

Veena Das:

Sujetos del dolor, agentes de dignidad

Colección Lecturas CES

Veena Das:
Sujetos del dolor, agentes de dignidad

FRANCISCO A. ORTEGA
EDITOR

Pontificia Universidad Javeriana
Instituto Pensar

Universidad Nacional de Colombia
Sede Medellín
Facultad de Ciencias Humanas y Económicas

Sede Bogotá
Facultad de Ciencias Humanas
Centro de Estudios Sociales-CES

Catalogación en la publicación Universidad Nacional de Colombia

Veena Das : sujetos del dolor, agentes de dignidad / ed. Francisco A. Ortega. –
Bogotá : Universidad Nacional de Colombia. Facultad de Ciencias Humanas :
Pontificia Universidad Javeriana. Instituto Pensar, 2008
568 p. – (Lecturas CES)

ISBN : 978-9581-8063-62-1

1. Veena Das, 1945- - Pensamiento filosófico 2. Antropología política 3. Violencia
política I. Ortega Martínez, Francisco Alberto, 1967 – ed.

CDD-21 303.6 / 2008

Veena Das:

Sujetos del dolor, agentes de dignidad

- © Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas, Instituto CES
- © Universidad Nacional de Colombia sede Medellín.
- © Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar
- © Veena Das
- © Francisco Ortega (Editor)
- © Varios autores

ISBN: 978-958-8063-62-1

Primera edición: Bogotá, Colombia 2008

Universidad Nacional de
Colombia
Facultad de Ciencias
Humanas
Instituto CES
Francisco Ortega Martínez
Director
Astrid Verónica Bermúdez
Coordinadora Editorial

Universidad Nacional de
Colombia
Sede Medellín
Oscar Almario García
Vicerrector de Sede

Pontificia Universidad
Javeriana
Instituto Pensar
Guillermo Hoyos
Director

Fotografías de portada:
© Unimedios
Guillermo Flórez P.
© Proyecto Cidse-Ird–
Colciencias
© Orlando Cifuentes

Corrección de estilo
e índice analítico
Paola Helena Acosta Sierra
Rodrigo Pertuz Molina

Impresión
Rubén's Impresores Editores
Diseño y diagramación
Goth's imágenes
Julián Ricardo Hernández Reyes
Leonardo Cuéllar Velásquez

Contenido

Un libro oportuno

Oscar Almario G. 9

Reconocimiento y créditos editoriales 13

Rehabitar la cotidianidad

Francisco A. Ortega 15

Parte I

Localidades en crisis 71

Tiempo, identidad y comunidad

Veena Das 73

En la región del rumor

Veena Das 95

Trauma y testimonio

Veena Das 145

Mata, que Dios perdona. Gestos de humanización en medio de la inhumanidad que circunda a Colombia

María Victoria Uribe 171

Parte II	
Violencia y subjetividad	193
La subalternidad como perspectiva	
Veena Das	195
El acto de presenciar. Violencia, conocimiento envenenado y subjetividad	
Veena Das	217
Violencia y traducción	
Veena Das	251
Lenguaje, subjetividad y experiencias de violencia	
Myriam Jimeno	261
Parte III	
Dolor y lenguaje	293
Wittgenstein y la antropología	
Veena Das	295
Lenguaje y cuerpo: transacciones en la construcción del dolor	
Veena Das	343
Comentarios al artículo “Lenguaje y cuerpo. Transacciones en la construcción del dolor”, de Veena Das	
Stanley Cavell	375
Veena Das y la recepción de Wittgenstein en la antropología	
Raúl Meléndez	381

Parte IV	
Etnografías de la cotidianidad	407
La antropología del dolor	
Veena Das	409
Sufrimientos, teodiceas, prácticas disciplinarias y apropiaciones	
Veena Das	437
Tecnologías del yo. La pobreza y la salud en un entorno urbano	
Veena Das	459
Tiempos y lenguajes en algunas formas de sufrimiento humano.	
César Ernesto Abadía Barrero	473
Parte V	
Diálogos en Bogotá, 2005	495
Los significados de seguridad en el contexto de la vida cotidiana	
Veena Das	497
La perspectiva de género en la salud y la pobreza en las ciudades	517
Los usos del sufrimiento: entre los intereses y los valores	543
Índice analítico	549

Un libro oportuno

OSCAR ALMARIO G.

Profesor Asociado, Departamento de Historia
Facultad de Ciencias Humanas y Económicas
Universidad Nacional de Colombia, Sede Medellín
Vicerrector de Sede

Al hacer uso del inmerecido privilegio de presentar en nuestro medio académico este libro sobre el pensamiento de Veena Das, quiero aprovechar la oportunidad para sugerir, por una parte, la posible trascendencia de este acontecimiento para las ciencias sociales y humanas del país y, por otra, reiterar el reconocimiento hecho por los más importantes centros académicos del mundo a la profundidad y pertinencia de sus ideas y a la estrecha relación que tienen con la acción crítica y transformadora de las condiciones reinantes en las sociedades contemporáneas.

No solo resulta oportuno y trascendente difundir entre nosotros y precisamente en este momento la obra de Veena Das, sino que también conviene hacer notar porqué éste esfuerzo institucional de la Universidad Nacional de Colombia tiene unos alcances mucho más amplios que los típicos de una novedad editorial y en consecuencia porqué debería ser aprovechado este momento para tratar de suscitar una reflexión seria sobre el estado actual de las ciencias sociales en el país. En efecto, la compleja situación actual de nuestro país, de prolongado conflicto interno y crisis institucional profunda, por lo general nos impide reconocer y asumir que ella, adicionalmente, hace evidente una tremenda paradoja en las ciencias sociales y humanas, que reta sus propósitos de contribuir desde el análisis a la búsqueda de posibilidades y salidas. La paradoja consiste en la amplia brecha existente entre dicha experiencia colectiva por un lado y la impotencia para comprenderla a cabalidad y sobre todo para

transformarla creativamente por el otro. En buena medida esta situación paradójica de las ciencias sociales en Colombia se puede comprender por su relativa marginalidad de los flujos más significativos del pensamiento y la crítica universales, así como por su más bien larga tradición de asumir pasivamente modelos teóricos metropolitanos y en consecuencia por su escasa capacidad para generar pensamiento crítico nuevo. En este contexto, hay que subrayar que en el país se ha dado una muy limitada y tardía circulación de ideas, visiones y metodologías generadas desde países periféricos o por intelectuales de origen periférico pero que trabajan en los países metropolitanos. No obstante, de lo que se trata en la actualidad es de sobreponernos a ésta paradoja, perspectiva en la que es absolutamente imprescindible recurrir a lo más logrado de nuestro pensamiento social, así como a las visiones y experiencias más relevantes de la crítica y la acción social internacionales.

Veena Das (nacida en la India en 1945), es reconocida en el mundo académico occidental y oriental como una de las figuras más representativas de la antropología contemporánea. Su activa e influyente actividad académica se desenvuelve tanto en la cátedra e investigación universitaria como en el plano de la crítica social. En efecto, ella es profesora de la Johns Hopkins University, como profesora invitada frecuenta las más prestigiosas universidades del mundo y es una voz autorizada en conferencias y foros, actividades por las que ha recibido importantes premios y distinciones a lo largo de su vida. Pero también es una influyente personalidad intelectual y política, en la medida que sus escritos, opiniones y posiciones sobre diversos temas de la actualidad mundial son valorados por distintos centros, institutos y programas especiales que se ocupan de seguir las grandes tendencias y retos del desarrollo socioeconómico y la consolidación de la democracia en diversos contextos geográficos y culturales.

El campo de interés de sus investigaciones es muy amplio, pero los distintos temas que estudia guardan entre sí una profunda relación metodológica, teórica y ético-política. En efecto, ella se ha ocupado de temas que tienen que ver con el movimiento feminista, los estudios de género,

el análisis de la violencia sectaria originada en referentes nacionalistas o religiosos, la memoria colectiva como fuente de recursos para la acción, la antropología médica para abordar cuestiones como el sufrimiento y sus condicionantes sociales, la cotidianidad y el poder, los estudios subalternos, los estudios post-coloniales y la teoría post-estructuralista.

La Universidad Nacional de Colombia está contribuyendo en forma decidida a romper los bloqueos intelectuales prevalecientes, establecer una lectura crítica de los modelos analíticos dominantes y aproximar voces y sentidos hasta ahora prácticamente incomunicados o reducidos a contactos privilegiados. La presencia de Veena Das en nuestra universidad, en el marco de las conmemoraciones de los 20 años de existencia del CES (Centro de Estudios Sociales) de la Facultad de Ciencias Humanas en la Sede Bogotá en 2005 y la publicación ahora de este libro, son estimulantes ejemplos de un camino que estamos trasegando y en el que debemos persistir como parte de la renovación del pensamiento social colombiano. Este libro, en el que por primera vez se ofrece en nuestro medio una visión panorámica de su pensamiento, lo conforman una cuidadosa selección de importantes artículos suyos, que son precedidos por un riguroso estudio introductorio a cargo del profesor Francisco Ortega, Director del CES y los cuales se complementan con otros sugerentes artículos de estudiosos que contribuyen así a la comprensión de la obra de Veena Das, a cargo de los profesores Myriam Jimeno, César Abadía, María Victoria Uribe, Raúl Meléndez y Stanley Cavell.

No sobra decir que la presente edición ha sido posible por la inteligencia y tenacidad de muchas personas e instituciones, empezando por la misma autora quien generosamente autorizó la publicación de sus artículos, así como por la autorización recibida de las entidades que inicialmente los habían publicado, el esfuerzo de los traductores, las gestiones de las facultades de Ciencias Humanas en Bogotá y Ciencias Humanas y Económicas en Medellín, la Dirección del Centro de Estudios Sociales-CES y el estímulo constante de profesores de varios departamentos y unidades académicas.

Reconocimiento y créditos editoriales

No hubiese sido posible la publicación de los textos que conforman esta obra sin la generosidad y apoyo de personas e instituciones que cedieron los derechos de los artículos que relaciono a continuación.

En primer lugar nuestro reconocimiento y agradecimiento a Veena Das, quien generosamente cedió todos los derechos y frecuentemente intercedió ante diversas editoriales y organizaciones para asegurar los derechos a precios accesibles o, incluso, sin valor alguno.

Agradezco a Angel Vu y a la Editorial de la Universidad de California por permitirme traducir al castellano y publicar en esta obra el ensayo “The Act of Witnessing, Violence, Poisonous Knowledge and Subjectivity” del libro *Violence and Subjectivity*, editado por Veena Das, Arthur Kleinman, Mamphela Ramphele, y Pamela Reynolds (1997). La Universidad de California también autorizó la traducción e impresión del ensayo “In the Región of Rumor” del último libro de Veena Das, *Life and Words. Violence and the Descent into the Ordinary* (2007).

A la Editorial de la Universidad de Oxford en India por conceder los derechos de reproducción de los artículos “Time, Self, and Community: Features of the Sikh Militant Discourse” y “The Anthropology of Pain”, ambos publicados originalmente en el libro ya clásico de Veena Das, *Critical Events. An Anthropological Perspective on Contemporary India* (1995). La Editorial de la Universidad de Oxford igualmente concedió los derechos para publicar “Subaltern as perspective”, originalmente publicado en el volumen VI de la famosa colección de los *Subaltern Studies* editada por Ranajit Guha (1989). Para este caso debo sumar mis agradecimientos a la profesora Silvia Rivera Cusicanqui, por permitirme reimprimir este ensayo, el cual había aparecido en el volumen *Debates Post Coloniales: una*

introducción a los estudios de la Subalternidad, Historias-Sephis-Aruwiyiri, La Paz, 1997. El hecho que esta excelente selección de textos se agotó sirvió de incentivo para re-editar este ensayo de Veena Das.

Agradezco igualmente a la UNESCO (Organización de las Naciones Unidas para la educación la ciencia y la cultura) por concederme el permiso para incluir en este volumen el ensayo “Sufrimientos, teodiceas, prácticas disciplinarias y apropiaciones”. Este ensayo apareció en el *International Social Science Journal* en 1997, en la versión que la UNESCO publica de la revista en español.

Al profesor Roy Richard Grinker, editor de *Anthropological Quarterly* de la George Washington University por cedernos los derechos de traducción y reproducción del ensayo “Violence and Translation”. Agradezco también al *Annual Review of Anthropology* que amablemente concedió el permiso para traducir al castellano y publicar en este volumen el ensayo “Wittgenstein and Anthropology”.

La fundación Sarai (*South Asia Resource Access on the Internet*), de Nueva Delhi, India, y el Waag Society for Old and New Media, en Ámsterdam, Holanda, cedieron los derechos de traducción e impresión del ensayo “Technologies of Self: Poverty and Health in an Urban Setting”. A ellos, que entienden la pertinencia y urgencia del diálogo Sur-Sur, les quedamos agradecidos.

A Sage Publications le agradezco el haberme otorgado el permiso para traducir y publicar el texto “Trauma and Testimony. Implications for Political Community” que apareció en *Anthropological Theory* (2003).

A la *American Academy of Arts and Science* y a la editorial de MIT le agradezco el permiso para traducir y publicar el ensayo “Language and Body: Transactions in the Construction of Pain” y los comentarios que a propósito de este texto elaboró Stanley Cavell. Ambos textos aparecieron en una edición especial sobre sufrimiento social que editó la revista *Daedalus* en 1996 y que fue luego re-editada por la Universidad de California (1997).

Finalmente, agradezco a la División de Investigación de Bogotá (DIB) de la Universidad Nacional de Colombia por el apoyo recibido a este trabajo a través del proyecto de investigación “Trauma, historia y cultura” (2005-2007).

El Editor

Rehabitar la cotidianidad

FRANCISCO A. ORTEGA¹

Lo indecible esta, indeciblemente, contenido en lo dicho
Wittgenstein²

Introducción³

En enero del 2005 un grupo de investigadores del Centro de Estudios Sociales (CES), de la Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad Nacional de Colombia acordó invitar un investigador de talla internacional para abrir la lección magistral de la Facultad e inaugurar, igualmente, el calendario de actividades académicas que se programaron con motivo de los 20 años de existencia del Centro. Los investigadores del CES insistieron en que el intelectual debía tener una trayectoria académica que fuera ejemplo de aporte crítico, creativo e innovador, interdisciplinario, comprometido y pertinente con su entorno social, valores todos con los que identificamos el compromiso de nuestro Instituto de investigación.

¹ Profesor asociado del Departamento de Historia y director del Centro de Estudios Sociales – CES de la Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad Nacional de Colombia.

² Carta a Paul Engelmann, abril 9, 1917. Reproducida en el libro de Paul Engelmann, *Letters from Ludwig Wittgenstein. With a memoir* (Oxford: Basil Blackwell, 1967).

³ Algunos apartes de este texto se leyeron en el Simposio “El sangrado corazón”, organizado por Marco Martínez y Carlos José Suárez, del grupo de investigación Conflicto Social y Violencia, del CES, para el XII Congreso de antropología en Colombia, realizado en la sede Bogotá de la Universidad Nacional de Colombia el 13 de octubre del 2007.

Muchos fueron los nombres propuestos por los investigadores, todos muy valiosos, pero al final coincidimos entusiasmados en invitar a Veena Das, socióloga de la Universidad de Delhi e investigadora fundadora del prestigioso Instituto de Investigaciones Socioeconómicas para el Desarrollo y la Democracia (*Institute of Socio-Economic Research on Development and Democracy*, Iserdd), de Delhi, India, además de profesora y actual directora del Departamento de Antropología de la Universidad Johns Hopkins de Baltimore, en Estados Unidos.

La decisión no pudo ser más afortunada pues, aun cuando Veena Das se ocupa de una experiencia histórica distante a la colombiana, el diálogo que resultó de esa visita fue tremendamente estimulante. Das presentó la Lección Inaugural de la Facultad de Ciencias Humanas y ofreció tres conversatorios, uno dirigido por el grupo de Conflicto social y violencia, del CES, y los otros dos organizados conjuntamente con la Escuela de Género de la Universidad Nacional. Los temas que trató durante su visita resonaron por su pertinencia y actualidad en los contextos colombiano y latinoamericano. Es a partir de esos encuentros que surgió la idea de hacer esta antología de algunos de sus textos más sugerentes e incluir respuestas y reflexiones alimentadas por el diálogo con Das de aquellos autores colombianos vinculados a su visita. La selección de textos que el lector tiene en sus manos responde igualmente al criterio de rigor intelectual, vocación interdisciplinar y actualidad política que estuvo presente durante su visita⁴.

⁴ Este ensayo ha tenido varios interlocutores importantes. Veena Das, a quien, además del tiempo que me dedicó durante su estadía en Bogotá en agosto de 2005, tuve la oportunidad de entrevistar y con quien continuar algunas conversaciones en Baltimore en marzo del 2006. El grupo de Conflicto Social y Violencia, del CES, principalmente su directora, Myriam Jimeno, César Abadía, Andrés Salcedo, Carlo Tognato, Marco Martínez y Carlos Suárez, quienes leyeron el texto y han contribuido al desarrollo del documento con sus discusiones. Gonzalo Sánchez y María Victoria Uribe ofrecieron de igual modo valiosos comentarios al texto. Diferentes apoyos institucionales han hecho posible la aparición de este volumen. Los profesores Germán Meléndez y Luz Teresa Gómez, antiguo y actual decanos de nuestra Facultad de Ciencias Humanas, de la sede Bogotá, de la Universidad

El trabajo de la profesora Das cubre una vasta y compleja trayectoria, tanto temática como metodológicamente, pero un factor común la atraviesa desde sus primeros trabajos sociológicos sobre casta y espacio en Gujarat, el estado de la India que limita con Pakistán, hasta sus más recientes estudios sobre salud mental y reproductiva en mujeres de poblaciones de escasos recursos en Delhi: una preocupación constante por la dignidad humana, aun en los contextos más adversos, violentos y degradados.

Fue precisamente trabajando en esa región a comienzos de la década de los setenta que se encontró entre las familias punyabi que habían migrado a la India como refugiados de diversas regiones del Punjab con las memorias y legados de la violencia traumática de la Partición, la división territorial efectuada por India y Pakistán en 1947, poco después de lograr sus independencias políticas del imperio británico. La terrible y desconcertante violencia que se desató entre musulmanes, hindis, sijs y otros grupos étnicos y religiosos desplazó a casi 14 millones de personas y causó la muerte de un millón más⁵. Una de las prácticas más atroces de ese conflicto, que Veena Das ha documentado con paciencia y pudor, es la de los raptos masivos de mujeres para ultrajarlas, violarlas y, de esa manera, deshonrar al enemigo⁶. Entre las familias punyabi con las que trabajaba

Nacional; el profesor Oscar Almario, en ese momento decano de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Nacional, sede Medellín, y actual vicerrector de la misma; y Carmelita Millán, directora ejecutiva del Instituto Pensar, de la Pontificia Universidad Javeriana. Aprovecho igualmente, para reconocer la importantísima labor de Miguel Ángel Contreras en el proceso de selección y edición de los artículos, y de Astrid Verónica Bermúdez, coordinadora editorial del CES, quien contribuyó con la preparación final del manuscrito.

⁵ Véanse Gyanendra Pandey, *Remembering Partition. Violence, nationalism and history in India* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001); Urvashi Butalia, *The other side of silence. Voices from the Partition of India* (New Delhi: Penguin India, 1998).

⁶ Para un estudio detallado sobre el efecto de la partición en la vida de las mujeres, veáanse Ritu Menon y Kamla Bhasin, *Borders and boundaries. Women in India's Partition* (New Delhi: Kali for Women, 1998); y la antología editada por Rita Menon, *No Woman's Land. Women from Pakistan, India and Bangladesh write on the Partition of India* (New Delhi: Women Unlimited, 2004)..

encontró, aun en aquellos casos que aparentaban un completo olvido o superación del evento, la memoria viva que operaba y estructuraba, silenciosamente, las relaciones fundamentales de parentesco.

