza humana que destruye nociones establecidas de ritmos y tiempos.

### Ropajes y hábitos

Los ropajes que deben usar los combatientes también homogenizan. A través de esas vestimentas se uniformizan los cuerpos, se desdibujan las diferencias y se reitera en la identificación con el colectivo. El uniforme además oculta las corpulencias logradas con el entrenamiento y el rigor de los ritmos a los que se somete cada combatiente. Estas prendas de “uso privativo” son a un tiempo homogeneidad e identificación con el colectivo armado y diferenciación y distinción frente a un civil. De la misma forma que las máscaras, las pinturas corporales y los tocados de diversa índole de los antiguos guerreros contribuían a elevar al hombre por encima de su existencia

16 MacNeill, al igual que Canetti, plantea que en la sincronía de los movimientos de los guerreros surge una cohesión rítmica que está ligada a la danza y a las ruidosas confrontaciones de los seres humanos prehistóricos con los animales, durante las cuales golpeaban el suelo con los pies (citado en Ehrenreich, 2000: 278).

cotidiana y a manifestar ese nuevo modo de “ser guerrero”, el uniforme se constituye en un signo particular de distinción que posibilita una diferenciación y establece un vínculo identificatorio.

Al recubrir las diferencias, los ropajes del guerrero homogenizan, contribuyen a la identificación cohesionando en la uniformidad. La única forma que adquiere el colectivo que se mueve rítmica, armónica o estratégicamente, despoja lo diverso y lo singular y lo reviste con el orden que supone la regularidad, con el uniforme se recubre el cuerpo de un orden y un código particulares, a través de él se va incorporando la identificación con el colectivo que supone tanto una marca disímil frente al adversario como ese signo de diferenciación frente al civil; el cuerpo de cada guerrero se torna así estandarte del colectivo armado. Estas prendas buscan camuflar las singularidades, disimular los movimientos, enmascarar el cuerpo para que pase desapercibido; buscan fusionar las corporeidades a las tonalidades del espacio. En tiempos de combate, el uniforme posibilita que cada combatiente se desdibuje en medio del entorno por el que se mueve; al lograr que pase inadvertido a la mirada del adversario, el uniforme parece encubrir la singularidad: esos signos particulares que se supone deben encubrirse en tiempos de guerra, pues dicen de un sujeto implicado.

El uniforme es, por lo tanto, camuflaje y envoltura que oculta las diferencias; es estandarte, manifestación y revelación de los signos que distinguen a los combatientes, insignia del ser guerrero que invita a su reconocimiento, signo manifiesto de un combatiente y de su grupo, señal que lo diferencia frente a un civil. El uniforme parece conjugar de esta forma ciertos rasgos significativos respecto a la imagen del guerrero. Se trata de un distintivo que pareciera contener la identidad del combatiente:

De civil uno puede pasar inadvertido, pero hay muchas cosas que lo hacen a uno visible: que el peluqueado, que por ser espaldón, que hasta en la mirada lo pillan a uno... como si uno llevara eso dentro de uno... otra cosa es con uniforme porque... ahí sí que uno es lo que es... eso es lo que hay que mostrar porque la gente lo respeta a uno, les da culillo<sup>17</sup> verlo a uno con el uniforme, con el fusil. Me respetan<sup>18</sup>.

<sup>17</sup> *Culillo*, palabra equivalente a *miedo*.

<sup>18</sup> Entrevista realizada a un ex combatiente de un grupo armado ilegal en Colombia en marzo del 2008 (por razones de confidencialidad y seguridad se omite cualquier referencia a la identidad de la persona entrevistada).

Pero un combatiente no se forma con el simple hecho de lucir las indumentarias específicas de la guerra, el hábito por sí solo no hace al monje. Por un lado, porque no basta con usar las prendas que lo distinguen del civil: “el uniforme hay que saberlo lucir”<sup>19</sup>, hay que llevarlo con el donaire del combatiente, con el gesto del soldado, con el poderío del guerrero<sup>20</sup>. Por el otro, porque es a través del proceso identificatorio con el colectivo que el uniforme adquiere un papel significativo en la formación de cada combatiente; se trata en ambos casos de un proceso que requiere de cierta interiorización de los rasgos contenidos por las prendas<sup>21</sup>. Aunque el hábito no haga al monje, ayuda a asumir ese papel.