Una década después, en 1984, vivió de cerca la violencia que se desató contra los sijs en Delhi con ocasión del asesinato de la Primera Ministra de la India, Indira Gandhi. En su trabajo de asistencia y apoyo a los sobrevivientes encontró un ritmo diferente de la violencia: si en el primer caso, 25 años después de los acontecimientos de 1947, estos permanecían aun presentes, aunque silenciosos, y puntuaban una temporalidad constante y lenta que regulaba las relaciones sociales a través de las rencillas, las traiciones acumuladas y el conocimiento envenenado, los disturbios de 1984 ofrecían una violencia repentina y vertiginosa, dirigida de manera sistemática contra aquellos vecinos identificados como sijs, organizada con la complicidad del Estado, pero perpetrada principalmente por grupos ilegales que administraban la violencia y el dolor de las víctimas para su propio beneficio.

Estos dos contextos concretos de violencia han alimentado una obra que trasciende la escena local de la India y se propone como una reflexión fundamental sobre los efectos corrosivos de la violencia y la necesidad de adelantar y permitir la reparación para restablecer espacios de coexistencia social. En el primer caso, Das explora los límites de la solidaridad y el lazo social, el papel de la feminidad y la masculinidad en la generación de mitos y arquetipos sociales que autorizan la violencia colectiva, la centralidad de los imaginarios colectivos en la generación de violencias contra grupos minoritarios y el papel del Estado como un actor más, con frecuencia cómplice de aquellos agresores locales y transnacionales y a la vez ansioso por aparecer neutro y justo; en el segundo, insiste en la no-pasividad de la víctima, en el valor de la resistencia –entendida esta no siempre como un acto deliberado de oposición a las grandes lógicas opresivas, sino como la dignidad de señalar la pérdida y el coraje de reclamar el lugar de devastación–, el poder de la voz y el testimonio, el papel histórico de las mujeres –poco reconocido– al liderar muchos procesos de duelo a través de la re-construcción de sus propios hogares, y el día a día como el “sitio” donde se repara el lazo social.

A modo de introducción a un “pensamiento fuerte” y enriquecedor hago a continuación una lectura muy personal y aterrizada sobre la escena colombiana de tres nodos conceptuales que articulan los trabajos de Veena Das y constituyen importantes contribuciones a la reflexión en torno al sufrimiento social⁷. Esos tres nodos conceptuales son: 1) el acontecimiento como la unidad fundamental para aproximarnos al sufrimiento social; 2) el testimonio y el conocimiento envenenado, y 3) el imperativo ético y las prácticas académicas. En las páginas que siguen a este ensayo el lector podrá igualmente construir su propio espacio de apropiación y reflexión a partir de la amplia selección de ensayos de Veena Das que hemos incluido en esta antología. Las respuestas críticas de reconocidos investigadores colombianos –los profesores César Abadía, Myriam Jimeno, Raúl Meléndez y María Victoria Uribe– le indicaran los modos en que ya han sido apropiadas y le sugerirán nuevos horizontes de trabajo.

Leer a Veena Das no es fácil, y traducirla, mucho menos⁸. Mucho hemos compartido sus lectores sobre el carácter escurridizo de su escritura, producto a la vez de una inteligencia aguda y una prosa apasionada. Por eso las páginas siguientes no intentan de ninguna manera reproducir “objetivamente” el pensamiento de Veena Das ni tienen una intención sistemática; al contrario, mi intento es hacerle una relectura teórica propia, que incluso vaya más allá de su trabajo para poner en diálogo su reflexión con el contexto colombiano.

⁷ Es necesario señalar que esta no es la primera vez que el trabajo de Veena Das se reseña en el contexto colombiano. En ausencia de traducciones al castellano (más allá de uno que otro ensayo colgado en la Internet), su recepción en el contexto local ha ocurrido principalmente a través de investigadores nacionales que han participado o seguido los debates de la academia norteamericana o, incluso, han sido alumnos suyos. Ingrid Bolívar y Alberto Flórez, reseñan la pertinencia de la obra de Das para la reflexión colombiana en “La investigación sobre la violencia: Categorías, preguntas y tipo de conocimiento”, *Revista de Estudios Sociales*, No. 17 (febrero 2004).

⁸ Aprovecho para reconocer la labor paciente y dedicada de Magdalena Holguín, Carlos Morales y Juny Montoya Vargas, traductores de los ensayos.

La cotidianidad impregnada de acontecimiento

el acontecimiento ... es como la gota de realidad, ... el dato último de lo real

Gilles Deleuze, Cours Vincennes-St. Denis,

“Criba e infinito” 17/03/1987

La propuesta de Veena Das continúa y contrasta de manera simultánea y decidida con la tradición estructuralista que investiga el fenómeno de la violencia social. Esos trabajos identificaron de manera significativa las causas y orígenes en las estructuras económicas e institucionales, locales y globales, de la violencia, las características más notorias de sus agentes, y los modos en que esas estructuras operan a lo largo de la historia. Pero la historia de las violencias en el presente reclama simultáneamente una mirada –que llamaré en este caso etnográfica– que le ponga atención a lo que de manera indiferenciada se percibió como las “víctimas”, a los modos en que estos padecen, perciben, persisten y resisten esas violencias, recuerdan sus pérdidas y les hacen duelo, pero también la absorben, la sobrellevan y la articulan a su cotidianidad, la usan para su beneficio, la evaden o simplemente coexisten con ella. Una mirada que explore lo que significa para los actores los tres procesos que Daniel Pécaut identifica como ingredientes de la violencia contemporánea en Colombia: la desterritorialización, la desubjetivación y la destemporalización⁹.

Las investigaciones de Veena Das revelan la importancia y el reconocimiento de las lógicas sistémicas responsables por el desorden y la violencia social (por ejemplo, la complicidad entre transnacionales y la burocracia corrupta; los nacionalismos agresivos; las lógicas patriarcales; la militancia étnica, etc.), pero igualmente insisten en que la agencia humana está situada en un campo de relaciones de poder e inscrita en contextos estructurantes, pero no sobredeterminados. Ciertamente, la

⁹ Daniel Pécaut, “Configuraciones del espacio, el tiempo y la subjetividad en un contexto de terror. El caso colombiano”, en *Revista Colombiana de Antropología*, Vol. 35 (1999), pp. 9-10.

capacidad y el rango de respuestas a situaciones concretas de violencia, agresión y opresión están necesariamente *inscritas* en las estructuras socioeconómicas y sus relaciones sociales. Sin embargo, aun en aquellos casos en que la acción social está casi determinada en su totalidad por asimetrías agobiantes, el tono y tenor de la respuesta, su modalidad, el sentido mismo de la acción social y el conjunto de futuras respuestas, todo eso, en suma, que podemos llamar la *instancia irreducible de la agencia humana*, se hace inteligible en acción a través de las abiertas y altamente inestables lógicas semióticas propias de cada contexto¹⁰.

Desde ese punto de vista, la pregunta por el efecto, sentido y percepción, colectiva e individual, de las violencias cobra relevancia, intelectual y políticamente, una vez que permite entender los modos en que estas violencias configuran la subjetividad y a la vez son configuradas –y susceptibles de ser transformadas– por las acciones particulares y de las comunidades. Se hace necesario, por tanto, examinar el fenómeno de la violencia desde la perspectiva, el lenguaje y las prácticas de los sufrientes, los modos en que estos padecen la violencia, negocian y obtienen reductos de dignidad (a veces de manera poco evidente), resisten y reconstruyen sus relaciones cotidianas, y sobrellevan la huella de la violencia de un modo que no siempre aparece perceptible para quien proviene de fuera, sea este científico social, funcionario, político o militante nacionalista.

Una apuesta por la agencia parece poner de inmediato sobre el tapete, de manera insidiosa, la cuestión de la estructura. Una teoría de la estructuración, tal y como la proponen Anthony Giddens y Jeffrey Alexander, constituye una plataforma fundamental para superar, o por lo menos interrogar a fondo, las dicotomías tradicionales de las ciencias sociales: estructura y agencia, objetividad y subjetividad, macro y micro. Giddens y sus seguidores no abordan el actor individual ni la totalidad

¹⁰ Véanse William H. Sewell, “The concept(s) of culture”, en *Beyond the cultural turn. New directions in the study of society and culture*, ed. Victoria Bonnell y Lynn Hunt (Berkeley: University of California Press, 1999), p. 48; Hans Joas, *The creativity of action* (Chicago: Chicago University Press, 1996).

social, sino “las prácticas sociales organizadas a lo largo del espacio y el tiempo”¹¹. Mirada desde esa perspectiva la relación estructura-agencia solo acontece, por obvio y banal que parezca, en la cotidianidad, entendida esta como la unidad espacio-temporal donde nuestras relaciones sociales logran concreción y, por tanto, se llenan de experiencia y sentido social¹². Para Das, como para Michel de Certeau, otro pensador del que me he ocupado en el pasado y con quien encuentro sugerentes líneas de continuidad¹³, la cotidianidad constituye la unidad que resuelve en la práctica (es decir, en su realización) la compleja relación entre agencia y estructura, subjetividad y objetividad, enunciados y géneros discursivos. Ambos, claro están, toman su inspiración del filósofo vienesés Ludwig Wittgenstein, quien nos conmina a sustraer las palabras de sus usos abstractos, teóricos o “metafísicos” para examinarlas en sus

¹¹ Véase Anthony Giddens, *The constitution of society. Outline of a theory of structuration*, trad. del ed. (Cambridge: Polity Press, 1984), p. 2. Véase también Jeffrey Alexander, “O novo movimento teórico”, *Revista Brasileira de Ciências Sociais* Vol. 2, No. 4 (1987).

¹² Algunos teóricos señalan que el proceso de globalización ha originado un ‘borramiento’ de las singularidades propias de la localidad a favor de una homogeneidad imaginada que favorece la circulación de grandes capitales trasnacionales y la consolidación de una geocultura y su concomitante geopolítica del conocimiento. Como consecuencia, Arturo Escobar ha señalado: “Al restarle énfasis a la construcción cultural del lugar al servicio del proceso abstracto y aparentemente universal de la formación del capital y del Estado, casi toda la teoría social convencional ha hecho invisibles formas subalternas de pensar y modalidades locales y regionales de configurar el mundo”. “El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar. ¿Globalización o postdesarrollo?”, en *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, ed. Edgardo Lander (Caracas: Unesco-Ediciones Faces/UCV, 2000), p. 113. Desde esa perspectiva, la propuesta de Veena Das puede considerarse una forma de resistencia teórica.

¹³ Véase Francisco A. Ortega Martínez, “Aventuras de una heterología fantasmal”, en *La irrupción de lo impensado. Cátedra Michel de Certeau 2003*, ed. Francisco A. Ortega Martínez, *Cuadernos Pensar en Público* (Bogotá: Editorial de la Pontificia Universidad Javeriana, 2004). El texto precede y presenta, a la manera de este, una selección de textos básicos de Michel de Certeau.

usos cotidianos, es decir, en los juegos de lenguajes que constituyen sus hogares originales¹⁴.

Para ambos, esa atención a la cotidianidad debe estar acompañada de un reconocimiento de las relaciones asimétricas de poder que estructuran el campo de plausibilidad y acción social. Aún más, un acercamiento a la cotidianidad que no parta de la eficacia social de esta asimetría, necesariamente legitima su historia y naturaliza los privilegios de los poderosos. Das comparte con buena parte del colectivo de los Estudios Subalternos la búsqueda de ese punto de equilibrio, para quienes la rebelión constituye un momento excepcional dentro de una estructura de dominio que demuestra la comprensión que tiene el sujeto subalterno de su propia exclusión histórica.

La extraordinaria dificultad para lograr ese equilibrio quizá esté mejor ilustrada en el llamado de atención que Veena Das hace a los historiadores subalternistas para que asuman con mayor coherencia la pluralidad de los momentos de rebelión. Para Ranajit Guha, uno de los principales teóricos de la escuela subalterna, el subalterno –en tanto agente de su propia historia– solo es aprehensible en los momentos de rebelión, es decir, como negación dialéctica del sistema, negación de aquello que lo niega en tanto subalterno. Una vez que el subalterno, por definición, no es cooptado por la hegemonía, en efecto mantiene una relación de exterioridad con esta, las formas y contenidos de su conciencia permanecen inevitablemente escurridizos¹⁵. Para Das esta definición puede ser estratégicamente útil, pero es insuficiente y esencializante. En realidad,

¹⁴ Ludwig Wittgenstein, *Philosophical investigations*, trad. G. E. M. Anscombe (New York, NY: Macmillan, 1953), § 116. Para un desarrollo técnico de este punto, véase el ensayo de Raúl Meléndez “Veena Das y la recepción de Wittgenstein en la antropología”, incluido en este volumen. Además, Michel de Certeau discute el papel de Wittgenstein en la teoría social en Michel de Certeau, *La invención de lo cotidiano*. Trad. Alejandro Pescador, ed. Luce Giard, Vol. 1: Artes de hacer, Cap. 1 “Un lugar común: el lenguaje ordinario”, (Ciudad de México D. F.: Universidad Iberoamericana, 1996), pp. 5-18.

¹⁵ Para un desarrollo más sostenido sobre la conciencia subalterna, véase Ranajit Guha, *Elementary aspects of peasant insurgency in colonial India*, Cap. “Negation” (Delhi: Oxford University Press, 1983), pp. 18-76.

no se trata de definir o encontrar el subalterno o la subalternidad; se trata más bien de entender, aplicando una *perspectiva* subalterna, el repertorio de acciones posibles disponibles para los actores sociales, en particular para aquellos que se hallan en condiciones de subordinación social¹⁶. Y jamás olvidar que si bien las víctimas “están definidas por el contexto... también generan nuevos contextos”¹⁷. Por tanto, no pueden estar definidos exclusivamente por una relación dialéctica de negación.

Esa cotidianidad, como unidad fundamental de análisis social, encuentra su expresión concreta en las comunidades a las que pertenecen los individuos en cuestión. La comunidad no es una realidad simple y dada a priori, primera, inferior y anterior al Estado y otros modos de organización más compleja; no es tampoco el lugar de las identidades fijas, primordiales o trascendentes. Para seguir la fórmula wittgenstiana cercana a Das, es en la comunidad donde se llevan a cabo y encuentran el sustento aquellos juegos de lenguaje que constituyen una forma de vida, donde se define el repertorio de plausibles enunciados y acciones, donde se encuentran los recursos socioculturales con que las personas se enfrentan a la adversidad. Es allí igualmente donde se auto-constituye a través de una gramática social que regula las relaciones entre sus miembros, les asigna pertenencia y les brinda seguridad a través de acuerdos vividos; y es allí mismo donde, al desconocer el reconocimiento mínimo a ciertos miembros de la comunidad, la misma comunidad permite, autoriza o genera dinámicas de destrucción y sufrimiento social. Aun en aquellos casos en que la lógica de la agresión

¹⁶ Veena Das, “La subalternidad como perspectiva”. en *Debates post-coloniales. Una introducción a los estudios de la subalternidad*, ed. Silvia P. Rivera Cusicanqui y Rossana Barragán (La Paz, Bolivia, y Rotterdam, Holanda: Historias, Aruwiri, Sephis, 1997), pp. 289. La cita se toma de la traducción incluida en esta antología, sin embargo, la página se refiere a la fuente original.

¹⁷ Veena Das, “The act of witnessing. Violence, poisonous knowledge and subjectivity”, en *Violence and subjectivity*, trad. “Acto de presenciar” -incluido en este volumen-, ed. Veena Das *et al.* (Berkeley: University of California Press, 2001), p. 210. A partir de este momento, las referencias irán en el texto principal, seguidas por las siglas AW y el número de página del texto en su idioma original.

viene de afuera (otras comunidades, el Estado, organismos trasnacionales), los eventos penetran los recesos más profundos de la comunidad, se anclan en lo cotidiano, y allí adquieren una dinámica propia “... de tal manera ... que se convierte en una parte indiferenciable de lo social”¹⁸.

A partir de ese anclaje en la comunidad cotidiana tal vez sea posible avanzar en una definición de sufrimiento social. Un buen punto de partida lo constituye la definición que Arthur Kleinman, junto con Veena Das y Margaret Lock, ofrecen como “el ensamblaje de problemas humanos que tienen sus orígenes y consecuencias en las heridas devastadoras que las fuerzas sociales infligen a la experiencia humana”¹⁹. De ese modo, el sufrimiento social se refiere a diversas dimensiones de la experiencia humana, incluida la salud, la moral, la religión, la legalidad y el bienestar, y “resulta de lo que los poderes políticos, económicos e institucionales le hacen a la gente y, recíprocamente, de cómo estas formas de poder influyen en las respuestas a los problemas sociales” (Ibid.). De este modo, la descripción de una experiencia de sufrimiento –pensemos en las masacres, los secuestros prolongados, la tortura y la desaparición– necesariamente constituye una apropiación del sufrimiento para usos políticos, usos determinados por discusiones locales y globales. El historiador y antropólogo William Reddy escribe que “el sufrimiento está siempre situado antes de que sepamos de él; incluso nuestro propio sufrimiento ya está interpretado antes de que lo podamos expresar”²⁰. Aunque esa definición resulta amplia, los autores señalan las múltiples dinámicas de la violencia que moldean

¹⁸ Veena Das, “Trauma and testimony. Implications for political community”, en *Anthropological Theory*, trad. “Trauma y testimonio” -incluido en este volumen-. Vol.3, No. 3 (2003), p. 303. A partir de este momento, las referencias irán en el texto principal, seguidas por las siglas TT y el número de página del texto en su idioma original.

¹⁹ Arthur Kleinman, Veena Das y Margaret Lock, eds., *Social suffering* (Berkeley, CA: University of California Press, 1997), p. ix.

²⁰ Trad. del autor de “*suffering is already socially situated before we hear of it; even our own suffering is already interpreted before we can express it*”. William M. Reddy, *The navigation of feeling. A framework for the history of emotions* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2001), p. 52.

la cotidianidad, y cuestionan la idea generalizada de que la violencia es un evento extraordinario o patológico, que mantiene una relación de exterioridad con la normalidad; igualmente, ese planteamiento matiza o desvanece la rigidez de límites entre las dinámicas propias de la violencia y los esfuerzos de convivencia, el ajuste, el duelo y la rememoración.

La violencia social trabaja sobre el tejido comunal, lo descompone y—en particular en aquellas ocasiones en que miembros de una misma localidad asaltan a sus convecinos— le sustrae herramientas a la comunidad para que sus miembros habiten juntos en el mundo. Lo que surge en la degradación de la violencia extrema es un entorno cuya estructura resulta similar a la paranoia: el rumor, entendido este como la otra cara del silencio de la víctima, se anticipa a los hechos y produce libretos en que las comunidades se hallan amenazadas por otros cuya subjetividad ha sido evacuada de antemano; el miedo al Otro se transforma en el otro aterrador (LW 134)²¹. El escepticismo se impone como una modalidad de ser: “si la manera de **estar**

²¹ Siguiendo la tradición lacaniana, he usado las notaciones *Otro* (*Autre, A*) y *otro* (*autre, a*) para identificar una tensión y una diferencia ya clásicas en psicoanálisis. Sigmund Freud introduce esta diferenciación cuando usa los conceptos *der Andere* (otra persona) y *das Andere* (lo otro, la alteridad); véase Jean Laplanche, *New foundations for psychoanalysis*, trad. David Macey (London: Blackwell, 1989), pp. 130-133. Lacan, sin embargo, parece derivar la distinción de las lecturas sobre Hegel que hace Alexandre Kojève (ofrecidas de 1933 a 1939 en París), haciendo de ésta uno de los ejes de su teoría. La distinción parece adquirir un carácter sistemático a partir del Seminario II, cuando compara el Otro radical, como un eje de la relación subjetiva, con el otro que no es otro en verdad, “*since it is essentially coupled with the ego, in a relation which is always reflexive, interchangeable*”. *The Seminar. Book II. The ego in Freud’s theory and in the technique of psychoanalysis, 1954-1955*, trad. Sylvana Tomaselli, ed. Jacques-Alain Miller, (New York: Norton, 1988), p. 321. De manera sucinta es posible definir al otro como aquel que no es realmente el Otro, sino una proyección del yo, a la vez contraparte e imagen especular, lo cual quiere decir que pertenece al registro del imaginario. Este es el otro producido durante la operación interpretativa; además, el Otro es, para Lacan, el lugar de la alteridad radical que no puede ser asimilado por la identificación. Como dirá en el Seminario del año siguiente, tanto como un sujeto, el Otro es un lugar, el lugar donde se constituye el lenguaje, la escena del inconsciente, lo cual quiere decir que pertenece al registro de lo simbólico. *The Seminar. Book III. The psychoses, 1955-56*, trad. Russell Grigg, ed. Jacques-Alain Miller, (London: Routledge, 1993), p. 274.

con otros fue brutalmente herida, entonces el pasado entra en el presente ... como conocimiento envenenado” (AW, 221).

Este tipo de eventos rápidamente son reconocidos como traumáticos. Sin embargo, es necesario aclarar que el concepto de trauma cultural o social ha surgido relativamente de manera reciente para designar la dimensión colectiva de vivencias particularmente amenazantes, intensas y desconcertantes. Aunque parecería fácil reconocer eventos traumáticos –por dar un ejemplo, los campos de concentración nazi (Auschwitz, Dachau, Treblinka, nombres que designan el lugar de donde no se regresa)– la historia y las ciencias sociales carecen de conceptos claros, sistemáticos y unificados sobre la naturaleza y los criterios mínimos que identifican una experiencia traumática social. Por eso, aunque el tipo de destrucción que se llevó a cabo en los campos de concentración, la indeleble marca que quedó en las víctimas, el legado que aun perturba a sus protagonistas y a los descendientes de estos, y la centralidad que lugares como Auschwitz ocupan en el imaginario contemporáneo, constituyen índices importantes de su dimensión traumática, la ausencia de una noción clara de trauma social da pie a una gran confusión y al uso indiscriminado del término para designar multitud de convulsiones sociales²².

Es la comunidad y los individuos quienes registran el impacto de la vivencia de las violencias sociales. En 1976, el sociólogo Kai Erikson propuso el concepto de *trauma social* para definir el “*ethos* –o cultura grupal– que es diferente a la suma de las heridas ... personales que lo constituyen, y es más que estas”²³. Más recientemente, Jeffrey Alexander propone la noción de trauma social –un modelo que combina un programa fuerte de investigación en sociología cultural con la preocupación por los efectos institucionales y de poder– y lo aplica a colectividades durante

²² Para una recopilación de textos y debates sobre el concepto y su utilidad en las ciencias sociales, véase en Francisco A. Ortega Martínez, ed., *Trauma, cultura, historia. Reflexiones interdisciplinarias para el nuevo milenio* -Manuscrito por publicar- (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia-CES).

²³ Kai Erikson, “Notes on trauma and community”, en *Trauma: explorations in memory*, Cathy Caruth, (Baltimore: The Johns Hopkins University, 1995), pp.183-199.

un período que trasciende la coyuntura. Para Alexander estos eventos solo pueden ser entendidos dentro de matrices sociales constituidas por narrativas sociales y códigos simbólicos, los cuales a su vez son susceptibles de cambio substancial de acuerdo con las circunstancias sociales²⁴. Yo, por mi parte, he insistido en otras partes en que el concepto puede ser útil para concebir los modos en que el sufrimiento social trastorna las redes simbólicas (en especial aquellas asociadas con la ley, el colectivo y la espiritualidad) e imaginarias (autoridad, nación, religión) que le dan sustento a la vida social²⁵.

Para describir las comunidades que se ven abrumadas por experiencias traumáticas o de violencia desoladora, Das toma la noción de *acontecimiento* (*critical event*), desarrollada por el historiador François Furet, para designar aquellos eventos que “instituyen una nueva modalidad de acción histórica que no estaba inscrita en el inventario de esa situación”²⁶. El concepto de

²⁴ Véase Jeffrey C. Alexander, “On the social construction of moral universals. The ‘Holocaust’ from war crime to trauma drama”, en *European Journal of Social Theory*, Vol. 5, No. 1 (2002).

²⁵ Véase Francisco A. Ortega Martínez, “Crisis social y trauma. Perspectivas desde la historiografía cultural colonial”, en *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, Vol. 30 (2003); Francisco A. Ortega Martínez, “Ética e historia. Una imposible memoria de lo que olvida”, *Desde el Jardín de Freud*, No. 4 (2004). Este trastorno, entonces, se hace visible en el entorpecimiento del funcionamiento de las estructuras sociales e institucionales. Varios estudios revelan que individuos de comunidades traumatizadas exhiben la preponderancia de algunas de las siguientes conductas y actitudes: confusión, perplejidad, desorientación; acoso de memorias –a veces visuales– que llevan a una intensa revivificación de los eventos; estado general de apatía, cinismo ante el futuro, escepticismo ante las autoridades; sentimientos de furia, culpa, rechazo o vergüenza. Sin duda, el estudio clásico al respecto es el de Kai Erikson, *Everything in its path. Destruction of community in the Buffalo Creek Flood* (New York: Simon and Schuster, 1976).

²⁶ Veena Das, *Critical events. An anthropological perspective on contemporary India* (Delhi: Oxford University Press, 1995), pp. 5-6. Como es evidente del título, Das usa evento crítico, pero también en diferentes momentos, usa eventos extremos y eventos traumáticos. He preferido traducirlo por acontecimiento, pues la noción la remite Das al historiador francés François Furet, quien propone acontecimiento

acontecimiento es bastante complejo y, todo historiador lo tiene en mente, viene precedido de dudosa reputación. Para Fernand Braudel, el prestigioso e influyente historiador de la Escuela de Annales, la historia se entendía en la larga duración e impugnaba la historia evenemencial “pues los grandes acontecimientos se desvanecen con rapidez, y no siempre dejan tras de sí las importantes consecuencias anunciadas”²⁷. Años después Pierre Nora y Emmanuel Le Roy Ladurie, historiadores de la tercera generación de Annales, recuperaron el acontecimiento para el análisis histórico y señalaron la importancia de acontecimientos matrices, traumáticos y generativos para comprender los legados estructurantes del pasado²⁸. Sin embargo, es François Furet quien fundamenta su análisis de la Revolución Francesa, sus legados y su historiografía en la noción de acontecimiento. La decisión no es un mero capricho, ni un regreso a la vieja historia de héroes, instituciones e ideas, precisamente aquello que Braudel llamaba la historia evenemencial. La decisión de Furet tiene que ver con una doble necesidad. En primer lugar, para Furet, como para muchos participantes en los acontecimientos del 68, se hace evidente una profunda insatisfacción con la capacidad explicativa de los grandes modelos socioeconómicos. En segundo lugar, para Furet la subordinación del registro político (entendido este no como el mero debate de ideas o los enfrentamientos entre partidos políticos y el Estado, sino como la dimensión estructurante de las relaciones sociales,

(en francés, *événement*), para señalar el conjunto de contingencias que conforman la singularidad inesperada conocida como la Revolución francesa; véase François Furet, *Pensar la Revolución Francesa*, trad. Arturo Firpo (Madrid: Ediciones Petrel, S. A., 1980), pp. 33-36. La cita completa en la traducción al castellano del texto de Furet reza: “Ocurre que el acontecimiento revolucionario, en el día que estalla, transformó profundamente la situación anterior e instituye una nueva modalidad de la acción histórica que no está inscrita en el inventario de esta situación” p.35

²⁷ Fernand Braudel, *Las ambiciones de la historia*, trad. María José Furió (Barcelona: Crítica, 2002), p. 24.

²⁸ Emmanuel Le Roy Ladurie, “Événement et longue durée dans l’histoire sociale: l’exemple chouan”, en *Le territoire de l’historien* (Paris: Gallimard, 1973), p. 176; Pierre Nora, “Le retour de l’événement”, en *Faire de l’histoire*, eds. Jacques Le Goff y Nora Pierre (Paris: Gallimard, 1974).

solidarias, adversarias y agónicas, y su articulación simbólica y concreta con el poder²⁹) a los contextos socioeconómicos y a las lógicas de larga duración imposibilitan la comprensión de estos acontecimientos y empobrecen nuestra comprensión histórica.

A pesar de las claras diferencias entre el trabajo, las preocupaciones y las orientaciones políticas de Das y Furet, ambos insisten en el carácter radicalmente abierto del acontecimiento. Para entender un poco mejor el sentido de la reflexión de Das, propongo explorar esta naturaleza abierta de los acontecimientos a través de tres modalidades: en el nivel de los hechos y sus lógicas de cambio; en la capacidad proyectiva del acontecimiento y los modos en que instituciones y actores sociales posteriores se apropian de sus significados; y en su capacidad para estructurar o, por lo menos, afectar de manera silenciosa y frecuentemente imperceptible el presente y, por tanto, moldear futuros horizontes de expectativa.

En primer lugar, un acontecimiento –tal como la Revolución francesa, la Partición de 1947 o la violencia de los años cincuenta en Colombia– presenta un contexto en extremo fluido en el que el cálculo o la motivación de los diversos actores no son automáticamente descifrables, homologables o reducibles a las historias de las economías, los sistemas políticos o estructuras sociales. Un acontecimiento presenta “una dinámica que, escribe François Furet, podría llamarse política, ideológica o cultural, para decir que su múltiple poder de movilización de los hombres y de acción sobre las cosas pasa por un reforzamiento del sentido”³⁰. Son experiencias que, como señalan Das, Kleinman y Lock en la introducción al libro *Social*

²⁹ Para una discusión reciente sobre el sentido de lo político, véase Pierre Rosanvallon, *Por una historia conceptual de lo político* (Ciudad de México: FCE, 2003); véase también, Chantal Mouffe, *En torno a lo político* (Ciudad de México: FCE, 2007), pp. 9-14.

³⁰ Furet, *Pensar la Revolución*, p. 36. Más adelante Furet escribe que “estos acontecimientos que son de naturaleza política e ideológica desacreditan por definición un análisis causal establecido en términos de contradicciones económicas y sociales” (p.37; énfasis en el original). Esta línea de análisis ha sido desarrollada recientemente por Alban Bensa y Eric Bassin, véase Alban Bensa y Eric Fassin, “Les Sciences sociales face à l'événement”, en *Terrain*, Vol. 38 (2002).

*Suffering*³¹, desestabilizan categorías socialmente establecidas y generan contextos fluidos en los que el reforzamiento del sentido juega un papel fundamental en la lógica de cambio, es decir, en los mecanismos que gobiernan la sucesión de un evento por otro³². Las grandes explicaciones estructuralistas (sean economicistas o de cualquier otro orden) simplifican el acontecimiento al imponerle categorías prefabricadas –burguesía, revolución burguesa o proletaria, oligarquía, nacionalismo– y producen una “metafísica de la esencia y de la fatalidad”³³.

Estos acontecimientos presentan dinámicas que rebasan los criterios de previsión de la comunidad e incluso, como es el caso de los ejemplos mencionados, interrogan ya no solo la viabilidad de la comunidad, sino la vida misma: los eventos surgen indudablemente del día a día, “pero el mundo tal y como era conocido en el día a día es arrasado”³⁴. Así pues, un acontecimiento traumático no se define tanto por el final del consenso social ni por la destrucción de la comunidad, sino por la desaparición de criterios³⁵. En palabras del filósofo Stanley Cavell, las disputas que ocurren en el in-

³¹ Kleinman, Das, y Lock, eds., *Social suffering*. Berkeley: University of California Press, 1997.

³² Kleinman, Das, y Lock, eds., *Social suffering*, pp.ix-xii. Este es un punto que ha sido subrayado por varios investigadores colombianos. Señalo sólo dos trabajos que, desde perspectivas muy diferentes, apuntan a lo mismo: Myriam Jimeno Santoyo, *Crimen pasional. Contribución a una antropología de las emociones* (Bogotá: CES-Universidad Nacional, 2004); María Teresa Uribe de Hincapié y Liliana López, *Las palabras de la guerra. Las guerras narradas del siglo XIX* (Medellín: Universidad de Antioquia, Instituto de Estudios Políticos, 2004).

³³ Furet, *Pensar la Revolución*, p. 33.

³⁴ Veena Das, *Life and words. Violence and the descent into the ordinary* (Berkeley, CA: University of California Press, 2007), p. 134. A partir de este momento, las referencias a *Life and words* irán en el texto principal seguidas por las siglas LW y el número de página del texto en su idioma original.

³⁵ Véase Das, “Trauma and testimony. Implications for political community”, p. 304; trad. “La antropología del dolor” -incluido en este volumen- A partir de este momento, las referencias irán en el texto principal seguidas por las siglas AP y el número de página del texto en su idioma original.

terior de estas *formas de vida* durante un acontecimiento no solo ocurren en función de la *forma*, sino también de lo que constituye *vida*³⁶.

En segundo lugar, el acontecimiento presenta un carácter inacabado evidente en su contundente capacidad para proyectarse a futuros presentes y convertirse en un referente ineludible, de tal manera que los grandes proyectos colectivos del momento necesitan legitimarse a partir de él. Es pues apenas obvio que las sociedades postconflicto tengan la imperiosa necesidad de arrestar su polisemia y fijarles un sentido, ubicarlas, si fuera posible, dentro de una gran teodicea³⁷. Furet subraya que la actualidad de Francia se ha construido a partir de lecturas muy particulares de la Revolución que la han colocado en el lugar de origen. Sin embargo, si bien la Revolución constituye un capital simbólico ineludible, su construcción a partir de grandes narrativas (de la modernidad, de la nación, de la revolución burguesa) enmascara las dinámicas vertiginosas que ocurrieron en su interior.

De manera análoga, la historiografía subalternista surasiática ha señalado que la Partición de 1947 entre India y Pakistán constituye un episodio más o menos fundamental en las grandes narrativas que dan cuenta de las acciones del imperio británico en Asia y de la emergencia de la nación india. Tal como ocurre con la Revolución francesa, las narrativas vigentes de la Partición desdibujan a los protagonistas comunes y corrientes, sus vacilaciones y contradicciones, así como el “horror . . . , la angustia y la pena, el dolor y la brutalidad de los disturbios”³⁸. En el caso de la Partición, Das

³⁶ Stanley Cavell, *This new yet unapproachable America. Lectures after Emerson after Wittgenstein* (Chicago: University of Chicago Press, 1988), pp. 41-42.

³⁷ Das escribe “La fuente clásica para explicar el problema del sufrimiento quizá se encuentre en las teorías de la teodicea. El término ‘teodicea’ aparece en un texto de Wilhelm Leibniz de 1710. Cualquiera sea el nombre utilizado, no obstante, puede decirse que todas las sociedades humanas han elaborado alguna explicación del sufrimiento”. “Sufrimientos, teodiceas, prácticas disciplinarias y apropiaciones”, -incluido en este volumen-.

³⁸ Gyanendra Pandey, “The prose of otherness”, en *Subaltern studies*, David Arnold y David Hardiman eds. (Delhi: Oxford University Press, 1994), p. 205.

señala que el Estado de la India y Pakistán adoptaron las normas patriarcales que vinculan la castidad de la mujer con el honor y la dignidad de la nación: “el cuerpo de la mujer se convirtió en un signo a través del cual se comunicaban los hombres entre sí”³⁹. De ese modo, las mujeres violadas y que luego se suicidan o son asesinadas por sus parientes ingresan al panteón nacional gracias a su valeroso sacrificio; las sobrevivientes, por su parte, son marginadas y enfrentan una vida continua de negociaciones y arreglos silenciosos para encontrar un modo de sobrellevar la vida. La perspectiva subalternista, compartida en este caso por Das, señala la urgencia de iniciar una crítica a estas teodiceas a través de una mirada que rescate las voces de la gente común para hacer surgir las múltiples, complejas e incluso contradictorias narrativas de sufrimiento social.

En tercer y último lugar, el carácter abierto del acontecimiento se manifiesta en su capacidad para estructurar, incluso de manera silenciosa, el presente. Según Das,

No es solo el pasado el que tiene un carácter indeterminado. El presente también se convierte en el lugar en el cual los elementos del pasado que fueron rechazados –en el sentido de que no fueron integrados en una comprensión estable del pasado–, pueden repentinamente asediar el mundo con la misma insistencia y obstinación con que lo real agujerea lo simbólico⁴⁰ (LW, 134).

La definición lacaniana de trauma –lo real que irrumpe y perfora lo simbólico– nos remite a una noción de acontecimiento muy particular en el que la memoria histórica no es integrada en la cotidianidad colectiva. En efecto, la experiencia traumática (en este caso el término resulta apropiado) despliega una temporalidad particular en la que el pasado coexiste

³⁹ “National honour and practical kinship”, en Das, *Critical Events*, p. 57.

⁴⁰ Trad. del autor de: “*It is not only the past –that may have an indeterminate character. The present too may suddenly become the site in which the elements of the past that were rejected in the sense that they were not integrated into a stable understanding of the past, can suddenly press upon the world with the same insistence and obstinacy with which the real creates holes in the symbolic.*”.

e incluso agobia efectivamente el presente de tal manera que su inscripción en el registro de la memoria y la historia es a la vez solicitado y frustrado: el trauma “no [se] deja olvidar por nosotros. El trauma reaparece en ellos, en efecto, y muchas veces a cara descubierta”⁴¹. Reaparece, sí, pero el acontecimiento no se ubica en un pasado original y ya vivido, sino que emerge de nuevo en cada recuerdo, determinado por las condiciones del presente e incorporado a la estructura temporal de las relaciones actuales.

Evidentemente no todos los eventos son simbolizados de la misma manera, ni todas las violencias trabajan sobre el lazo social del mismo modo. Las posibilidades y los modos de asimilar la agresión son radicalmente diferentes si el sufrimiento es causado por vecinos y otros miembros de la comunidad o por agentes externos a la misma; si es el Estado o son individuos asociados a la delincuencia; si la agresión es inesperada o largamente anticipada y temida; si es sostenida o eventual; si toma a las mujeres y niños como objetivos militares primarios; etc. Todas estas dimensiones y muchas más, como es previsible, determinarán la intensidad y la modalidad del asedio del pasado de tal modo que ese pasado puede operar en las relaciones sociales actuales “como si [la violencia que se da dentro del tejido de la vida vivida en el universo de parentesco] tuviera el sentido de un *pasado continuo*” o si, al contrario, el carácter repentino e irrefrenable congela las palabras y las sustrae de su uso cotidiano⁴².

⁴¹ Jacques Lacan, *Seminario XI. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, trads. Juan Luis Delmont-Mauri y Julieta Sucre, ed. Jacques-Alain Miller (Barcelona: Editorial Paidós, 1987), p. 64. Este punto ha sido desarrollado en Francisco Ortega Martínez, “Imposible memoria”.