El uniforme se conjuga así con una retórica corporal por la que se puede hacer hablar a los ropajes, reuniendo al mismo tiempo distinción, poderío e identificación: “por el camuflado supieron que ya no era la niñita tonta de siempre... ahora era una verdadera guerrillera”<sup>22</sup>; es algo que deviene con el uso reiterado del uniforme y que resulta a su vez en la incorporación de las prendas y de las connotaciones que estas poseen. Por ejemplo, Squicciarino (1990: 107) dice:

Cuando llevamos un objeto extraño en contacto con la superficie de nuestro cuerpo, la certeza de nuestra existencia personal se prolonga a las extremidades y a la superficie de este elemento extraño, naciendo como consecuencia una serie de sensaciones, bien de extensión del propio yo, o bien de adquisición de un tipo y de una cantidad de energía nueva con un grado desconocido de vigor, de resistencia física y de seguridad.

El *hábito*, ese “traje que llevan algunas personas en virtud de algún voto hecho o por mortificación”, esa “insignia con que se distinguen las órdenes militares” y esa “forma de conducta adquirida, conscientemente o de forma inconsciente y automática, por la repetición de

19 Expresión tomada de una joven ex combatiente en el marco de la investigación.

20 En el siglo XII, por ejemplo, se exigía que las actitudes del futuro caballero reflejaran el control de sus movimientos, tanto en su manera de andar como en sus gestos, en las posturas de su cuerpo y sobre todo en la manera de lucir su clase y su condición. Al respecto, véase las consideraciones de Georges Vigarello (1990).

21 Como ha señalado Toussaint-Samat: “El vestido puede ser una usurpación de prestigio [...] un lustre prestado” (1990: 14).

22 Expresión tomada de una joven ex combatiente en el marco de la investigación.

los mismos actos”<sup>23</sup>, recubre el cuerpo del combatiente, lo signa, lo atraviesa dejando la marca de la rutina, constituyendo una señal de la identidad del ser guerrero.

## LAS ARMAS

El uso de armas atraviesa de manera importante todas las dinámicas bélicas y las lógicas guerreras. El armamento puede llegar a determinar de manera significativa el resultado de una batalla y, en esa medida, la forma en que sea empleado resulta de alta relevancia para el éxito de las confrontaciones. Un adiestramiento en el manejo se hace indispensable para que el guerrero saque el mayor provecho de su arma; una adecuada instrucción permitirá una exitosa conjunción entre el combatiente y el artefacto. Esta fusión entre un guerrero y su arma se evidencia en el hecho frecuente de nombrar al combatiente con el nombre del arma que maneja: “Se llama *hasta* (asta) al legionario romano, y *lanza* al caballero medieval; *sable* al soldado de infantería; *pica* y *bayoneta* al de caballería y *escopeta* al cazador montero” (Casariego, 1982: 18)<sup>24</sup>; hay así, una identificación del guerrero con el arma que usa<sup>25</sup>.

Las dinámicas de la guerra plantean la necesidad de enfatizar en la formación e instrucción para hacer diestros a los combatientes en el siniestro arte de poner la bala donde se pone el ojo. Esta destreza es requerimiento para ser guerrero, para eliminar al enemigo y para proteger la propia vida; al convertirse en uno de los garantes de su existencia, el arma se torna una pieza fundamental del guerrero, aferrada a su cuerpo salvaguarda su vida. Según Castro (2002: 39),

El arma es protección, garante de vida, amuleto; se conserva adherida aún en el reposo y en el idilio, “... *es tu vida... tu todo*”. Más que agregada o miembro adoptado, el arma se incorpora, se hace parte indiscutible de una integridad corpórea imaginada, dando lugar a que “... *el cuerpo se asuma con el arma*”.

23 Definiciones todas, tomadas del *Diccionario de la lengua española*, (1988: 637).

24 Se debe resaltar también el hecho de que en algunos idiomas (latín, alemán, inglés) la palabra que se usa para designar ‘arma’ es la misma que se emplea para designar ‘brazo’.