⁴² Veena Das, “Wittgenstein and anthropology”, en *Annual Review of Anthropology*, Vol. 27 (1998), p. 181, trad. “Wittgenstein y la antropología” -incluido en este volumen-. A partir de este momento, las referencias irán “Wittgenstein y la antropología” en el texto principal seguidas por las siglas WA y el número de página la página se refiere a la fuente original. María Victoria Uribe, quien ha documentado con increíble paciencia las formas de matar del periodo de la Violencia y de décadas contemporáneas, señala que los victimarios a menudo incurrieron e incurrían en una violencia terrible (sacrificial, la llama la autora) que desplaza la naturaleza de lo humano hacia formas de vida que no se consideraban como pertenecientes a la vida en sentido propio; véase María Victoria Uribe Alarcón, *Antropología de la*

Sin embargo, las memorias no regresan necesariamente de un pasado reprimido ni viven consignadas en el inconsciente. El trabajo etnográfico de Veena Das –tesis compartida por los trabajos de Elsa Blair, María Victoria Uribe, Daniel Pécaut y Pilar Riaño, entre otros investigadores de la escena colombiana⁴³– señala que estas memorias habitan y marcan la superficie del texto social. Esos silencios tácticos, para usar un término de Certeau, muestran que la cotidianidad guarda dentro de sí la violencia del acontecimiento y este a su vez estructura el presente silenciosa y fantasmalmente.

La idea del fantasma, invocada por Veena Das en varios pasajes de su obra, la desarrolla de manera más sostenida varios investigadores colombianos. Precisamente, Pilar Riaño en su último libro considera los relatos contemporáneos de fantasmas entre los jóvenes pandilleros de Medellín una continuación de las antiguas historias de espantos de la Colonia. Sin embargo, en estos contextos saturados de jóvenes muertos, los fantasmas funcionan como “formaciones simbólicas [que] median la experiencia cotidiana de una violencia que se ve, se oye, se siente y se teme”, de tal manera que ponen en evidencia “un miedo colectivo muy profundo a la ruptura de los reguladores sociales necesarios para mantener un grado de estabilidad en las vidas sociales de los habitantes de la ciudad”⁴⁴.

inhumanidad. Un ensayo interpretativo sobre el terror en Colombia (Bogotá: Norma, 2004), pp. 92-97.

⁴³ Véanse Elsa Blair Trujillo, *Muertes violentas. La teatralización del exceso* (Medellín: Universidad de Antioquia, 2005); María Victoria Uribe Alarcón, *Antropología de la inhumanidad. Un ensayo interpretativo sobre el terror en Colombia*; Daniel Pécaut, “Configuraciones del espacio, el tiempo y la subjetividad”; y Pilar Riaño Alcalá, *Jóvenes, memoria y violencia en Medellín. Una antropología del recuerdo y el olvido* (Medellín: Editorial de la Universidad de Antioquia-Icanh, 2006).

⁴⁴ Riaño Alcalá, *Jóvenes, memoria, violencia en Medellín* pp. 146, 151. He desarrollado la idea del fantasma como un sitio de convergencia de memorias silenciadas o excluidas que no se ocupa “sólo ... de regresar las pérdidas históricas que han sido olvidadas, sino que es también ... una re-actualización de aquellas posibilidades históricas que se hicieron imposibles en la colisión de los eventos. Es, por tanto, un anuncio de aquello que pudiera devenir, una demanda política que yace en las potencialidades de lo que no fue pero que todavía regresa. Por eso, precisamente, los fantasmas, lugar de no simbolización, son paradójicamente repositorio de po-

Abierto en tanto suceso, memoria pública y legado estructurante, el carácter radicalmente abierto de los eventos sugiere que el acontecimiento se vuelve un feroz acto de disputa: sentidos por esclarecer, memorias por defender o impugnar, legados que operan de manera silenciosa. Por eso el sentido de la violencia no es ni mucho menos independiente de los modos en que el dolor es inmediatamente administrado, apropiado, distribuido y contestado por diversas instituciones, organizaciones y agentes. Así pues, por una parte, tenemos los discursos y las prácticas de los agresores que, en el caso de contextos en extremo polarizados, llegan incluso a la negación de la humanidad de la víctima. Estos discursos buscan generar un manto de legitimidad e invalidar cualquier reclamo que puedan presentar las víctimas, y para lograrlo movilizan registros colectivos de alto impacto, como el religioso, el étnico o el nacionalista⁴⁵.

Por otra parte, están las instituciones del Estado. Más allá de sus posibles y diferentes grados de complicidad (para Colombia, por decir algo, el caso de colaboraciones implícitas, deliberadas o por omisión con los paramilitares), el papel del Estado en la administración de la violencia está fundamentado no solo en el control del territorio y sus recursos, sino, como ha sido reiteradamente señalado por Michel Foucault y Giorgio Agamben, de los cuerpos. Para ellos, el Estado moderno surge como expresión de una nueva tecnología del poder, la bio-política, aplicada sobre las poblaciones (y no solo sobre los individuos) para “racionalizar aquellos fenómenos

sibilidades históricas, una intimación de lo que no fue y tal vez regrese de nuevo”. Francisco A. Ortega Martínez, “La fuerza de la fantasía o la historia de un fantasma andino”, en *Pensamiento herido, pensamiento transatlántico*, ed., Bruno Mazzoldi (Bogotá: Norma, 2008).

⁴⁵ Estos discursos legitiman las acciones violentas y dirigen a los miembros de una comunidad a cometerlas a través de poderosos mecanismos sociales capaces de transformar rumores o verdades biográficas en verdades colectivas que producen la sensación de comunidades seriamente amenazadas. Así, el imperativo de defensa o de desagravio puede enmarcar moral y existencialmente la institucionalización de una memoria particular, incluso dirigir esa memoria para llevar a que sus miembros cometan nuevos actos de violencia. Das, *Critical events*, pp. 9-10. En esta antología, véase el ensayo “En la región del rumor”.

planteados por un conjunto de seres vivos constituidos en población: problemas relativos a la salud, la higiene, la natalidad, la longevidad, las razas y otros”⁴⁶. Los acontecimientos violentos, tendríamos que agregar en este caso, se convierten en una ocasión propicia para penetrar los recesos más íntimos de las poblaciones afectadas y administrar, de manera más eficaz, el potencial de vida de todos esos cuerpos⁴⁷.

Como expresión de lo anterior pero sujeto a sus propias reglas, los discursos y las prácticas especializadas (médicos, salud pública, etc.) generan un lenguaje técnico encargado de articular la naturaleza del sufrimiento que, sin embargo, tienden a expropiar la experiencia personal del sufrimiento a través de mecanismos retóricos e institucionales que sustituyen la autoridad de la víctima, sobre su dolor y su condición de doliente, por los criterios del lenguaje técnico. Das señala que “al reformular esas quejas mediante una taxonomía de categorías de enfermedad ... el clínico distorsiona el mundo moral del paciente y la comunidad” y legitima su propio discurso profesional⁴⁸. Ese proceso de expropiación se agrava en aquellos casos en que el Estado o instituciones supranacionales recurren *exclusivamente* a estos lenguajes para determinar, después de un engorroso y con frecuencia degradante proceso, la gravedad y pertinencia del

⁴⁶ Véanse “Nacimiento de la biopolítica” y “Las mallas del poder”, en Michel Foucault, *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales, Vol. III* (Barcelona: Paidós, 1999), pp. 209-215, 235-254; Giorgio Agamben, *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida* (Valencia, España: Pre-Textos, 1998); Veena Das desarrolla el papel del Estado en Das, *Critical events*, pp. 137-174; y Veena Das y Deborah Poole, eds., *Anthropology in the margins of the State* (New Delhi: Oxford University Press, 2004), pp. 3-33.

⁴⁷ Para un análisis desde esa perspectiva sobre los cocaleros en Putumayo, véase María Clemencia Ramírez, *Entre el Estado y la guerrilla. Identidad y ciudadanía en el movimiento de los campesinos cocaleros del Putumayo* (Bogotá: Icanh, 1996).

⁴⁸ Véase “The anthropology of pain”, en Das, *Critical events*, p. 177, trad. “La antropología del dolor” -incluido en este volumen-. Una vez más, es pertinente señalar la coincidencia con el trabajo de Michel de Certeau; véanse “Escrituras e historias”, “Etnografía” y “El lenguaje alterado”, todos recogidos en Francisco Ortega Martínez, ed., *La irrupción de lo impensado. Cátedra Michel de Certeau 2003, Pensar en Público* (Bogotá: Editorial de la Universidad Javeriana, 2004)

sufrimiento; es esa exclusividad la que transforma la dimensión personal del agravio en una consideración de cálculo de razón de Estado; es ella la que convierte víctimas en cuerpos colonizados por el poder soberano del Estado; y es esa exclusividad la que –cuando hay intereses poderosos de por medio (Das analiza el caso del desastre industrial en Bhopal, en diciembre de 1984, en el que el escape de gas de una planta química de la Union Carbide causó en la muerte inmediata de 2.500 personas)– reproduce la cosmología de los poderosos y facilita la defensa de sus intereses⁴⁹. En esos momentos, los discursos especializados enmascaran los mecanismos sociales por medio de los cuales “la producción [de la violencia] deviene un medio para legitimar el orden social, imposibilita a los dolientes para que “ejerzan su dolor al señalar que son personalmente responsables por lo que les ha pasado” y los convierte en “mentirosos y farsantes” (MO, 139, 140, 163).

Por último, están las versiones de los sufrientes. Aun cuando los agresores nieguen la humanidad de los agredidos y no obstante aquellos casos en que el Estado y sus lenguajes silencian sus voces, la versión de la víctima no desaparece. Hay, todavía, espacios alternativos, contrahegemónicos (locales y globales) o íntimos en que sus testimonios, pero también sus gestos e incluso el no-decir (que no es lo mismo que ausencia de testimonio), le disputan la preeminencia a las versiones oficiales. En algunos casos las contradicen, en otros simplemente las desestabilizan. En la próxima sección regresaré sobre la palabra del sufriente. Valga ahora la referencia solo para recalcar “el carácter inconcluso de la narrativa [social]: ... el acontecimiento [vive] en distintas versiones dentro de la memoria social de los diferentes grupos sociales” (LW, 120). Inconcluso, agónico y polémico.

⁴⁹ Veena Das, “Moral orientations to social suffering. Legitimation, power and healing”, en *Health and social change in international perspective*, eds. Lincoln Chen, Arthur Kleinman, y Norma C. Ware (Boston, MA: Harvard School of Public Health-Harvard University Press, 1994), p. 140. Todas las citas de este texto han sido traducidas por el ed. A partir de este momento, las referencias a “Moral orientations to social suffering” irán en el texto principal seguidas por las siglas MO y el número de página del texto en su idioma original.

Testimonio y conocimiento envenenado

*Pronunciar una palabra es como ejecutar una nota
en el teclado de la imaginación*

L. Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*.

Shoshana Felman y Dori Laub han señalado en un trabajo ya clásico que *vivimos en la era del testimonio*. Hoy más que nunca, según los autores, el mundo se disputa a partir de testimonios encontrados, muchos de los cuales son productos de “... fragmentos de una memoria abrumada por acontecimientos que no producen comprensión ni reminiscencia, hechos que no pueden ser contruidos como conocimiento ni asimilados a los procesos cognitivos, hechos en exceso a nuestros marcos de referencia”. Así pues, el testimonio, por tanto, no solo invoca la verdad como garante y sustento del enunciado; el testimonio, ante todo, testimonia “... una crisis generalizada de la verdad”⁵⁰.

Antes de proseguir debo señalar que el testimonio –lo que en este contexto llamaré el *relato de los hechos producidos por las víctimas*– ha sido ampliamente debatido desde la década de los ochenta. En innumerables foros y publicaciones se han discutido y siguen discutiéndose sus relaciones con la antropología, el derecho, la historia, la teología, la literatura; su relación con otros discursos y prácticas sociales; con la militancia, la revolución y con una nueva noción de política; su capacidad para forjar alianzas y lazos solidarios entre testimoniante y receptores; su configuración retórica; su inserción o resistencia a los mercados globales⁵¹.

⁵⁰ Trad. del autor de “... *bits and pieces of a memory that has been overwhelmed by occurrences that have not settled into understanding or remembrance, acts that cannot be constructed as knowledge nor assimilated into full cognition, events in excess of our frames of reference*”. En Shoshana Felman y Dori Laub, *Testimony. Crises of witnessing in literature, psychoanalysis, and history* (New York: Routledge, 1992), p. 5.

⁵¹ Un trabajo pionero es el que recoge Enrico Castelli, ed. *La testimonianza* (Rome: Centro Internazionale di Studi Umanistici, 1972). François Charles-Gaudard y Modesta Suárez, eds. *Formes discursives du Témoinage* (Toulouse: Editions Universitaires du Sud, 2003), ofreciendo una panorámica de los debates en el mundo

Para Veena Das el testimonio tiene necesariamente un lugar central y problemático en su reflexión y práctica disciplinaria. Obligatoria fuente de información para sus diversas investigaciones antropológicas, el testimonio surge de contextos terriblemente desgarrados y violentos, lleva sobre sí la marca de los acontecimientos y atestigua a la vez la voluntad de vida de quien lo enuncia. El testimonio no es simplemente una herramienta metodológica para satisfacer la curiosidad intelectual; es, ante todo, una forma de dar cuenta de las experiencias de los protagonistas y, en particular, de las víctimas, sin perder de vista el sentido del evento. Por eso los testimonios deben entenderse desde la cotidianidad de los hablantes, anclados en procesos subjetivos y colectivos, estructurados por tradiciones simbólicas y encauzados por géneros discursivos. Una lectura atenta del testimonio debe abrirnos simultáneamente a la cotidianidad del acontecimiento y al testimonio en tanto acontecimiento.

Al rastrear el trabajo de Veena Das, el testimonio de la víctima aparece relacionado con tres funciones importantes y claramente diferenciadas en el proceso de respuesta a situaciones de violencia social: nombra las violencias padecidas, hace y acompaña el duelo y establece una relación con otros. Recibir testimonio, por su parte, le permite al antropólogo contar con la fuente de información para su investigación etnográfica a la vez que *se hace presente* entre las víctimas en un momento de crisis social en que se requiere presenciar.

Como señalaba al final de la sección anterior, en mayor o menor medida las víctimas se niegan a inscribir su dolor en las teodiceas del poder —sea este el Estado, la nación, la modernidad o la revolución— y en cambio ofrecen testimonio, denuncian, narran, señalan las incongruencias, la complicidad de las instituciones y de los ideales con la violencia, ocupan espacios de resistencia, y refunden, a menudo de manera gregaria y anónima, una cotidianidad que les permita re-

francófono en torno del testimonio. Georg Gugelberger, ed. *The real thing. Testimonial discourse and Latin America* (Durham, NC: Duke University Press, 1996), recopila textos clave de los debates en torno al ámbito del latinoamericanismo norteamericano.

habitar los espacios de devastación. Esa negativa con frecuencia tiene dos momentos que vale la pena mirar por separado. En primer lugar, la decisión de no acogerse a las narrativas del poder singulariza de manera particular el relato, lo desampara, lo deja al borde del absurdo. En efecto, muchos testimonios no proceden a impugnar, sino que insisten en el carácter irredento de la pérdida, en su inconmensurabilidad que la deja por fuera de cualquier teodicea, y de ese modo le disputan, de manera decisiva, las pretensiones de sentido que pudiera tener el acto violento. Este momento o dimensión del testimonio solicita en forma desesperada el acto de la inscripción mnemónica como la única posible respuesta –plausiblemente fútil y de seguro incompleta, pero absolutamente necesaria– a la pérdida.

En segundo lugar los testimonios se convierten en vehículos para elaborar exigencias políticas más contundentes. Con frecuencia, escribe Veena Das, las víctimas “tienen la experiencia del sufrimiento social total y abyecto, pero no detentan el lenguaje para transformar esta experiencia en formas que tuvieran sentido en el dominio político...” (MO, 152). En otros casos, ese sufrimiento es abiertamente negado e incluso las mismas víctimas son culpabilizadas de su mismo sufrimiento⁵². El ejercicio testimonial permite forjar palabras e hilvanar relatos con una carga política más satisfactoria, palabras e historias que desmonten la idea de que son culpables y les permitan comenzar el proceso de denuncia e impugnación.

Los miembros de “Hijos e Hijas por la Democracia y contra la Impunidad”, colectivo de familiares de los desaparecidos por la violencia política en Colombia, han detallado su proceso de aprendizaje de un lenguaje político, desde la disgregación inicial en la que muchos escondían su condición de hijos de desaparecidos y asesinados, hasta su lenguaje actual, comprometidos con el no olvido que los ha llevado a denunciar la connivencia de sectores del Estado con los paramilitares, mejor expresada en la llamada Ley de Justicia y Paz (Ley 975 de

⁵² Véase en la sección “La cotidianidad impregnada de acontecimiento” de este artículo.

2005)⁵³. Para “Hijos e Hijas” nombrar la violencia “no solo refleja una lucha semántica, refleja el punto en que el cuerpo del lenguaje se vuelve uno solo con el cuerpo del mundo; el acto de nombrar constituye un enunciado performativo” (LW, 2006). En efecto, al nombrar el asesinato o la desaparición el nominador se adueña de las palabras y se dota de una nueva identidad, requiere el cuerpo de los responsables, y se le restituye al ausente (aun cuando solo sea en mínima parte) el sentido de su ausencia⁵⁴. En un contexto de impunidad generalizada, estas luchas políticas por la memoria, como Elisabeth Jelin las llama, emergen como respuestas a la crisis de verdad⁵⁵.

El testimonio es una narrativa amenazada por la radical ausencia de su sujeto principal: el testigo. La insostenible tensión en el interior del género testimonial se debe a que el verdadero testigo es quien no puede dar testimonio; aquel que en efecto ofrece testimonio lo hace en virtud y a pesar de quien no puede hacerlo. Por eso para Giorgio Agamben el verdadero testigo de los campos de concentración nazis, testigo del cual nosotros apenas podemos intentar ser testigos (siempre fallidos), es el llamado *musulmán*, el muerto en vida, incapaz de hablar y apenas considerado por los otros, despreciado por igual por guardias y prisioneros⁵⁶. De ese modo, el testimonio siempre atestigua el proceso radical

⁵³ Para más información sobre el colectivo, véanse <http://www.hijoscolombia.org/avances.html> y <http://antigonagomez.blogspot.com/>.

⁵⁴ Para el valor performativo de estas intervenciones, véase Diana Taylor, *Disappearing acts. Spectacles of gender and nationalism in Argentina's dirty war* (Durham, NC: Duke University Press, 1997).

⁵⁵ Para una excelente discusión teórica, véase Elisabeth Jelin, *Los trabajos de la memoria. Memorias de la represión* (Madrid: Siglo XXI, 2002), pp. 39-62.

⁵⁶ La figura del “musulmán” aparece en la obra de Primo Levi y otros sobrevivientes del exterminio nazi. Con ese nombre se referían a los habitantes del lugar que habían perdido toda iniciativa de vida y voluntad de resistencia. Primo Levi escribe que “Semanas y meses antes de extinguirse habían perdido ya el poder de observar, de recordar, de reflexionar y de expresarse” *Los hundidos y los salvados*, (Barcelona: Muchnik Editores, 1989), pp. 78; 92-93. Para Jorge Semprún el musulmán definía “el estrato ínfimo de la plebe del campo de concentración, que vegetaba al

de de-subjetivación que le da vida, es la de-subjetivación que subjetiva el habla, la imposibilidad radical que lo hace posible. Allí radica la tensión y fuerza locutiva del testimonio.

No obstante, todo relato social que responde a una experiencia traumática se constituye sobre la tensa dinámica de dos polos posibles: la disgregación y sus melancólicas inscripciones y la reconstitución y el duelo por las pérdidas sufridas. Estos dos polos, diferenciados pero profundamente vinculados, nos remiten a dos modos narrativos importantes: uno improductivo y el otro productivo. Si el primero atestigua, impugna y retrae una y otra vez a la memoria histórica la sin-razón del sufrimiento social, el segundo adelanta el proceso de re-constitución del sentido colectivo de pertenencia. El estudio de la dimensión moral del recuerdo traumático necesita tomar en cuenta esta doble dimensión para entender su exacta función social. Por un lado, es una reminiscencia de las violencias, abusos y arbitrariedades sufridas; por otro, es un intento por adaptarse a las nuevas condiciones de supervivencia⁵⁷.

Atenta al carácter infinito de la pérdida, Veena Das insiste en las labores de reparación cotidianas que se llevan a cabo a través del acto testimonial. De hecho su valor etnográfico radica no solo en la posibilidad de señalar la pérdida, sino que fundamentalmente pone en evidencia el temple y la recursividad de los seres humanos para sobrellevar el sufrimiento, para apropiarse de las perniciosas marcas de la violencia y re-significarlas mediante el trabajo de domesticación, ritualización y re-narración. Esta

margen del sistema de los trabajos forzados, entre la vida y la muerte... Los musulmanes... escapaban –por su misma naturaleza, su marginalidad improductiva, su ataraxia– a la lógica maniquea de la resistencia, de la lucha por la vida. ... Ellos ya están en otro mundo, flotando en una especie de nirvana caquético, en una nada algodonosa en la que se ha abolido todo valor, en la que solo la inercia vital del instinto –temblosa luz de una estrella muerta: alma y cuerpo agotados– aún los mantiene en movimiento” Jorge Semprún, *Viviré con su nombre, morirá con el mío* (Barcelona: Círculo de Lectores, 2001), pp. 36-37. Tanto para Levi como para Agamben, el musulmán es el verdadero testigo, el testigo integral, aquel que ya no puede testificar por sí mismo y ahora lo hace por ausencia.

⁵⁷ Véase Francisco Ortega Martínez, “Imposible memoria”, pp. 110-111.

voluntad de vida agita el tiempo y lo pone en circulación de nuevo, sacude la presencia de la ausencia⁵⁸, e inicia un modo de estar “en el que el tiempo no permanece congelado sino que se le permita hacer su trabajo” (TT, 297). De ese modo, señala Myriam Jimeno en el artículo aquí reproducido, el testimonio inicia “el terreno arduo, escarpado y riesgoso de recobrar lo vivido”⁵⁹.

Veena Das ha estudiado con atención dos registros –el discursivo y el corporal– a través de los cuales ese proceso de recuperación se lleva a cabo. Le dedicaré un instante a la dimensión discursiva. Como ya señalamos el testimonio es ante todo un proceso de decir y recuperar el territorio de las palabras y la historia (a menudo ante la incredulidad de quien escucha), mediación necesaria para re-ocupar “los signos mismos de la herida ... para que pudiera moldearse una continuidad en aquel espacio mismo de devastación” (AW, 219). El alivio que ofrece la recuperación de la palabra por la palabra se entiende mejor a partir del tipo de cohesión simbólica, moral y estética que produce la narrativa. Para el filósofo Arthur Danto la narratividad es uno de los modos fundamentales para aprehender y darle sentido a nuestro entorno⁶⁰. En tanto forma discursiva, el modo narrativo integra diversos elementos de la trama, potencia su capacidad significativa, produce coherencia social y conduce o sugiere una resolución de los conflictos elaborados. La modalidad narrativa es la forma discursiva primordial con la cual

⁵⁸ “Sacudir la presencia de la ausencia” es una cita del excelente video presentado por Juan Carlos Orrantía, el 15 de noviembre del 2007, en la mesa “Política, poder, cultura”, en el marco del Congreso Estudios Culturales en Colombia. Trayectorias, Tendencias y Perspectivas, realizado conjuntamente por la Universidad Nacional de Colombia y la Pontificia Universidad Javeriana.

⁵⁹ Véase el ensayo “Lenguaje, subjetividad y experiencia de violencia”, -incluido en este volumen-.

⁶⁰ Véase Arthur C. Danto, *Narration and knowledge* (New York: Columbia University Press, 1985), pp. xiii 143-181; véanse también David Carr, *Time, narrative and history* (Bloomington: Indiana University Press, 1986). Paul Ricoeur, *Tiempo y narración* (Madrid: Cristiandad, 1987).

moralizamos la realidad, lo que explica por qué a menudo se le atribuyen facultades terapéuticas⁶¹.

Esta modalidad, sin embargo, depende de una pragmática social que considera la narrativa como acto social, proceso nunca terminado y siempre abierto, un trabajo continuo y difuso sobre el día a día, modo fundamental de construir el tiempo y negociar las fronteras del yo, la diferencia y la sociabilidad. Esa pragmática de la narrativa encuentra su expresión en los géneros colectivos de duelo y lamento —géneros descriptivos, impugnativos o reparativos, oficiales o informales— y les asigna a los dolientes un lugar en el trabajo cultural del duelo (AW, 205). Y aunque los géneros discursivos modulan ciertas narrativas de dolor de manera efectiva, las víctimas de la violencia hablan tanto *dentro* de estos géneros como *fuera* de ellos (AW, 206); hacen uso de las palabras rotas y del cuerpo mudo; grafican gestos sutiles y construyen ritos propios; componen sitios de memoria y olvidos deliberados; estrategias todas que permiten al sufriente apropiarse y subjetivar la experiencia de dolor, aun así sea dentro de rígidos códigos culturales que pudieron haber sido cómplices en los actos de violencia⁶².

Esa es la razón por la cual estos testimonios no pueden entenderse exclusivamente desde el análisis textual; hay que comprenderlos en su

⁶¹ Para un análisis de la narrativa a partir de sus efectos terapéuticos, véase el fascinante libro de Cheryl Mattingly, *Healing dramas. The narrative structure of experience* (Cambridge, UK: University of Cambridge Press, 1998).

⁶² En varios artículos Das señala que al evocar la escena de destrucción, las mujeres anclan sus discursos en los géneros de duelo y lamento que ya les asignaban un lugar patriarcal en el trabajo cultural del duelo. Veena Das, “The work of mourning. Death in a Punjabi family”, en *The cultural transition. Human experience and social transformation in the Third World*, eds. Merry I. White y Susan Pollock (Londres: Routledge, 1986); Veena Das, “Our work to cry. Your work to listen”, en *Mirrors of violence. Communities, riots and survivors in South Asia*, ed. Veena Das (Delhi, India: Oxford University Press, 1990); Veena Das, “Language and body. Transactions and the construction of pain”, en *Daedalus. Social suffering*, ed. Arthur Kleinman, Veena Das y Margaret Lock (Cambridge: American Academy of the Arts and Sciences, 1996). La víctima se encuentra de este modo reincorporando buena parte de la responsabilidad de lo que le ocurrió.

sociabilidad, acompañados de su eficacia social e inscritos en contextos que incitan de manera simultánea el discurso y propician zonas de silencio que recubren amplias zonas de la experiencia social. Desde esa perspectiva es posible entender que esos silencios no son producto de memorias reprimidas que habitan el inconsciente ni constituyen rupturas en la capacidad expresiva del lenguaje. Son, ante todo y por muy paradójico que parezca, apropiaciones del dolor y estrategias de agenciamiento.

Al preguntarles a las mujeres que habían sido ultrajadas y violadas durante la Partición sobre sus experiencias, Das generalmente encontró una zona de silencio alrededor de los hechos más brutales. Aun cuando esas mujeres habían logrado re-hacer sus vidas “en lugar de testimoniar el desorden al que habían sido sometidas”, Das afirma, usaban un lenguaje indirecto y metafórico que evadía la mención al rapto y a la violación. Cuando eran interrogadas más a fondo, las mujeres indicaban los peligros que acechaban el recuerdo y usaban “la metáfora ... de una mujer que bebía un veneno y lo mantenía dentro de sí” (LB, 85). Ese conocimiento de lo que ocurrió –de lo que les ocurrió y, también, del papel de otros, en ese momento de la violencia y posteriormente durante sus vidas– se manifiesta como recriminaciones y resentimientos sutiles y estructura silenciosamente el mapa de las relaciones sociales.

Sería equívoco aseverar que este conocimiento envenenado evidencia su calidad de víctimas pasivas. En primer lugar, esta descripción demuestra que la memoria traumática de la Partición no puede entenderse como una posesión del sujeto por el pasado, tal y como lo teorizan algunos autores desde los estudios del trauma⁶³. Al contrario, en estos casos la memoria del pasado es constantemente construida y mediada por la manera en que el mundo es activamente habitado. Pero aun más, ese veneno que se consume ofrece un tipo de agencia colectiva muy particular que incluso, señala Das, subvierte el mandato patriarcal que había convertido los cuerpos de las mujeres ultrajadas en *tábulas rasas* para la inscripción nacionalista, íconos de la nación humillada. “Pero las mujeres convirtieron esta pasividad en

⁶³Véase, en particular, el trabajo de Cathy Caruth, *Unclaimed experience. Trauma, narrative, and history* (Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1996).

agencia al utilizar metáforas del embarazo que oculta el dolor, dándole un hogar así como se da un hogar al niño en el cuerpo de la mujer” (LB, 85). El subsecuente acto de recordar con el cuerpo desplaza la experiencia de la mujer a lo profundo del cuerpo, donde ese saber envenenado es guardado con un celo que jamás le permitirá nacer.

Los silencios del lenguaje se manifiestan en el modo que re-habituamos el espacio de devastación. Se puede, por ejemplo, usar las palabras congeladas como gestos; se puede ocupar, habitar las marcas de la agresión para elaborar significados no narrativos de duelo. En todos estos casos, el testimonio se entiende mejor a “través de [las] complejas transacciones entre el cuerpo y el lenguaje” porque en esa relación suplementaria se encuentran los recursos para “a la vez, *decir* y *mostrar* el dolor que se les infligió y, así mismo, ofrecer testimonio al daño infligido a la totalidad del tejido social” (AW, 205-206). Hay saberes que solo pueden comunicarse con silencios, porque es el cuerpo mismo el que está ofreciendo testimonio.

Veena Das presenta un caso conmovedor que ilustra este punto. Se trata del relato del padre que encuentra a su hija, Sakina, secuestrada, agredida y violada repetidamente. En una primera lectura Das señaló la fractura del lenguaje y la no comprensión del padre de ese “no mundo en el que [su hija] ha sido sumida ...” (LB, 76-77). Sin embargo, esa lectura cambia cuando nota que –en contra de la tradición local que insiste en una hija muerta antes que deshonrada– el padre proclama la vida de su hija, aun cuando el mismo cuerpo de su hija proclama la muerte. César Abadía, en el artículo incluido en este volumen, describe cómo Alan, un pequeño niño de Sao Paulo, Brasil, gravemente enfermo de sida e interno en un hospital, exige la presencia, a través de un intenso dolor abdominal, de un estar-con-él-diferente. A pesar de que su reclamo verbal es por un doctor, su angustia no se calma con la llegada de los médicos. Alan exigía, con el cuerpo, una cercanía que no podía ofrecerle ningún extraño. Solo quien ya había forjado una relación a través del tiempo –tiempo que no respondía a la relación médica, sino a la entrega personal– podía escuchar y atender esa llamada. El cuerpo mudo, pero rebelde y furiosamente vivo,

complementa el discurso: “las transacciones entre el cuerpo y el lenguaje llevan a una articulación del mundo, en la que la extrañeza del mundo revelada por la muerte, por su no habitabilidad, puede ser transformada en un mundo en el que puede habitarse otra vez, con plena conciencia de una vida que debe vivir en la pérdida” (LB, 68-69).

Por último, se hace ya evidente que el testimonio es ante todo establecer una relación con otro. Es una relación claramente asimétrica en la que uno ofrece un decir (extraordinario, doloroso, polémico, imponderable) y el otro ofrece una escucha (incierta, escéptica, crédula, ingenua, interesada); uno solicita credibilidad y el otro, consciente de lo que se pone en juego, no puede menos que dudar. Así, creer o no creer jamás es asunto fácil; el acto de creer necesita discernir lo que significa creer y cómo se cree. En este caso, escuchar un testimonio requiere mucho más que un esfuerzo de evaluación epistemológica; es un acto igualmente ético, pues en algunos casos el resultado no es dirimible entre dos afirmaciones contrarias. Como señala Lyotard, el *differend*, el silencio que se impone ante la imposibilidad de argumentar una injusticia, lleva a situaciones en las que no es posible generar un juicio para dirimir la diferencia⁶⁴.

Un acto esencial para que un enunciado sea testimonio es que sea escuchado, inscrito, desgarrado por esa duda. Hacer parte de esa relación, en tanto receptor del enunciado, significa aguzar la capacidad de percibir la voz detrás de las palabras. Das recurre a la crítica wittgensteintiana (formuladas en *Investigaciones filosóficas*) de la idea de que un lenguaje puro, riguroso y exclusivamente filosófico, un lenguaje que se ubica fuera de la vida, sea capaz de comunicar verdades mejores y perfectas que nuestro lenguaje cotidiano. De hecho, la noción de lenguaje puro, dice Wittgenstein, puede llevarnos al borde de la incompreensión.

Si la palabra cotidiana, en cambio, tiene voz, contexto, signatura, en suma, vida, para Das escuchar el testimonio es captar esa voz que insufla de vida las palabras y obliga a pensarla en relación con la alteridad del otro.

⁶⁴ Jean François Lyotard, *The differend. Phrases in dispute*, trad. Georges van den Abbeele (Minneapolis: The University of Minnesota Press, 1988), numerales 1-46.

Esta manera de considerar la voz como uno de los atributos fundamentales del testimonio me recuerda la diferencia entre el decir (*dire*) y lo dicho (*dit*) que introduce Emmanuel Lévinas. Al atender lo dicho (*dit*) nos ocupamos del dato, la inteligibilidad positiva expresa en el contenido de lo que se comunica; ante lo dicho, queda la certeza o el desacuerdo, pero un apego excesivo al registro de lo dicho produce una clausura ontológica, nos cierra a la recepción del Otro. Por el contrario, el decir (*dire*) es lo irreducible a interpretación, su valor nunca puede establecerse en función de lo dicho (*dit*); captar o intentar *escuchar* el decir (*dire*) es procurar una apertura ética al exceso que está más allá del Ser. En ambos casos, voz (Das) y decir (Lévinas) no nos remiten a una consideración objetiva del enunciado, sino, fundamentalmente, a una disposición para la escucha; atender la voz, el decir, nos abre a una experiencia irreducible del Otro⁶⁵.

Conocimiento, reconocimiento

Un muerto es una tristeza, un millón de muertos es una información
Tzvetan Todorov, *Frente al límite* (1993).

Por último, quisiera reseñar una dimensión del trabajo de Veena Das que resulta profundamente sugerente y pertinente: su evocación continúa del imperativo ético que anima la investigación en las ciencias sociales y la práctica disciplinaria. La inquietud puede formularse de manera sucinta como sigue: *¿cuál es la razón de ser, el papel del conocimiento académico en el contexto del sufrimiento social?* En la sección anterior señalé que investigar contextos de sufrimiento social y de descomposición extrema nos convierte simultáneamente en receptores de una información susceptible de ser ela-

⁶⁵ Emmanuel Lévinas, *De otro modo que ser o más allá de la esencia* (Salamanca, España: Sígueme, 1987). En un trabajo reciente, Wendy Hui Kyong Chun señala la urgencia de complementar el decir con una política de la escucha, véase “Unbearable witness. Toward a politics of listening”, en *Extremities. Trauma, testimony, and community*, ed. Nancy K. Miller y Jason Tougas (Urbana: University of Illinois Press, 2002), p. 144.

borada científicamente, de una palabra viva que no es reducible al dato y de una pérdida que resulta imponderable. La coexistencia de múltiples lógicas discursivas nos obliga a concebir de manera simultánea el ejercicio riguroso asociado a la producción de conocimiento, con la militancia de la denuncia y el acompañamiento propio de las dinámicas de duelo. Para muchos la coexistencia de estas diversas lógicas discursivas generan, si no incompatibilidades, sí por lo menos franca fricción; para Das, en cambio, la descripción de contextos y dinámicas saturadas por la violencia y el sufrimiento social solo vale la pena si ayuda a la víctima a seguir adelante (MO, 164). Desde esa postura los investigadores en ciencias sociales tenemos dos opciones: proteger la verdad que conspira con la violencia o explorar la verdad que vive en la víctima –lo cual resulta ser el único modo que tenemos de renunciar tanto a la violencia como a la no-verdad, “en un único gesto de afirmación” (CE, 23). Dos son las preguntas que considero en este último apartado: ¿qué relación existe entre las ciencias sociales y el sufrimiento? ¿Cómo generar conocimiento sobre el dolor ajeno desde la práctica disciplinaria, es decir, cómo permitir que el conocimiento del Otro marque mi lugar institucional, ese aparato productor de conocimiento que habito (LW, 17)?

Las ciencias sociales enfrentan varios obstáculos para responder de manera adecuada a los retos intelectuales y éticos que constituye comprender el sufrimiento social en el mundo globalizado contemporáneo. Estos obstáculos son de tres órdenes: por complicidad con las violencias sociales, por apropiación del sufrimiento social, y por dificultades intelectuales para comprender la naturaleza de las violencias y el sufrimiento social.

En primer lugar, es necesario reseñar los modos en que las ciencias sociales han sido cómplices de la existencia del dolor, esto sin negar que igualmente han tenido un papel importante a la hora de comprenderlo y combatirlo. Tanto el posestructuralismo como el poscolonialismo (y más recientemente la teoría de la colonialidad) han examinado de manera crítica el aparato de conocimiento de Occidente y las eventuales relaciones entre violencias epistémicas y violencias sociales, es decir, entre la producción de conocimiento y los múltiples modos de coacción y subordinación social.

La crítica posestructuralista identifica varios procedimientos constitutivos del aparato disciplinar del conocimiento –en particular, la presencia de binarios estructurantes, como esencia/apariencia, original/copia, nociones como las de origen, suplemento y margen, que lo articula a partir de margen/centro, naturaleza/cultura– que históricamente han habilitado la producción de verdad en la filosofía y ciencias sociales y son los bastiones de los grandes mitos de Occidente, la modernidad, el progreso y la razón. Sin embargo, señala el posestructuralismo, esos binarios no mantienen una relación de estable oposición; al, contrario, los términos se relacionan de manera suplemental, presuponiendo siempre la subordinación de uno de los términos al otro (la apariencia a la esencia; la copia al original; la margen al centro; la cultura a la naturaleza) y garantizando, de ese modo, la estabilidad de esos grandes mitos de Occidente. El posestructuralismo denuncia el carácter metafísico o logocéntrico –así designa Jacques Derrida ese entramado– y aboga por un acercamiento que ponga en evidencia la inestabilidad y necesaria in-autenticidad de las estructuras de significación social.

Las teorías poscoloniales han sido proliferas al demostrar la complicidad de esos regímenes de saber con los procesos de subalternización y administración de aquellas regiones del mundo en las cuales los europeos realizaron la empresa colonial⁶⁶. El uso de esos y otros binarios produce un mapa del saber en el cual conocer al subalterno significa vaciarlo de subjetividad, reducirlo a una cognoscibilidad pura exenta de subjetividad. En el mismo sentido, los teóricos de la colonialidad han señalado cómo las ciencias sociales en “el mundo excolonial ... han servido más para el establecimiento de contrastes con la experiencia histórico-universal ... de la experiencia europea, que para el conocimiento de esas sociedades a partir de sus especificidades histórico-culturales”⁶⁷.

⁶⁶ Véase Francisco A. Ortega Martínez, “Historia y ética. Apuntes para una hermenéutica de la alteridad”, en *Historia Crítica*, Vol. 27 (2004). Donde he examinado esa relación entre aparato disciplinario y complicidad con la violencia (epistémico y social).