25 Casariego indica que nominaciones como *astiaro*, *lancero*, *sablero*, *bayonetero* o *fusilero* referían no tanto a quienes empleaban las armas, sino a los artesanos que las construían o las reparaban (Casariego, 1982: 19).



Aunque la instrucción y el adiestramiento en el uso del arma son necesarios para las confrontaciones bélicas, lo que se espera de cada combatiente-armado es que, en el momento de la conflagración no solo haya aprendido a accionar el fusil, sino que tenga el coraje y frialdad para apuntar y disparar contra el enemigo: “Enseñar a un hombre a disparar un fusil es bastante sencillo; el problema radica en conseguir que esté dispuesto a entrar en situaciones donde se disparan fusiles y a permanecer en ellas el tiempo suficiente para participar en el tiroteo” (Ehrenreich, 2000: 28).

Si bien el entrenamiento pone una cuota importante en ello, la incorporación del arma, es decir, la fusión que tiene lugar entre un combatiente y su fusil es lo que asegura que uno y otro sean, juntos, un único instrumento de guerra. El guerrero se convierte así en una pieza del complejo arsenal del colectivo, su cuerpo-armado se torna, todo él, un arma accionada por la voz de mando<sup>26</sup>, un objeto de guerra.

### El distanciamiento

Las armas de fuego introducen ciertas particularidades al accionar bélico y al funcionamiento de un combatiente en el colectivo armado. A diferencia de las armas blancas, el arma de fuego parece insertar un distanciamiento mayor entre aquel que dispara y su enemigo. Un alejamiento tal supone en muchos casos un contacto difuso entre los combatientes enfrentados<sup>27</sup>; al desvanecerse las cercanías se disipa el roce entre los cuerpos de los adversarios, se abre una brecha que prescinde de la fricción. El arma blanca, en cambio, parece convocar a un combate prácticamente cuerpo a cuerpo, parece instar a un trato más “personal” entre los adversarios.

Eliminar al enemigo con un arma blanca parece efectuar una ruptura entre el combatiente y su grupo, deshaciendo la común-unidad,

26 Bárbara Ehrenreich muestra de qué forma, con el uso masivo de las armas de fuego fue aconteciendo una transformación en donde “la elite guerrera europea se adaptó al nuevo tipo de armamento tratando de fundir grandes contingentes de hombres armados en una única megaarma —el ejército— que pudiera ser eficazmente manejada por un puñado de jefes” (2000: 271).

27 “La guerra basada en las armas propulsoras de proyectiles promovió los ejércitos de masas [...] convirtió las matanzas en algo impersonal, que requería escasa motivación por parte del fusilero o el arquero. El fusilero [...] no necesitaba encontrarse con el enemigo en absoluto, puesto que apenas si hacía falta que lo viera para disparar contra él” (Ehrenreich, 2000: 267).

deteriorando los lazos con el ideal compartido, instando a la emergencia de la singularidad: “si hubiese matado a alguno a cuchillazos lo habría visto sufrir demasiado... no habría podido [...] matar con un puñal o con un cuchillo es una vaina más personal”<sup>28</sup>. Como si con ello se corrompiera el arrojo y la convicción de un combatiente y emergiera la duda y los cuestionamientos de un sujeto implicado allí. Pero esta emergencia subjetiva no tiene que ver tanto con el tipo del arma que se emplea para destrozarse al enemigo, sino con el lugar en el que se ubica un combatiente para dar muerte al adversario y por lo tanto con el lugar en el que sitúa a su contendor; la duda que surge en un guerrero es un cuestionamiento subjetivo, un interrogante desde su singularidad. Si emerge como resultado de un acercamiento entre los adversarios, tal vez sea porque allí hay un encuentro de las corporeidades que denuncia y delata esa singularidad, rasgos particulares de un sujeto implicado en la guerra.

Si se repara en los guerreros de antaño, anteriores a las armas de fuego, se hace evidente la necesidad del encuentro entre contendientes, del contacto cuerpo a cuerpo en tanto que garantía de una guerra honorable, de la preservación del prestigio del guerrero<sup>29</sup>. Se detenta honorabilidad cuando se lucha frente a frente: los caballeros entran en la disputa vociferando la proclama de su noble linaje en son de desafío; se elimina al contendor mirándolo a la cara, reconociendo su valor y arrojo y conservando su categoría social<sup>30</sup>.