⁶⁷ Edgardo Lander, “Ciencias sociales, saberes coloniales y eurocéntricos”, en *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*

En otras palabras, el relato historicista de la modernidad euronorteamericana —modernidad a su vez identificada con la historia del capitalismo— funciona como el justificador de un ordenamiento mundial, a pesar de que este mismo ordenamiento está caracterizado por la desigualdad y el desconocimiento de la particularidad local: un ordenamiento neoimperial. Esos contrastes operan en el ámbito de políticas públicas y consagran los procesos de modernización, desatando terribles violencias epistémicas y gran sufrimiento social⁶⁸.

No podemos terminar esta pequeña reseña sobre las complicidades de las ciencias sociales sin volver sobre los modos con que el Estado y los discursos y prácticas especializadas sustituyen la autoridad de la víctima sobre su dolor y condición de doliente por los criterios del lenguaje técnico (CE, 175). Este desplazamiento de las voces de las víctimas reproduce la cosmología de los poderosos y facilita la defensa de sus intereses (CE, 19-20).

A las dificultades producto de complicidades para responder en forma adecuada al problema del sufrimiento deben sumarse otras dificultades de orden intelectual. Existen por lo menos dos problemas, considerados de diversas maneras por la filosofía y ciencias sociales. En primer lugar, existe una amplia discusión sobre las insuficiencias o dificultades lingüísticas para expresar el dolor; en segundo lugar, está el problema de cómo conocer el dolor ajeno.

Varias y diversas son las formulaciones sobre la insuficiencia o dificultad para expresar el dolor. A guisa de ejemplos mencionaré tres maneras de abordar el problema. En primer lugar, varios críticos insisten sobre la radical incapacidad del lenguaje para expresar la magnitud de ciertos acontecimientos. Buena parte de esta discusión se ha centrado en el Holocausto como ocurrencia singular de la historia humana, evento que existe en exceso a los “marcos referenciales y categorías pre-existentes que delimitan y determi-

(Caracas, Venezuela: Unesco-Ediciones Faces-UCV, 2000), p. 25. Igualmente, véanse *ibid.*, los ensayos de Walter Mignolo, Arturo Escobar, Enrique Dussel y Aníbal Quijano.

⁶⁸ Véase Arturo Escobar, *Encountering development: The Making and unmaking of the Third World* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1994).

nan nuestra percepción de la realidad”⁶⁹. En segundo lugar, una tradición, influenciada por el psicoanálisis, señala que el evento traumático solo se produce de manera deferida y su sentido será siempre enigmático, un efecto perturbador que nos llega repetidamente desde el pasado desastroso. El ejercicio interpretativo, por tanto, constituye un continuo trabajo de duelo (*working through*) sobre las heridas de ese pasado que simultáneamente nos elude y regresa en la forma de agobiantes demandas⁷⁰.

En tercer lugar, podemos identificar la posición más claramente asociada al trabajo de Veena Das, para quien “... la intuición de que algunas violaciones no pueden verbalizarse ... equivale a reconocer que no se puede trabajar en ellas dentro de una cotidianidad quemada y anestesiada” (WA, 182). Esos silencios pueden corresponder a casos considerados extremos en que las víctimas se rehúsan a narrar los acontecimientos o expresan su incapacidad para hacerlo. Aunque el concepto *dolor* continúe ahí, la violencia que destroza el tejido de la vida ejerce tal presión sobre los juegos lingüísticos propios de esa forma de vida que, señala Das, “los reclamos sobre la cultura a través de la disputa se hicieron imposibles. Si ahora aparecen palabras, son como sombras rotas del movimiento de las palabras cotidianas” (WA, 181)⁷¹.

Para Das, sin embargo, el problema fundamental y al cual le dedica buena parte de sus ensayos es: ¿cómo puedo conocer el dolor del otro? El carácter intransitivo del dolor ofrece grandes retos para la curiosidad de las ciencias sociales: yo sé que tengo dolor, pero “tengo dolor” no es una afirmación indicativa, “aun cuando tenga la apariencia formal de una” (LB, 70). Precisamente por eso no puedo saber a ciencia cierta si el otro tiene dolor; solo puedo creerle cuando dice que tiene dolor. Ante la incertidumbre

⁶⁹ La extensa obra literaria y ensayística de Elie Wiesel y George Steiner representa las formulaciones más agudas de esa tradición. La cita es tomada de Felman y Laub, *Testimony*, p. xv.

⁷⁰ Véase Dominick LaCapra, *Writing history, writing trauma* (Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2001); véase también Caruth, *Unclaimed experience*.

⁷¹ Para una crítica a la lectura que Veena Das hace de Wittgenstein, véase el ensayo de Raúl Meléndez -incluido en este volumen-.

o en contextos de disputas, existe la tentación de rehuir la aceptación del dolor ajeno y “decir que solo mi propia sensación es real”⁷². Para explorar los modos de conocer el dolor ajeno, Veena Das recurre a la argumentación en contra de la existencia de lenguajes privados que Wittgenstein desarrolló en sus *Investigaciones filosóficas* (1953). En esa argumentación, el filósofo vienés usó el ejemplo del dolor de manera extensa para señalar que así como no existe lenguaje privado, no existen heridas privadas.

Para Wittgenstein, la idea de que solo yo puedo *conocer* mi dolor y los demás apenas lo pueden *inferir* es, a la vez, un equívoco y un sinsentido; un equívoco porque otros pueden claramente saber cuando tengo dolor; y un sinsentido porque yo *tengo* dolor, pero jamás puedo decir que *conozco* mi dolor (§246). Ahora bien, lo que resulta especial acerca del dolor es la “ausencia de lenguajes existentes, en la sociedad o en las ciencias sociales, que puedan comunicar el dolor” (WA, 191), lenguajes con los cuales se viene a saber de la existencia del dolor, de sus efectos, los modos en que opera en las memorias y su legados. Pero esa ausencia de lenguajes no es un destino ni resulta de una imposibilidad, sino de un descuido, una prolongada falta de atención a “la relación entre violencia y subjetividad y [a cómo se pueden] articular las varias líneas de conexión y exclusión establecidas entre la memoria cultural, la memoria pública y la memoria sensorial de los individuos”⁷³. Es aceptable, por tanto, decir que otros pueden dudar de mi dolor; sin embargo, sería equivocado pensar que el dolor es esencialmente incomunicable. El dolor es un juego de lenguaje que solicita mi reconocimiento; así como la experiencia de mi dolor clama por la posibilidad de que pueda residir en otro cuerpo. El dolor, de ese modo, no es algo inexpresable que “destruye la comunicación o señala la salida de la propia existencia en el lenguaje” (LB, 70).

⁷² Ludwig Wittgenstein, *The blue and brown books. Preliminary studies for the 'Philosophical investigations'* (New York: Harper Torchbooks, 1960), p. 46. trad. de ed.

⁷³ Bolívar y Flórez, “La investigación sobre la violencia: Categorías, preguntas y tipo de conocimiento”.

Había ya señalado cómo el testimonio es el modo fundamental para conocer el dolor. Recibir y dar testimonio se refiere a aquella persona que no solo sabe con el intelecto, sino con las emociones. Testimoniar el dolor ajeno debe ser entendido no solo como “una afirmación fáctica...”, sino que es (también) una expresión del hecho que se afirma: es al mismo tiempo un enunciado que al expresarlo ya constituye mi reconocimiento del hecho que expresa”⁷⁴. En su lúcida respuesta a Veena Das, Stanley Cavell deriva dos consecuencias de ese presupuesto. En primer lugar, el dolor hace un reclamo, que puede ser atendido o ignorado. Si no se responde a la solicitud, se niega su existencia y mi negación se constituye en un doble acto de violencia tanto por desconocer la violencia infligida como porque al desconocerla la perpetúa.

En segundo lugar, para Stanley Cavell resulta claro que uno de los mandatos más urgentes para las ciencias sociales contemporáneas es el desarrollo de lenguajes de dolor para conocer mejor las causas y los sentidos del dolor. En épocas y lugares de desmovilizados, comisiones de verdad y acuerdos humanitarios, no es aventurado señalar que este mandato tiene un doble sentido de urgencia. En efecto, si bien es cierto que la sociedad colombiana no es singular en la capacidad de generar, distribuir y administrar la violencia, la falta de atención o imaginación en la recepción y elaboración de lenguajes de dolor se convierte ineluctablemente en generadora de nuevas violencias. Para la antropóloga Elsa Blair Trujillo la elaboración (entendida como trabajo de duelo socialmente significativo y reconocido por la sociedad) de las pérdidas acumuladas es fundamental para la desactivación de nuevas violencias. Unas ciencias sociales comprometidas con el desarrollo de lenguajes de dolor arrojarán

⁷⁴ Stanley Cavell, “Comments on Veena Das’s Essay ‘Language and body. Transactions in the construction of pain’”, en *Daedalus. Social suffering*, eds. Arthur Kleinman, Veena Das y Margaret Lock (Cambridge: Vol.125, 1996), p. 94, trad. “Comentarios al artículo de Veena Das ‘Lenguaje y cuerpo. Transacciones en la construcción del dolor’” -incluido en este volumen-. A partir de este momento, las referencias a Stanley Cavell irán en el texto principal, seguidas por las siglas SC y el número de página del texto en su idioma original.

luz sobre posibles modos de tramitar el dolor y “construir y elaborar simbólicamente los mecanismos a partir de los cuales sea posible la aceptación de esa pérdida y su inscripción en un relato que le dé sentido”. Sólo esos procesos de resignificación del pasado –señala Blair Trujillo– eventualmente darán paso a una nueva sociabilidad en el que la muerte no sea el eje estructurante o desestructurante de los relatos sociales⁷⁵. Como dice Cavell, “lo que está en juego es el futuro entre nosotros” (SC, 95).

Por esta vía, señala Das, la negación del dolor ajeno constituye fundamentalmente una falta espiritual (WA, 192), no ya intelectual –aunque yo argumentaría que es igualmente una falta intelectual en tanto desatiende la verdad del reconocimiento. Por eso, señala el filósofo Raúl Meléndez en este mismo libro, para el investigador el deseo por conocer no es solo una inquietud científica, sino fuente de indignación moral. Unas ciencias sociales comprometidas se mantienen “atenta[s] a la violencia donde quiera que ocurra ... [y] rechaza[n] la complicidad ... al abrirse al dolor del otro” (TT, 297). El trabajo y la reflexión adelantados por Veena Das constituyen un intento comprometido por superar esa falta espiritual e intelectual a través de estrategias de investigación concretas. Quiero cerrar esta reflexión sobre las líneas de investigación que adelanta la obra de Veena Das reseñando brevemente cuatro de esas estrategias: la investigación en ciencias sociales como un descenso a la cotidianidad, la lectura desde el fragmento y fuera del código, el apoyo en la imaginación como una forma de aprehender, y el conocimiento desde la solidaridad como uno de los principios fundamentales de la práctica intelectual comprometida.

Buena parte de la obra de Veena Das insiste en lo que ella llama descenso a la cotidianidad. Ese descenso a la cotidianidad –a las rutinas y ritos cotidianos, a los y gestos y murmullos del día a día, a los modos en que la gente se viste, cocina, cuidan unos de otros, se asean, desean,

⁷⁵ Blair Trujillo, *Muertes Violentas: la teatralización del exceso* p. 95; p.190. Para un desarrollo más amplio de la idea del duelo, ver Cap. “Las formas de tramitación de la muerte” pp. 189-203.

se reprochan y castigan—significa igualmente que nuestros modelos de resistencia y heroicidad deben ser revisados a profundidad. En “El acto de presenciar” Das examina las respuestas producidas por dos mujeres que habitan la zona entre las muertes, allí precisamente donde se hace imposible hablar de la muerte. Antígona y Asha, la primera, personaje de tragedia griega, y la segunda, sobreviviente de la Partición, ofrecen dos modalidades diversas de sobrevivir, ser testigos y atestiguar.

En *Antígona*, la tragedia de Sófocles, la heroína del mismo nombre, hija de Edipo y Yocasta, desafía a Creonte, Rey de Tebas, quien había prohibido bajo pena de muerte enterrar a Polinices, hermano de Antígona, por haber traicionado su patria. La decisión de Antígona de darle sepultura a su hermano, para que su espíritu no vagara por la tierra eternamente, le acarrea el suplicio de ser enterrada viva y resulta en su muerte por suicidio. La trama de la tragedia ha servido de objeto de reflexión a artistas y filósofos de todas las épocas. En sus *Lecciones de estética* (1835-38), Hegel opondrá la ley del Estado, representada por Creonte, a la ley de los dioses y la familia, encarnada en el desafío de Antígona. Escribe Hegel:

En esta tragedia todo es consecuente: están en pugna la ley pública del Estado y el amor interno de la familia y el deber para con el hermano. El *pathos* de Antígona, la mujer, es el interés de la familia; y el de Creonte, el hombre, es el bienestar de la comunidad. Polinices, luchando contra la propia ciudad patria, había caído ante las puertas de Tebas; y Creonte, el soberano, a través de una ley proclamada públicamente, amenaza con la muerte a todo el que conceda a dicho enemigo de la ciudad el honor de los funerales. Pero Antígona no se deja afectar por este mandato, que se refiere solamente al bien público de la ciudad; como hermana cumple el deber sagrado del sepelio, según la piedad que le dicta el amor a su hermano. A este respecto apela a la ley de los dioses; pero los dioses que ella venera son los dioses inferiores del Hades (Sófocles, *Antígona*, v. 451; *he xýnoikos tòn káto theòn Dike*), los interiores del sentimiento, del

amor, de la sangre, no los dioses diurnos del pueblo libre, consciente de sí, y de la vida del Estado⁷⁶.

Para Hegel entre las dos leyes no hay término medio y el amor de Antígona trágicamente debe ceder ante la ley colectiva del Estado, aun si eso le cuesta la vida. Sucesivas lecturas de la obra (por ejemplo, las de Bertold Brecht y María Zambrano) construyen sobre ese desafío una imagen trágicamente heroica de la conciencia ética capaz de desafiar todas las formas de tiranía.

Para Jacques Lacan, por su parte, la tragedia de Antígona no está en la contradicción entre dos órdenes jurídicos. Con Antígona se revela algo insoportable, ese deseo de Creonte por asestarle una segunda y terrible muerte, “que no tiene ningún derecho a infligirle”, una pérdida agobiante que la deja entre dos muertes⁷⁷. Y aunque Lacán ve el desafío a Creonte como el momento en que surge la voz de Antígona y se afirma el carácter no sustituible de su hermano, tanto en Hegel como en Lacan el testigo sacrifica su vida por el imperativo ético de testificar. Su vida adquiere sentido solo en el gesto trascendental en que “la agencia que se escapa de lo ordinario en vez de descender y ‘aterrizar’ allí” para comprender la relación particular que existe entre dolor y lenguaje (LW, 57)⁷⁸.

A la agencia heroica de Antígona, Das opone Asha, mujer punjab que vivía con la familia de su esposo en la frontera de la India con Pakistán durante la Partición. En los años posteriores al conflicto con

⁷⁶ G. W. F. Hegel, *Lecciones de estética*, trad. Raúl Gabás, Vol. 2 (Barcelona: Ediciones Península, 1991), p. 43.

⁷⁷ Jacques Lacan, *Seminario VII. La ética del psicoanálisis, 1959-60*, trad. Diana Rabinovich, ed. Jacques-Alain Miller, (Buenos Aires: Ediciones Paidós, 1995), pp. 299-306. Véase igualmente, Judith Butler, *El grito de Antígona* (Barcelona: El Roure, 2001)

⁷⁸ Trad. del autor de “agency escaping the ordinary rather than as a descent into it” (LW, 7).

Pakistán, Asha debe abandonar su familia política, quien la rechaza por su condición de mujer y viuda. Asha se casa con un mercader pudiente e incluso puede decirse que logra un grado de felicidad. Su caso lo relata Das en el ensayo “Acto de presenciar” y aquí solo lo traigo a colación para señalar que “Si la figura de Antígona ofrecía una manera en la que podemos pensar en la voz como una creación del sujeto, espectacular y desafiante, a través del acto de habla, la figura de Asha muestra la creación del sujeto con un género y con un compromiso, a través de la elaboración de un conocimiento que es venenoso”, pero al que se accede a través del trabajo cotidiano de la reparación. Las ciencias sociales se hallan entre Antígona y Asha: quieren comprender las trayectorias de dolor y reparación, pero a menudo nuestros impulsos (¿hábitos?) teóricos anhelan la agencia que escapa de lo ordinario y se refugia en lo heroico y trascendente. El resultado es que buena parte de los modelos de análisis social tiende a sobre-valorar aquellas respuestas osadas y sub-valorar los modos en que el dolor opera en contextos sociales concretos. Descender a la cotidianidad y trabajar *con* los sobrevivientes nos llama a cuestionar modelos de heroicidad clásicos e invita atender a los contextos y recursos socio-culturales --arreglo de los espacios domésticos, la preparación de comidas, las memorias silenciosas, los lazos de parentesco-- con los cuales las personas construyen su cotidianidad y “permiten la posibilidad de emergencia de la novedad y la creación de un discurso de reparación” (MO 140).

Ya Walter Benjamín señaló como los soldados habían cambiado al regreso de la Gran Guerra; habían retornado a casa silenciosos, más pobres en experiencia comunicativa. Ese silencio era producto de una caída en el valor de la experiencia, dificultad que Benjamín explora igualmente en su “Tesis de filosofía de la historia”. En la Tesis novena, el ángel de la historia se vuelve al pasado y “Donde a nosotros se nos manifiesta una cadena de datos, él ve una catástrofe única que amontona incansablemente ruina sobre ruina, arrojándolas a sus pies”. Lo que acostumbramos a ver como una cadena, el ángel reconoce quebrado, fragmentario, arruinado. “Bien quisiera él detenerse, despertar a los muertos y recomponer lo des-

pedazado”, pero sabe que es imposible.⁷⁹ Las grandes narrativas, aquellas capaces de inscribir el evento en una cadena de sentidos (nación, modernidad, progreso, etc.), son poderosas ilusiones de nuestra contemporaneidad a las que queremos aferrarnos. Sin embargo, el material del pasado es ruina, y el nuestro necesariamente un saber arruinado.

Los historiadores subalternos han elaborado la noción de fragmento a partir de las relaciones de poder que constituyen y atraviesan los contextos post-coloniales. El fragmento se convierte, de ese modo, en el repositorio de historicidades que permanecen sepultos bajo esas grandes narrativas. En “En defensa del fragmento” Gyanendra Pandey señala las dificultades que la historia ha tenido para captar y representar los momentos de violencia en la India e indica que el objetivo de una perspectiva subalterna debe ser articular la historia de los marginados por fuera de los códigos maestros, “ni tan siquiera –agrega Das– el código maestro de la resistencia”, nacionalista o trascendental (MO 150). La “importancia del punto de vista ‘fragmentario’, escribe Pandey, yace... en resistir el impulso de una homogeneización”.⁸⁰ Por las fisuras de esos grandes relatos emergen, incontrolables, gestos, versiones varias, interpretaciones diversas, interesadas, memorias y silencios, disputas, agravios, todos signos que evidencian el carácter fragmentario del acontecimiento. Los fragmentos no son parte de un rompecabezas que puede armarse a posteriori: “el fragmento marca la imposibilidad de esa imaginación”. Ese nuevo conocimiento –empobrecido, falta de plenitud de sentido– alude, en cambio, a una cierta manera de habitar el mundo” (LW 5) y nos invita a luchar por definiciones potencialmente más significativas de comunidad y nación.

⁷⁹ Walter Benjamin, “Tesis de filosofía de la historia (1940),” en *Discursos interrumpidos I* (Madrid: Taurus, 1973), p. 183.

⁸⁰ Pandey, “En defensa del fragmento: escribir la lucha hindo-musulmana en la India actual” en Saurabh Dube, ed. *Pasados poscoloniales* (México D.F.: El Colegio de México-CLACSO, 1999). Versión electrónica en: www.clacso.org/wwwclacso/espanol/html/libros/poscolonialismo/poscol.html. véase también, Partha Chatterjee, *The Nation and its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories* (Princeton, Nj: Princeton University Press, 1993).

El peligro de la palabra faltante no sólo afecta a la víctima; el investigador de ciencias sociales igualmente se ve asediado por las dificultades para describir y hacer los actos inteligibles. Al comenzar este ensayo señalé que un acontecimiento traumático nos obliga a admitir un grado de imponderabilidad y a repensar la poética del ejercicio intelectual. Por eso, además de descender a la cotidianidad e interpretar por fuera de los códigos maestros, es necesario desarrollar nuevos instrumentos de comprensión. En particular, Veena Das ha señalado la necesidad de usar la imaginación. Para Stanley Cavell “Si el intelecto científico calla frente al tema, aquellos que hablen científicamente (que tengan un compromiso con hacerse inteligibles a otros con ese mismo compromiso) van a tener que rogar, tomar prestado, robar e inventar palabras y modulaciones de las palabras con las cuales puedan romper este silencio” (SC 94).

En efecto, “algunas realidades necesitan ser convertidas en ficción antes de que se puedan aprehender” (LB 69). De hecho, el arte y la ficción son dos modos fundamentales de imaginar y concebir procesos sociales muy concretos. Por eso no extraña que Veena Das examine narrativas literarias de la India, particularmente de la época de la Partición, para encontrar las claves en que conocimientos envenenados, realidades anestesiadas, fragmentos y silencios deliberados solicitan un reconocimiento y encuentran un modo de comunicarse. A riesgo de que permanezca incomprendida esta admonición, señalemos que convertir en ficción –ficcional– no significa dar rienda suelta a fantasías escapistas, sino inducir un efecto de realidad a través del uso de prácticas discursivas cuyos referentes están en disputa. En ese sentido Foucault había señalado la posibilidad “de hacer funcionar la ficción en la verdad; de inducir efectos de verdad con un discurso de ficción, y hacer de tal suerte que el discurso de verdad suscite, ‘fabrique’ algo que no existe todavía, es decir, ‘ficcione’”⁸¹.

⁸¹ Michel Foucault, “Las relaciones del poder penetran en los cuerpos”, *Microfísica del poder*, (Madrid: Piqueta, 1979), pp. 159-62. Foucault continúa “Se ficciona Historia a partir de una realidad política que la hace verdadera, se ‘ficciona’ una política que no existe todavía a partir de una realidad histórica”.

Estas ficciones son igualmente ejemplos de una manera diferente de conocer, lo que tal vez podríamos llamar, junto con Martha Nussbaum, un “conocer mediante el sufrimiento”⁸². Como señala Nussbaum la empatía –facultad que se hace posible por el ejercicio de la imaginación– es el elemento que a menudo le falta al conocimiento para llegar a un grado de verdadera comprensión: “el sufrimiento es el reconocimiento apropiado de la manera como es la vida humana” (*Ibid.*). Conocer con empatía no significa ponerse *en el lugar* del doliente sino *al lado* del doliente, establecer una relación de solidaridad que permita el potencial transformador del conocimiento. De ese modo, el trabajo intelectual no consiste ahora en el simple intento por hacer visible el trauma del otro. Encontrar el camino, escuchar el dolor ajeno es permitir que el dolor del Otro me ocurra. “Mi propia fantasía de la antropología como un cuerpo de escritos es aquello que es capaz de recibir este dolor. Así, aun cuando nunca pueda reclamar el dolor de otro, ni apropiármelo con algún otro fin (la construcción de la nación, la revolución, el experimento científico), lo que revela una investigación gramatical es que puedo prestar mi cuerpo (de escritos) a este dolor” (WA 192).

Conclusión

La reflexión que adelanta Veena Das nos llega en un momento crucial para el país. Tras varias décadas de guerra, con una dinámica de un conflicto degradado y un contexto de creciente inequidad social, la sociedad colombiana se enfrenta a un parcial desmonte de los grupos paramilitares –en muchos casos sin tener que disminuir su capacidad de coacción e incluso reciclándose en el mismo aparato burocrático– y a una guerrilla desafiante pero autista desde el punto de vista político; se entera con suerte y a medias –por boca de los criminales– de las atrocidades cometidas, a la vez que una voluntad de amnesia se impone y refuerza una seguridad

⁸² Martha Craven Nussbaum, *La fragilidad del bien: fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*, trad. Antonio Ballesteros (Madrid: Visor, 1995), p. 46.

democrática que apenas pocos se atreven a cuestionar por miedo a las furias ocultas en los recodos más insospechados de la sociedad; se encuentra con un Estado aparentemente incapaz o efectivamente sin voluntad para acabar con su señalada complicidad con las violencias, ilegalidad e inequidad; y, además, con una ciudadanía cada día más escéptica, polarizada y prisionera de sus propios miedos.

En este contexto las ciencias sociales están llamadas a jugar un papel protagónico en la recuperación de lenguajes y memorias de dolor, verdaderos laboratorios para la construcción de convivencia. Las palabras cautela y optimismo de Veena Das nos conminan a no renunciar a tan urgente tarea.

Bibliografía

Agamben, Giorgio. *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Traducción de Antonio Gimeno Cuspinera, Ensayo, 37 (Valencia, España: Pre-Textos, 1998).

Alexander, Jeffrey. “O novo movimento teórico”. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 2, No. 4, 1987.

Alexander, Jeffrey C. “On the social construction of moral universals. The ‘Holocaust’ from war crime to trauma drama”. *European Journal of Social Theory*, 5, No. 1, 2002.

Bensa, Alban y Fassin, Eric. “Les Sciences sociales face à l’événement”. *Terrain*, 38, 2002.

Blair Trujillo, Elsa. *Muertes violentas: la teatralización del exceso* (Medellín: Universidad de Antioquia, 2005).

Bolívar, Ingrid Johanna y Flórez, Alberto. “La investigación sobre la violencia. Categorías, preguntas y tipo de conocimiento”. *Revista de Estudios Sociales*, 17, 2004. Disponible en <http://res.uniandes.edu.co/view.php/342/1.php>.

Braudel, Fernand. *Las ambiciones de la historia*. Traducción de María José Furió (Barcelona: Crítica, 2002).

- Carr, David. *Time, narrative and history*. (Bloomington: Indiana University Press, 1986).
- Caruth, Cathy. *Unclaimed experience. Trauma, narrative, and history* (Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1996).
- Castelli, Enrico (Ed.). *La testimonianza* (Rome: Centro Internazionale di Studi Umanistici, 1972).
- Cavell, Stanley. "Comments on Veena Das's essay 'Language and body. Transactions in the construction of pain' ". En *Daedalus. Social suffering*, editado por Kleinman, Arthur Das, Veena y Lock, Margaret (Cambridge: 125, 1996).
- . *This new yet unapproachable America. Lectures after Emerson after Wittgenstein* (Chicago: University of Chicago Press, 1988).
- Certeau, Michel de. *La irrupción de lo impensado. Cátedra 2003, Pensar en Público*. Ortega, Francisco A. (Ed.) (Bogotá: Editorial de la Pontificia Universidad Javeriana, 2004).
- . *La invención de lo cotidiano*. Traducción de Alejandro Pescador. Giard, Luce (Ed.). Vol. 1: Artes de hacer. (Ciudad de México D. F.: Universidad Iberoamericana, 1996).
- Cheryl Mattingly, *Healing dramas. The narrative structure of experience* (Cambridge, UK: University of Cambridge Press, 1998).
- Charles-Gaudard, François y Suárez, Modesta (Eds.) *Formes discursives du Témoignage* (Toulouse: Editions Universitaires du Sud, 2003).
- Chatterjee, Partha. *The nation and its fragments. Colonial and postcolonial histories* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1993).
- Chun, Wendy Hui Kyong. "Unbearable witness. Toward a politics of listening". En *Extremities. Trauma, testimony, and community*. Editado por Miller Nancy K. y Tougaw, Jason (Urbana: University of Illinois Press, 2002).
- Danto, Arthur C. *Narration and knowledge* (New York: Columbia University Press, 1985).
- Das, Veena. *Life and Words. Violence and the descent into the ordinary* (Berkeley, Ca: University of California Press, 2007).

- . “Trauma and testimony. Implications for political community”. *Anthropological Theory*, 3, No. 3, 2003.
- . “The act of witnessing. Violence, poisonous knowledge and subjectivity”. En *Violence and subjectivity*. Editado por Das, Veena et ál. (Berkeley: University of California Press, 2001).
- . “Wittgenstein and anthropology”. *Annual Review of Anthropology*, 27, 1998.
- . “La subalternidad como perspectiva”. En *Debates post-coloniales. Una introducción a los estudios de la subalternidad*. Editado por Rivera Cusicanqui, Silvia y Barragán, Rossana (La Paz, Bolivia, y Rotterdam, Holanda: Historias, Aruwiri, Sephis, 1997).
- . “Language and body. Transactions and the construction of pain”. En *Daedalus. Social Suffering*. Editado por Kleinman, Arthur, Das, Veena y Lock, Margaret (Cambridge: American Academy of the Arts and Sciences, 1996).
- . *Critical events. An anthropological perspective on contemporary India* (Delhi: Oxford University Press, 1995).
- . “Moral orientations to social suffering. Legitimation, power and healing”. En *Health and social change in international perspective*. Editado por Chen, Lincoln, Kleinman, Arthur y Ware, Norma C. (Boston, MA: Harvard School of Public Health-Harvard University Press, 1994).
- . “Our work to cry, your work to listen”. En *Mirrors of violence. Communities, riots and survivors in South Asia*. Editado por Das, Veena (Delhi, India: Oxford University Press, 1990).
- . “The work of mourning. Death in a punjabi family”. En *The cultural transition. Human experience and social transformation in the Third World*. Editado por White, Merry I. y Pollock, Susan (Londres: Routledge, 1986).
- Das, Veena y Poole, Deborah (Eds.). *Anthropology in the margins of the State* (New Delhi: Oxford University Press, 2004).
- Deleuze, Gilles y Guattari, Félix. *Mil mesetas*. Traducción de José Vázquez Pérez. (Valencia, Esp: Editorial Pre-Textos, 1988).

- Dube, Saurabh (Ed.). *Pasados poscoloniales* (Ciudad de México, D. F.: El Colegio de México-Clacso, 1999).
- Erikson, Kai. *Everything in its path. Destruction of community in the Buffalo Creek Flood* (New York: Simon and Schuster, 1976).
- Erikson, Kai. "Notes on trauma and community", en *Trauma: explorations in memory*, Caruth, Cathy (Baltimore: The Johns Hopkins University, 1995)
- Escobar, Arturo. "El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar. ¿Globalización o postdesarrollo?" En *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Editado por Lander, Edgardo (Caracas: Unesco-Ediciones Faces/UCV, 2000).
- . *Encountering development. The making and unmaking of the Third World* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1994).
- Felman, Shoshana y Laub, Dori. *Testimony. Crises of witnessing in literature, psychoanalysis, and history* (New York: Routledge, 1992).
- Foucault, Michel. *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales, III* (Barcelona: Paidós, 1999).
- Furet, François. *Pensar la Revolución francesa*. Traducción de Arturo Firpo (Madrid: Ediciones Petrel, S. A., 1980).
- Giddens, Anthony. *The constitution of society. Outline of a theory of structuration* (Cambridge: Polity Press, 1984).
- Gugelberger, Georg (ed.). *The real thing. Testimonial discourse and Latin America* (Durham (NC): Duke University Press, 1996).
- Guha, Ranajit. *Elementary aspects of peasant insurgency in colonial India* (Delhi: Oxford University Press, 1983).
- Hegel, G.W.F. *Lecciones de estética*. Traducción de Raúl Gabás, Vol. 1-2, (Barcelona: Ediciones Península, 1991).
- Jelin, Elizabeth. *Los trabajos de la memoria. Memorias de la represión* (Madrid: Siglo XXI, 2002).
- Jimeno Santoyo, Myriam. *Crimen pasional. Contribución a una antropología de las emociones* (Bogotá: CES-Universidad Nacional, 2004).

- Joas, Hans. *The Creativity of action* (Chicago: Chicago University Press, 1996).
- Kleinman, Arthur, Das, Veena y Lock, Margaret (Eds.). *Social suffering* (Berkeley, CA: University of California Press, 1997).
- Lacan, Jacques. *The seminar. Book III. The psychoses, 1955-1956*. Traducción de Russell Grigg. Editado por Miller, Jacques-Alain (London: Routledge, 1993).
- . *The seminar. Book II. The ego in Freud's theory and in the technique of psychoanalysis, 1954-1955*. Traducción de Sylvana Tomaselli. Editado por Miller, Jacques-Alain (New York: Norton, 1988).
- . *Seminario XI. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. Traducción de Juan Luis Delmont-Mauri y Julieta Sucre. Editado por Miller, Jacques-Alain (Barcelona: Editorial Paidós, 1987).
- LaCapra, Dominick. *Writing history, writing trauma* (Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2001).
- Ladurie, Emmanuel Le Roy. “Événement et longue durée dans l'histoire sociale. l'exemple chouan”. En *Le territoire de l'historien* (Paris: Gallimard, 1973).
- Lander, Edgardo. *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (Caracas, Venezuela: Unesco-Ediciones Faces-UCV, 2000).
- Laplanche, Jean. *New foundations for psychoanalysis*. Traducción de David Macey (London: Blackwell, 1989).
- Lévinas, Emmanuel. *De otro modo que ser o más allá de la esencia* (Salamanca, España: Sígueme, 1987).
- Liotard, Jean François. *The differend: phrases in dispute*. Traducción de Georges Van Den Abbeele (Minneapolis: The University of Minnesota Press, 1988).
- Mattingly, Cheryl. *Healing dramas. The narrative structure of experience* (Cambridge (UK): University of Cambridge Press, 1998).
- Menon, Rita (Ed.). *No woman's land. Women from Pakistan, India and Bangladesh write on the Partition of India* (New Delhi: Women Unlimited, 2004).

- Mouffe, Chantal. *En torno a lo político* (Ciudad de México: FCE, 2007).
- Nora, Pierre. “Le retour de l'événement”. En *Faire de l'histoire*. Editado por Le Goff Jacques y Pierre Nora (Paris: Gallimard, 1974).
- Nussbaum, Martha Craven. *La fragilidad del bien: fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*. Traducción de Antonio Ballesteros (Madrid: Visor, 1995).
- Ortega Martínez, Francisco A. “La fuerza de la fantasía o la historia de un fantasma andino”. En *Pensamiento herido, pensamiento transatlántico*. Editado por Bruno Mazzoldi (Bogotá: Norma, 2008).
- . “Aventuras de una heterología fantasmal”. En *La irrupción de lo impensado. Cátedra Michel de Certeau 2003*. Editado por Francisco A. Ortega Martínez (Bogotá: Editorial de la Pontificia Universidad Javeriana, 2004).
- . “Ética e historia. Una imposible memoria de lo que olvida”. *Desde el Jardín de Freud*, No. 4, 2004.
- . “Historia y ética. Apuntes para una hermenéutica de la alteridad”. *Historia Crítica*, 27, 2004.
- . “Crisis social y trauma. Perspectivas desde la historiografía cultural colonial”. *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, 30, 2003.
- (Ed.). *Trauma, cultura, historia. Reflexiones interdisciplinarias para el nuevo milenio* (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia-CES).
- Pandey, Gyanendra. *Remembering Partition. Violence, nationalism and history in India* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001).
- . “The Prose of Otherness”. En *Subaltern studies*. Editado por David Arnold y David Hardiman (Delhi: Oxford University Press, 1994).
- Pécaut, Daniel. “Configuraciones del espacio, el tiempo y la subjetividad en un contexto de terror: el caso colombiano”. *Revista Colombiana de Antropología*, 35, 1999.
- Ramírez, María Clemencia. *Entre el estado y la guerrilla: identidad y ciudadanía en el movimiento de los campesinos cocaleros del Putumayo* (Bogotá: Icanh, 1996).

- Reddy, William M. *The navigation of feeling. A framework for the history of emotions* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2001).
- Riaño Alcalá, Pilar. *Jóvenes, memoria y violencia en Medellín. Una antropología del recuerdo y el olvido* (Medellín: Editorial de la Universidad de Antioquia-Icanh, 2006).
- Ricoeur, Paul. *Tiempo y narración* (Madrid: Cristiandad, 1987).
- . *Essays in biblical interpretation*. Editado por Lewis Mudge (Philadelphia, PA: Fortress Press, 1980).
- Rosanvallon, Pierre. *Por una historia conceptual de lo político* (Ciudad de México: FCE, 2003).
- Semprún, Jorge. *Viviré con su nombre, morirá con el mío* (Barcelona: Círculo de Lectores, 2001).
- Sewell, William H. “The concept(s) of culture”. En *Beyond the cultural turn. New directions in the study of society and culture*. Editado por Victoria Bonnell y Lynn Hunt (Berkeley: University of California Press, 1999).
- Taylor, Diana. *Disappearing acts. Spectacles of gender and nationalism in Argentina's dirty war* (Durham (NC): Duke University Press, 1997).
- Uribe Alarcón, María Victoria. *Antropología de la inhumanidad. Un ensayo interpretativo sobre el terror en Colombia* (Bogotá: Norma, 2004).
- Uribe de Hincapié, María Teresa y López, Liliana. *Las palabras de la guerra. Las guerras narradas del siglo XIX* (Medellín: Universidad de Antioquia, Instituto de Estudios Políticos, 2004).
- Wittgenstein, Ludwig. *Philosophical investigations*. Traducción de G. E. M. Anscombe (New York, NY: Macmillan, 1953).
- . *The blue and brown books. Preliminary studies for the “Philosophical investigations”* (New York: Harper Torchbooks, 1960).

Parte I
Localidades en crisis

Tiempo, identidad y comunidad¹

VEENA DAS

En este artículo examino la construcción del discurso militante sij en el Punjab, haciendo un énfasis especial en el lugar que se le asigna a la violencia dentro de él². Este discurso hizo parte del lenguaje político desarrollado por el movimiento militante, cuyo propósito era crear un grupo políticamente activo y forjar una unidad efectiva entre los sijs. Así, se creaba un grupo “*nosotros*” a partir de una comunidad heterogénea, para que funcionara como un agente político eficaz en el contexto de las modernas estructuras estatales de la India.

Este discurso opera a través de una serie de dualismos rigurosos, en los que lo masculino y lo femenino, hindúes y sijs, Estado y comunidad, funcionan como conceptos opuestos. No todos estos conceptos tienen la misma importancia. Algunas oposiciones, como masculino y femenino, se consideran como pertenecientes a la naturaleza; otras se ven como productos de la historia. Estos rigurosos dualismos, como parte de un lenguaje político inestable, en evolución, son nuevos; llevan la marca de la contemporaneidad y es muy posible que algunos de ellos se neutralicen con el paso del tiempo. Por esta razón, es importante señalar

¹ “Time, Self, and Community: Features of the Sikh Militant Discourse” publicado originalmente en: Veena Das, *Critical Events: An Anthropological Perspective on Contemporary India*. (New Delhi: Oxford University Press, 1995). Traducción realizada por Magdalena Holguín.

² Agradezco a R.S. Bajwa y a Gyanendra Pandey sus valiosos comentarios y críticas.

que, aun cuando el discurso militante ve lo sagrado y lo eterno como un elemento esencial, destaca aquellos aspectos de lo eterno que irrumpen en los acontecimientos políticos modernos. Esta es una característica del lenguaje mediante el cual se busca crear un reconocimiento lingüístico y político de la identidad entre los sijs; pero este lenguaje es, igualmente, parte de la política cultural contemporánea en la India, más que una huella o remanente del pasado.