El arma introduce la posibilidad de cierto contacto o distanciamiento entre los contendores. Las condiciones históricas y materiales

---

28 Expresión tomada de un joven ex combatiente en el marco de la investigación.

29 Según la tradición caballeresca, los “auténticos guerreros” buscaban la intimidad del combate cuerpo a cuerpo, entre nobles, y se negaban a ponerse a cubierto como solían hacerlo los arqueros. Respecto al honor, una de las proclamas del *Bushido* de los Samuráis dice: “Cuando se pierde el honor, es un alivio morir; la muerte no es sino un retiro seguro de la infamia” (Yuzan, 1999: 70). Sin embargo, John Keegan repara en el hecho de que tras las dos guerras mundiales se hizo evidente que “no existe un sustituto del honor capaz de imponer la decencia en el campo de batalla, nunca ha existido y nunca existirá, porque en el lugar donde se mata no habrá nunca jueces o policías” (citado en Ignatieff, 1999: 115).

30 El *Bushido* de los samuráis destaca que la valentía y la honorabilidad de los guerreros deben estar motivadas por los deseos de rectitud, justicia, misericordia, veracidad, lealtad y cortesía, los cuales se sustentan en la capacidad de dominio de sí mismo, en la voluntad de autosacrificio y en el arrojo para enfrentar a los contendores cara a cara (Yuzan, 1999).

de cada conflagración y los componentes tecnológicos de cada guerra, median en el distanciamiento en términos de millas, metros o centímetros, entre el arma con el que se ataca y el objetivo a atacar. Ya sea un arma de fuego o un arma blanca, se trata en ambos casos de extensiones corporales que a manera de prótesis pueden salvaguardar al cuerpo del peligro y el compromiso que le implican el acto cometido. Pero las cercanías o las contigüidades que pueden existir entre un guerrero y su adversario están puestas más por las formas singulares de “contacto” entre uno y otro que por las distancias que introducen las armas. Esos distanciamientos y acercamientos singulares, en los que se dice de una “cuestión más personal”, y en los que parece por lo tanto estar comprometido un sujeto, se alargan o se acortan según el posicionamiento de cada guerrero: no tanto por el espacio estratégico que media entre ambos, sino por el lugar que se le proporciona al otro cuando se le ataca.

#### EL VALOR

“[...] cargando tres millones de pesos en mi espalda [...]”

(JOVEN EX COMBATIENTE)

Las armas adquieren un valor significativo en el fragor del combate, en la definición de la estrategia, en los propósitos tácticos y en la defensa de los combatientes. Cada arma se coloca en la mayor estima de cada guerrero, pues es un elemento de protección y defensa, una necesidad para el combate. El papel preponderante que tiene en cada conflagración convierte al arma en un objeto protagonista de la guerra; en el desarme del enemigo se encuentra uno de los mayores logros del combatiente, apoderarse de las armas del contendiente es una tremenda victoria para quien lo logra y una de las peores derrotas para el adversario. Para Clausewitz (1972: 15), el desarme vislumbra el aniquilamiento:

La peor posición a la que puede ser llevado un beligerante es la del desarme completo. Por lo tanto, si por medio de la acción militar obligamos a nuestro oponente a hacer nuestra voluntad,

debemos o bien desarmarlo de hecho, o bien colocarlo en tal posición que se sienta amenazado por la posibilidad de que lo logremos. De ahí se desprende que el desarmar o destruir al enemigo (cualquiera sea la expresión que elijamos), debe ser siempre el propósito de la acción militar.

*Desarmar* al enemigo equivale a su desarticulación, a su aplacamiento, al destrozo, a la derrota, a la destrucción. En medio de los sinónimos, el desarme dice de la importancia del arma, es una pieza incorporada, garantía de la supervivencia, artefacto que media en la destrucción del enemigo y también signo de poder. El arma reviste al cuerpo del guerrero con la facultad de la destrucción, lo envuelve de poderío, magnifica sus fuerzas: “El cuerpo armado es compostura imaginaria en la fascinación de la omnipotencia de las armas e instalada en la fatuidad comandante de la vida y de la muerte. Soberbia y altiva arrogancia propia del enaltecimiento yoico” (Castro, 2002: 40).

El arma redimensiona a aquel que la ha incorporado: al adoptar el arma como propia, hace suyos los kilos del fusil; transforma su corpulencia, los brazos y la espalda; potencia sus fuerzas. El peso del arma modifica los volúmenes del cuerpo, pero también constituye, con el uniforme, la imagen enaltecida de un combatiente. El arma pesa: cuatro kilos descargada, seis cargada, mil dólares, poderío, exaltación, reconocimiento (Ignatieff, 1999): «Cuando era el comandante “Meca” mandaba a llamar al gobernador, al secretario de salud, al de Obras Públicas, a toda la plana mayor de Norte de Santander. Allá iban el día que yo dijera» (Gómez, 2001: 151).

Apenas si se requiere del disparo: “El poder del arma entra por los ojos”<sup>31</sup>.

#### EL TIEMPO DE TODOS LOS EXCESOS

En el ofrecimiento que un combatiente hace de su cuerpo al colectivo, en la entrega que se efectúa allí donde todas las fuerzas de cada guerrero trabajan en función del interés común, opera una oblación sin límite. Es una renuncia tal, un desasimiento de tan alto grado, que conlleva la entrega de la propia vida, la posibilidad de la muerte. Como

---

31 Expresión tomada de un joven ex combatiente en el marco de la investigación.

forma sacrificial, esta entrega restaura la armonía de la comunidad y refuerza la unidad social (Girard, 1983: 16). Por lo tanto, la muerte de un guerrero no desarticula los lazos de la común-unidad, puede incluso renovarlos y hacerlos más fuertes, como si con su desaparición se acrecentara la fuerza de cohesión y se nutrieran las energías del colectivo.

Los antiguos nahuas que morían en la guerra vigorizaban con su desaparición las energías del sol, con su muerte le ayudaban al astro rey a ascender hacia el cenit, le aportaban la energía potencial que cada guerrero puede liberar a condición de su fallecimiento en medio del combate: “Los guerreros valientes, las águilas y los jaguares que mueren en la guerra, van al cielo, a la casa del sol” (Duverger, 1990: 370), así contribuían a alimentar las reservas de fuerzas que simbolizaba y concentraba el sol para el pueblo azteca; su omnipotencia se robustecía con el sacrificio de cada guerrero. Para los nahuas la expresión «morir en la guerra» engloba naturalmente la muerte sacrificial, que constituye el precio del combate (Duverger, 1990: 370); se entrega la vida, el guerrero se sacrifica por la causa del colectivo, su desaparición constituye un valeroso acto que nutre el ideal, que reafirma la muerte como propósito esencial de la guerra: «En la retórica del militarismo religioso, matar al enemigo era apenas un resultado secundario de la guerra si se compara con “el supremo sacrificio de la propia vida”. Morir en la guerra no [es] un malhadado accidente, sino prácticamente el objetivo de la empresa» (Ehrenreich, 2000: 36).

Pero la retórica del militarismo religioso que describe Ehrenreich en esta cita no solo corresponde a aquellas acciones bélicas con una “connotación religiosa”. De hecho, es posible entender, a partir de los planteamientos de Girard, que todas las guerras poseen un halo de sacralidad que se evidencia en el ofrecimiento sacrificial de los combatientes por la causa bélica. Esta sacralidad bélica está dotada, como toda guerra, pero también como todo lo sagrado, de un componente esencial de violencia<sup>32</sup> que convoca al ofrecimiento de la vida en aras de reforzar la unidad social (Girard, 1983: 16). En las guerras “santas” el sacrificio de la “propia vida” es un objetivo esencial reforzado por las connotaciones religiosas que adquiere el combate. Allí el ofrecimiento de la vida no

---

32 Girard (1983: 38) señala: “la violencia constituye el auténtico corazón y el alma secreta de lo sagrado”.

solo es un acto heroico recompensado por el recuerdo y la exaltación *in memoriam* del colectivo de los “vivos”, también es una renuncia estimada como valerosa por los dioses, reclamada además como el mandato divino mismo. Pero la disposición a la renuncia de la propia existencia, “estar resuelto” a entregar la vida por la “causa”, más que estar en el fondo de un determinado sistema de valores morales y religiosos, es la sustancia de todas las guerras. En medio de la confrontación armada, la propia desaparición se vislumbra en la eliminación del otro:

En cada combate se sabe que, de la misma forma en que uno va dando de baja al enemigo, puede llegar la propia muerte. No es que uno vaya como “cordero al matadero” esperando que lo maten, pero siempre uno está dispuesto a entregar su vida en cada enfrentamiento<sup>33</sup>.

Lo que opera aquí es la disposición a esa entrega sin límites que abre la guerra al exceso. El guerrero está resuelto a la entrega de su vida tanto como está dispuesto a eliminar al enemigo: su identidad como combatiente se constituye a partir de la muerte del otro, su afirmación como combatiente, es la muerte del otro (Blair, 1999: 135). Dar muerte al enemigo se legitima en el colectivo; en medio del grupo parece quedar desdibujada la responsabilidad por los muertos a través de la complicidad: “te sientes respaldado para ir a matar”<sup>34</sup>.

Aun cuando las responsabilidades se diluyan en el colectivo, aun cuando las armas parezcan funcionar como artefactos asépticos que evitan el “contacto” con el cuerpo del objetivo —del enemigo-objeto— y aun cuando no sea posible identificar, por causa del fragor general de cada combate, los autores o las armas “causantes” de cada una de las bajas en el grupo adversario, la muerte marca. Ya se trate de matanzas que por vía de las armas a distancia o por la complicidad que supone el colectivo se vuelven muertes “impersonales”, ya de víctimas que cayeron por las balas de otro guerrero o de enemigos que se creyeron dados de baja cuando realmente no se les eliminó<sup>35</sup>; en todo caso

---

33 Entrevista realizada a un miembro de las fuerzas militares de Colombia en septiembre del 2004.

34 Expresión tomada de un joven ex combatiente en el marco de la investigación.

35 El grado de excitación que supone para muchos guerreros los momentos del combate hace que a veces crean haber matado, cuando en realidad no lo hicieron; o cuando la muerte fue efectuada por las balas de otro guerrero.

se trata de la muerte que toca al cuerpo, imprimiéndole su signo de cercanía (Alizade, 1996: 37). En el cuerpo del adversario la muerte deja “el sello del exceso, del abuso, de la violación, de la agresión, de la barbarie” (Díaz, 2003: 100); en el del victimario denuncia su proximidad.

Como las señales que con el transcurrir de los años van anunciando la proximidad de la desaparición o como los síntomas de una grave enfermedad que pronostican la cercanía de la defunción, el acto de dar muerte puede notificar a un combatiente de su finitud. Es por eso que el primer adversario abatido llega a producirle tantos malestares: “un vacío en el estómago... persigue hasta en las noches... atormenta y da pesadillas... la cara del moribundo atormenta”<sup>36</sup>. La muerte del otro abofetea el rostro con la finitud, ese asco que produce no es sino un intento de expulsarla, un intento de expulsar eso que el otro me muestra que poseo. Tamayo (2001: 133) anota:

Aún los soldados más rudos no pueden dejar de experimentar, en la ocasión de abatir a su primer enemigo, las náuseas, el vómito, pues esa muerte no puede dejar de revelarles en esa ocasión en la cual el otro aún no es un simple enemigo deshumanizado, la imagen de su propia muerte. El vómito ante el enemigo abatido no es sino el intento de expulsar esa muerte que se sabe inherente, insoslayable y que imposibilitaría el valor de la temeridad necesaria para arriesgar en la guerra, uno de los bienes que el ser humano [sic] posee: la vida.

El asco y la repulsión dicen también de un límite que se va franqueando, de la emergencia del exceso y del desborde de las fronteras: la eliminación del adversario se consigue traspasando las barreras de la existencia, es decir, vislumbrando la propia desaparición. El vómito emerge, como en la resaca después del festejo, para expulsar el abuso en el consumo de la noche anterior, ese límite que se franqueó, ese exceso que incomoda.

La guerra encarna el exceso, pues remite a una entrega ilimitada al propósito del colectivo, un ofrecimiento sin límite de la existencia, un desbocamiento de todas las pasiones: «...todo está permitido...

<sup>36</sup> Expresión de Alberto Cuéllar en el seminario “De la vía guerrillera a la vida civil, avatares subjetivos”, realizado en Bogotá en la Universidad Nacional de Colombia, en el 2003.

mutilar los cadáveres como una forma de “matar por segunda vez los muertos”... o vaciar todo el cargador sobre el cuerpo de la víctima incluso en aquellos casos donde está ya muerta» (Blair, 2001: 92). Este exceso también se evidencia por los ritos de iniciación en los que parece intentarse una ruptura con los miedos singulares, pretendiendo constituir así la determinación y el arrojo propios de un combatiente: “Algunos llegaron a tener el sabor de pólvora... Aprendieron de verdad a comérsela porque los cabecillas y los guerrilleros veteranos se lo exigían a quienes sentían miedo” (Gómez, 2001: 27), o también para que se habitúen a las dinámicas mismas del combate: «en las noches los reclutas son obligados a escuchar casetes con grabaciones de “puro plomo”, para “que se vuelvan guapos”» (Gómez, 2001: 28). El rito de iniciación y, en general, todo el proceso de instrucción buscan generar ciertas fortalezas, actitudes o hábitos en un combatiente: “después de todo ese proceso nos transformaron en combatientes del mejor talante, dispuestos a soportarlo todo”<sup>37</sup>.

Como forma ilimitada y desmedida, la guerra se asemeja a la fiesta, a ese tiempo de todos los excesos, de todas las desmesuras: “es el momento de la suspensión de todas las leyes. Se pierde todo sentido de la medida en el comer, el beber, el copular, el gastar, el danzar. Se ha ahorrado antes durante largo tiempo para luego despilfarrarlo todo en los días festivos” (Caillois, 1942). Ya lo ha dicho Zuleta: “La guerra es fiesta. Fiesta de la comunidad al fin unida con el más extrañable de los vínculos del individuo al fin disuelto en ella y liberado de su soledad, de su particularidad y de sus intereses; capaz de darlo todo, hasta su vida” (Zuleta, 1991: 3).

Sin embargo, si se parte del hecho de que las dinámicas y las lógicas de la guerra se estructuran como un discurso ordenador en el que se prescribe una serie de regulaciones y preceptos normativos, se debe entender además que en el marco de este discurso algo emerge siempre como resistencia a tales ordenamientos. Aun cuando las disposiciones normativas se fijen a través de recias disciplinas, de vigilancias extremas y de entrenamientos exhaustivos, existirán siempre formas por las cuales se objetará este ordenamiento discursivo. El discurso bélico se consolida en el marco de unas relaciones siempre tensas, en

---

37 Expresión tomada de un joven ex combatiente en el marco de la investigación.



un proceso de resistencia constante. Ciertamente, en el marco de las confrontaciones armadas, allí donde el poder que se ejerce sobre un combatiente parece operar sobre su cuerpo a manera de objeto; allí donde el proceso de formación de un guerrero parece requerir un desdibujamiento de las particularidades, un encubrimiento de los rasgos singulares (Aranguren, 2006); allí, se hace necesario partir de la tensión y la complejidad de estas relaciones de poder. Es preciso entrever que los ordenamientos bélicos, si bien constituyen una trama de prohibiciones, disciplinas e instrucciones posibles de rastrear a partir de las técnicas, las estrategias y las formas generales por las que se ejercen, operan de modos particulares en cada uno de los combatientes, se desenvuelven en cada uno de sus cuerpos en formas diversas. Aun cuando estos ordenamientos propendan por un desdibujamiento de lo singular, aun cuando se aproximen al cuerpo como objeto, allí, siempre está implicado un sujeto.

#### REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Alizade, A. (1996). *Clínica con la muerte*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Aranguren, J. (2006). Las inscripciones de la guerra en el cuerpo: evidencias de un sujeto implicado. *Revista Colombiana de Psicología*, 15.
- Berezin, A. (1998). *La oscuridad en los ojos. Ensayo psicoanalítico sobre la crueldad*. Rosario: Homo Sapiens Editores.
- Blair, E. (1999). *Conflicto armado y militares en Colombia, cultos, símbolos e imaginarios*. Medellín: Editorial Universidad de Antioquia & CINEP.
- Blair, E. (2001, mayo). El espectáculo del dolor, el sufrimiento y la crueldad. *Controversia*, 178.
- Caillois, R. (1942 [1939]). *El hombre y lo sagrado*. Traducción de Juan José Domenchina. México: Fondo de Cultura Económica.
- Canetti, E. (1977 [1960]). *Masa y poder*. Traducción de Horst Vogel. Barcelona: Muchnik Editores.
- Casariago, J. E. (1982). *Tratado histórico de las armas*. Barcelona: Labor.
- Castro, M. (2002). Investiduras, destrozos y cicatrices o del cuerpo en la guerra. *Desde el Jardín de Freud*, 2.
- Clausewitz, K. (1972 [1832]). *De la guerra*. Medellín: Editorial Zeta.
- Díaz, C. (2003). El cuerpo como objeto marcado por el exceso del Otro. *Desde el Jardín de Freud*, 3, 98-105.
- Diccionario de la lengua española*. (1988). Bogotá: Planeta.

- Duverger, C. (1990 [1989]). El sentido del sacrificio. En M. Feher (comp.), *Fragmentos para una historia del cuerpo humano*, v. 3. Madrid: Taurus.
- Ehrenreich, B. (2000 [1997]). *Ritos de sangre. Orígenes e historia de las pasiones de la guerra*. Traducción de María Corneiro Fernández. Madrid: Espasa.
- Foucault, M. (1976 [1975]). *Vigilar y Castigar. El nacimiento de la prisión*. Traducción de Aurelio Garzón del Camino. México: Siglo XXI.
- Girard, R. (1983 [1972]). *La violencia y lo sagrado*. Traducción de Joaquín Jordá. Barcelona: Anagrama.
- Gómez, M. (2001). *Desterrados, las cicatrices de la guerra en Colombia*. Bogotá: Intermedio Editores.
- Grabe, V. (2000). *Razones de vida*. Bogotá: Planeta.
- Grotowski, J. (1970 [1968]). *Hacia un teatro pobre*. Traducción de Margo Glantz. México: Siglo XXI.
- Ignatieff, M. (1999 [1997]). *El honor del guerrero. Guerra étnica y conciencia moderna*. Traducción de Pepa Linares. Madrid: Taurus.
- Kasanda, A. (2002). Elocuencia y magia del cuerpo. Un enfoque negroafricano. *Memoria y sociedad*, 6(12).
- Maldonado, L. (1974). *La violencia de lo sagrado*. Salamanca: Editorial Sígueme.
- Soler, C. (2003). El cuerpo, acontecimiento de discurso. *LeTrazas*, 3.
- Squicciarino, N. (1990 [1986]). *El vestido habla: consideraciones psico-sociológicas sobre la indumentaria*. Traducción de José Luis Aja Sánchez. Madrid: Cátedra.
- Tamayo, L. (2001). Del asco como escritura de lo invisible corporal. En J. Montoya (comp.), *La escritura del cuerpo. El cuerpo de la escritura*. Medellín: Editorial Universidad de Antioquia & Universidad Nacional de Colombia, sede Medellín.
- Toussaint-Samat, M. (1990 [1990]). *Historia, técnica y moral del vestido*. Traducción de Mauro Armiño & Celina González. Madrid: Alianza.
- Vigarello, G. (1990 [1989]). El adiestramiento del cuerpo desde la edad de la caballería hasta la urbanidad cortesana. En M. Feher (comp.), *Fragmentos para una historia del cuerpo humano*. Madrid: Taurus.
- Vigarello, G. (1991 [1985]). *Lo limpio y lo sucio. La higiene del cuerpo desde la Edad Media*. Traducción de Rosendo Ferrán. Madrid: Alianza.
- Vigarello, G. (2005 [1978]). *Corregir el cuerpo. Historia de un poder pedagógico*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Yuzan, D. (1999 [1639-1730]). *El código del Samurái: el espíritu del Bushido japonés y la vía del guerrero*. Traducción de Alfonso Colodrón. Madrid: EDAF.

Zuleta, E. (1991). Sólo un pueblo escéptico sobre la fiesta de la guerra y maduro para el conflicto, es un pueblo maduro para la paz. *Magazín dominical, El Espectador*.