El surgimiento de un movimiento militante entre los sijs, tanto en la India como entre los emigrados sijs, constituye un importante fenómeno de la década de 1980. Un recuento completo de este complejo proceso puede hallarse en la excelente Introducción de Kapur³; lo que me interesa aquí es el período comprendido entre 1981 y fines de 1984, cuando los líderes sij llevaron a cabo una serie de campañas de desobediencia civil contra el gobierno de la India, con el propósito de que fueran satisfechas varias de sus exigencias, al tiempo que propagaban el uso de medios violentos para el logro de estos fines.

Sus exigencias han sido articuladas con mayor claridad en el documento conocido como la Resolución Anandpur Sahib. Esta resolución fue adoptada por el comité de trabajo de un importante partido regional de los sijs, el Akali Dal, en 1973⁴.

Según el contexto en el que se articule este documento, puede ser leído como si pidiera una mayor autonomía para el Punjab dentro de la estructura federal del Estado en India o bien, alternativamente, como si

³ Geeta Kapur, *K.G.Subramanya* (New Delhi: Lalit Kala Akademi, 1987).

⁴ La resolución fue adoptada en 1973 en Anandpur Sahib. Sin embargo, el texto de la misma se convirtió en tema de gran controversia y confusión debido a la formación subsiguiente de dos facciones. Varias versiones de la resolución estaban en circulación. El presidente del Akali Dal promulgó una versión autenticada en 1982. El término *nación sij* ha sido utilizado en ella, pero debemos recordar que los términos punjabi *kau* y *desh kal* (país y era) tienen un campo semántico diferente del término español *nación*. Estos términos han sido utilizados en diferentes contextos políticos para designar un Estado soberano independiente así como el estado de Punjab dentro de la estructura federal del gobierno de la India. Véanse Jaswant Singh (1960) y Kapur (1987).

pidiera el estado independiente de Khalistán. Al defender la resolución en los foros de todos los partidos de oposición, por ejemplo, los líderes sij han argumentado que esta resolución pide una mayor autonomía para todos los estados de la India. Pero en reuniones dirigidas por líderes militantes en muchos *gurudwaras*, la misma resolución ha sido explícitamente articulada como si suministrara el mapa que debe seguir la lucha sij para forjar una nación independiente. Es el contexto político de la India contemporánea el que confiere a las palabras *sij* e *hindú* su plenitud sociopolítica. Este contexto marca la discusión de contemporaneidad mediante el uso de términos como *minorías* y *derechos culturales*; sin embargo, también crea la ilusión de la historia como una serie de semejanzas, en la que los modernos conflictos se ven tan solo como la repetición de conflictos anteriores.

Analizaré una selección de discursos escritos y orales pronunciados por los militantes sij en el período comprendido entre 1981 y 1984. El análisis que ofrezco del discurso escrito es tomado en primer lugar, de la revista mensual *Shamsher Dast*, órgano de la Federación de Estudiantes Sij de Toda la India hasta que fue prohibida en 1982; en segundo lugar, de algunos de los informes publicados por el Comité Shiromani Gurudwara Prabandhak y, en tercer lugar, de dos importantes publicaciones tituladas *Khalsa Timesand* y *Akal Times*. Para el análisis del discurso oral, me he basado en conferencias dictadas por Bhindranwale y otros líderes militantes en las *gurudwaras*, en especial en Mehta Chowk y Amritsar. No es posible actualmente disponer con facilidad de las grabaciones de las reuniones en las que se dictaron las conferencias, pero tuvieron una amplia circulación como conferencias grabadas durante el período que nos ocupa.

Una característica importante del discurso escrito es que se esfuerza por conseguir una organización racional de las ideas. Más aún, el tono del discurso escrito varía a menudo, según el receptor previsto. En un nivel, el *usted* del discurso oral está directamente presente para el hablante, lo cual le da a este discurso el carácter de una actuación y permite el uso de muchos tipos de estrategias retóricas a través de la utilización de la voz y del cuerpo. A otro nivel, el discurso oral se dirige también a otras personas

ausentes; de esta manera, las personas presentes se convierten en espectadoras de una conversación imaginaria entre el hablante y el presunto receptor del discurso. Esto es especialmente cierto cuando se piensa que el discurso está dirigido al Estado. Los dos casos que discutiré pertenecen a este tipo de retórica política; hay ciertos imperativos implícitos en estos tipos de discurso, que los acercan a las formas performativas de los actos de habla. El papel emocional de varios tropos, como la sinécdoque, la ironía y la metonimia, en la organización de estos discursos ha sido señalado por varios autores⁵ y se demuestra ampliamente en los escritos militantes.

Tiempo, persona y el Otro⁶

En las formas más directas del habla el objetivo del movimiento militante se expresa en términos de una ansiedad por la preservación de una identidad propia de los sij. Se considera que la mayor amenaza a esta identidad es el carácter hindú del Estado en India. A través de una serie de interesantes deslizamientos, ambos llegan a entenderse como sinónimos.

El movimiento para la preservación de la identidad sij se enmarca dentro de un lenguaje que lo sitúa inmediatamente en el contexto de las modernas naciones Estado, pues abunda en referencias a los derechos de las minorías, acuerdos internacionales y el papel central del territorio como medio para preservar la identidad. Sin embargo, esta lucha se representa también como la continuación de una serie de luchas que han debido pelear históricamente los sij para preservar su identidad. Al imputar una identidad de acontecimientos y el regreso de ciertas constelaciones claves en la historia sij, se establece una contemporaneidad entre eventos que no son contemporáneos. La función del lenguaje aquí es crear una ilusión óptica entre la contemporaneidad y su otro. El lenguaje funcio-

⁵ Paul Friedrich, "Language, Ideology and Political Economy", en *American Anthropologist*, Vol 1 (1989), pp 1-25.

⁶ N. del E. Para una explicación de los usos de 'otro' y 'Otro', véase Francisco A. Ortega, "Rehabilitar la cotidianidad"(pie de nota 21), publicado en este mismovolumen.

na más para *producir* una realidad particular que para *representarla*. En este sentido, ni la identidad sij ni la hindú pueden ser tratadas como si poseyeran una esencia inmutable. Más bien, son identidades que se producen de nuevo en cada época, y las narrativas del pasado hacen parte del proceso de producirlas.

En narrativas semejantes, la comunidad sij contemporánea se define por referencia a ciertos acontecimientos claves del pasado que hacen énfasis en el fortalecimiento de la comunidad con base en sus actos heroicos. La construcción de la memoria se encuentra aquí fuertemente atada a la construcción de una identidad concreta. Como lo ha señalado Assmann⁷, esto tiene un aspecto positivo (*esto es lo que somos*) y un aspecto negativo (*esto es nuestro opuesto*). En otras palabras, la identidad se moldea y se forma oponiéndola al Otro.

En los episodios de esta narrativa, dos comunidades se postulan como contrapartes a la comunidad sij, como los otros pertinentes. La primera es la de los musulmanes que, como detentora del poder durante la época medieval, simboliza las prácticas injustas que los gurús sijs han desafiado consistentemente. No obstante, la posición de los musulmanes en la época moderna, como minoría, se asemeja a la posición de los sijs. Este es un ejemplo interesante de cómo las exigencias políticas han llevado a una redistribución de los atributos en la tríada hindú-sij-musulmán. Durante buena parte de su historia, los sijs representaron acontecimientos históricos en cuanto a las antinomias entre sijs y musulmanes, en cuyo escenario los hindúes eran los socios débiles de los sijs. Estas antinomias desempeñaron un papel importante en la construcción de la imaginación popular hasta el momento de la Partición. Por tanto, resulta significativo que la fuerte oposición histórica entre sijs y musulmanes se neutralice ahora en el discurso militante contemporáneo.

La segunda comunidad opuesta es la de los hindúes, que son representados como débiles, afeminados y astutos. Este es el pueblo que los sijs

⁷ Jan Assmann, "Kollektives Gedächtnis und Kulturelle Identität", en *Kultur und Gedächtnis*, eds. Jan Assmann y Tonio Hölscher. (Frankfurt: Suhrkamp, 1988).

desprecian, pero que han protegido consistentemente. El surgimiento de este dualismo en particular refleja un proceso contrario a aquel mediante el cual se neutraliza el dualismo sijs-musulmanes. La identidad del sij, tal como surge de esta organización particular de imágenes, es la del mártir cuyos sacrificios han alimentado a la comunidad con su energía en el pasado, mientras que el hindú es débil y afeminado o astuto y taimado. En ambos casos, el carácter hindú se ve en términos del peligro que representa para la masculinidad de los sijs.

Incluso en aquellos casos en los que hay diferencia de énfasis, existe una imagen importante en todos estos textos y es la de *charkhi chadhna* y *khopdi utarvana* –la de ser lentamente desintegrado hasta la muerte por una rueda giratoria, o la de ofrecer la propia cabeza al cadalso–, castigos que se dice sufrieron los sijs rebeldes bajo los emperadores Mughal.

Consideremos el siguiente ejemplo, en el que la construcción del pasado y la construcción de la propia identidad aparecen como temas conjuntos.

La historia siempre se repite a sí misma. El pueblo sij pasó por una fase crítica semejante después de la muerte de Banda Bahadur Baba Gurbakash Singh en 1716, período al que algunos historiadores llaman el período más oscuro de la historia sij... El tiempo tomó un nuevo giro con el martirio de Bhai Mani Singh en 1734... De esta manera, comenzó de nuevo la era de la lucha para los sijs, que se convirtió luego en la edad de oro de los sijs. ¿Qué sacrificio hay en la historia del mundo que no hayan pagado los sijs para esta conversión? Se atravesó una ruta terriblemente oscura desde los dientes de “*cari*” hasta el filo de la espada. Cada centímetro de la tierra donde hoy nos reunimos fue cubierto por la preciosa sangre de Khalsa. Entonces, y solo entonces, pudimos ver los días cuando Kashmir, Jamraud y Ladakh se inclinaron ante el Kesri Nisan Sahib y las monedas Nank Shahi pudieron remplazar a la musulmana [*sic*]⁸.

⁸ S. Gajinder Singh, Panch Dal Khalsa: “Mensaje a los Delegados ante la Primera Conferencia Anual Dal Khalsa”, que tuvo lugar en Gurdaspur del 8 al 9 de diciembre de 1979.

Así como se busca establecer el carácter heroico de los sijs a través de una lectura particular de la historia sij, en la que se privilegia el desafío a los poderosos gobernantes musulmanes, también el carácter del hindú, el Otro negativo de los sijs, se establece a través de una narrativa histórica de la época moderna que corresponde al movimiento nacionalista. Los escritores de estas revistas se quejan constantemente de que las contribuciones de los sijs a la creación de la India moderna han sido minimizadas por los cronistas hindúes del movimiento nacionalista. Mediante una cuidadosa selección de episodios, ocurridos principalmente en el Punjab, argumentan que los sacrificios de los sijs fueron mucho más importantes que los de otras comunidades; sin embargo, símbolos sijs, como la *nishan sahib* (la bandera) que solía ondear sobre Lahore en la época del Maharajá Ranjit Singh, no fueron reconocidos en la India moderna. En estas versiones la gente responsable por haber negado a los sijs el lugar que les corresponde en la historia son los hindúes, quienes le han conferido a la India moderna su propio carácter “afeminado” y “astuto” a través de su dominio del aparato del Estado y su ideología de la nación.

Permítanme tomar, como ejemplo, un afiche que fue circulado por la Federación de Estudiantes Sij de Toda la India, titulado *¿Lala Lajpat Rai di maut kiven ho?* (¿Cómo murió Lajpat Rai?), dirigido a los sijs. El primer párrafo dice lo siguiente:

Los políticos de la India siempre han tratado de mantener sometidas a las minorías. Tenemos un refrán bien conocido que dice que un hindú no mata a una serpiente. Le pide al musulmán que lo haga. Esto significa que si la serpiente muere, muere un enemigo. Pero si la serpiente muerde al musulmán, su significado es también que muere un enemigo. Este refrán presenta el carácter hindú con cristalina claridad –de qué temperamento son los amos.

El afiche ejemplifica luego el carácter de los hindúes a través de la discusión de un acontecimiento histórico. Menciona la visita de la Comisión Simon en 1928, y la decisión de sabotearla adoptada por varios

prominentes políticos del Punjab. Según el afiche, el Akali Dal organizó una procesión, con la ayuda de varios musulmanes y congresistas, para saludar a los miembros de la Comisión con banderas negras. Treinta mil personas acudieron a protestar contra la visita de la Comisión Simon, de las cuales entre diecinueve mil y veinte mil eran sijs. Uno de los líderes de esta reunión fue Lala Lajpat Rai.

De acuerdo con el afiche, la historia del presunto heroísmo de Lala Lajpat Rai es la siguiente. La procesión estaba dirigida por el Maestro Tara Singh, Lala Lajpat Rai, Satpal Dang y Abdul Kadar, cuando se ordenó una carga de *lathi* contra ellos. Según el afiche, Gopi Chand, Satpal Dang y Abdul Kadar fueron heridos. Lala Lajpat Rai recibió un golpe de *lathi* en la cabeza, pero fue protegido por su sombrilla. Por eso pudo continuar dirigiendo la procesión hasta su destino final. La procesión tuvo lugar el 30 de octubre de 1928. Lala Lajpat Rai murió de insuficiencia cardíaca el 17 de noviembre. Sin embargo, su muerte fue vinculada con la carga de *lathi* y se propagó la idea de que, mientras reposaba herido, había pronunciado las famosas palabras, según las cuales todos los *lathis* que habían caído sobre su cuerpo se convertirían en clavos del ataúd del Rajá británico.

Aun cuando la interpretación errada de los acontecimientos en este y en muchos otros afiches similares sería fácil de demostrar, la verdad es que los textos de historia vincularon este episodio con la muerte de Lala Lajpat Rai y la protesta organizada por el Congreso, desconociendo la contribución de otros al movimiento, no puede negarse. En efecto, como lo han señalado muchos historiadores, en especial aquellos inspirados por la escuela de los estudios subalternos, ha habido una tendencia en los escritos históricos nacionalistas a asimilar las historias locales a la narrativa maestra de la historia nacionalista, atribuyéndole agencia política únicamente a los líderes nacionalistas⁹. Lo que resulta interesante desde mi punto de vista, sin embargo, es que el autor de este afiche no se contenta con poner en duda la narrativa nacional y extender la conciencia del lector

⁹ Véanse los primeros seis volúmenes de *Subaltern Studies*, ed. Ranajit Guha (Nueva Delhi: Oxford University Press, 1983-1990).

al dar una voz a los silencios de esta narrativa. Hay un gesto adicional dirigido a establecer que la historia de los sijs, inscrita en el cuerpo del mártir, es un reflejo del carácter de los sijs, mientras que la historia de la India como nación, en la medida en que asume el carácter del hindú como paradigmático, no es más que la redacción de la historia hindú. Este punto resulta más claro si volvemos nuestra atención a la construcción de la masculinidad como un rasgo que define a la comunidad sij.

Comunidad, parentesco y masculinidad

Anderson¹⁰ ha llamado la atención al hecho de que el estilo de pensamiento en el que a grandes colectividades, como la nación, se le confiere el carácter de una entidad *natural*, involucra a menudo el uso de términos de parentesco como metáforas para definir la relación entre la persona y la colectividad. Tales metáforas se utilizan abundantemente en el discurso oral de los militantes para crear un sentido de comunidad. Lo específico del discurso militante de los sijs, sin embargo, es el énfasis en los vínculos entre los *hombres* como los vínculos que definen la comunidad. En uno de sus discursos, Bhindranwale argumenta:

Khalsa *ji* (ustedes, los que son puros), los sijs, son el hijo del verdadero rey Guru Gobind Singh *ji*. Ahora bien, ustedes saben que un hijo debe asemejarse a su padre. Si el hijo no se asemeja a su padre, ustedes conocen el término que se usa para designarlo. Si no se comporta como su padre, entonces la gente comienza a mirarlo con sospecha. Dicen que los sijs son los descendientes de los hindúes. ¿Están acusando nuestro ancestro puro? ¿Cómo puede un sij soportar el ser llamado el hijo de otro?

En el discurso escrito, la posición de Mahatma Gandhi como el Padre de la Nación se pone en duda al afirmar que fueron los sacrificios de los sijs los

¹⁰ Benedict Anderson, *Imagined communities. Reflections on the origin and spread of nationalism* (New York: Verso, 1983).

que llevaron a la independencia del país. En el discurso oral, hay una ansiedad evidente frente a la no violencia y a la pasividad dentro de un movimiento basado en esos principios, principalmente debido a su carácter femenino. En uno de sus discursos, Bhindranwale propuso la idea de que para los sijs era un insulto ser incluidos en una nación que consideraba a Mahatma Gandhi como su Padre, pues sus técnicas de lucha eran la quintaesencia de la feminidad. Su *charkha*, la rueca, era un símbolo de la mujer:

¿Pueden quienes son hijos de un valiente gurú, cuyo símbolo es la espada, aceptar jamás a una mujer como Mahatma como su *padre*? Estas son las técnicas del débil, no las de una raza que nunca ha inclinado la cabeza ante ninguna injusticia, una raza cuya historia está escrita con la sangre de los mártires.

La construcción del pasado en términos de una genealogía de relaciones padre-hijo es también una construcción de la propia identidad y del Otro. A través de esta red narrativa particular de la historia sij como una historia de mártires, se busca crear simultáneamente el carácter sij y su contraparte negativa, el hindú. Los peligros de la historia “hindú” no residen únicamente en negar a los sijs el lugar que les corresponde en la historia, sino también, como lo afirman muchos autores, que parece una conspiración para hacer de los guerreros sijs una raza débil:

Los sijs han sido suavizados y condicionados durante los últimos cincuenta años para soportar los insultos a su religión y todas las otras formas de opresión, pacientemente y sin protestar, a través de la siniestra prédica y el hechizo del narcótico culto de la no violencia, en contra de las claras directivas de sus gurúes, de sus Profetas, de no poner la otra mejilla ante un tirano, de no tomar sin reaccionar ningún insulto a su religión, al respeto de sí mismos o a su dignidad humana¹¹.

¹¹ Véase Sikh Religious Parliament, *They Massacre Sikhs*. (Amnritsar, India: Comité Shirornani Gurdwara Prabandhak).

El peligro no es el de una confrontación heroica con Otro masculino, sino que el Otro femenino pueda disolver la identidad masculina del sij. “Con un enemigo semejante”, dice una advertencia, “incluso su historia será borrada de la faz de la tierra”.

En vista de esta articulación particular de la comunidad como una comunidad de *hombres*, no es de sorprender que haya exhortaciones directas en el discurso oral a los sij a que abandonen toda feminidad. El signo más visible de la masculinidad en este discurso es la espada. En muchos discursos aparece la sencilla exhortación “*Shastradhari howo*” (conviértase en un portador de armas). En uno de sus discursos, Bhindrawale ofrece un ejemplo tomado de la mitología que rodea al santo poeta Tulsidas. Agradado por el poeta, el Señor Rama apareció en persona ante él para darle *darshan* (una visión privilegiada). Tulsidas, sin embargo, vio que Rama no llevaba su arco y su flecha, así que se negó a inclinarse ante él, diciendo, “La cabeza de Tulsidas solo se inclinará ante ti cuando tengas el arco y la flecha en tu mano”. No me interesa explicar cómo este líder militante sij tomó un ejemplo de lo que no se considera un texto sagrado de los hindúes; por ahora, quiero contrastarlo con historias de un género diferente, que derivan de las experiencias de la modernidad.

En otro de sus discursos, Bhindrawale se refirió al hecho de que Indian Airlines y Air India no permiten a los sij ingresar sus espadas a los aviones. “Si un hindú puede llevar su hilo sagrado (*janeu*), que es su signo, ¿por qué no puede llevar el sij su espada?”, preguntó. Una de las características principales de este discurso es la yuxtaposición de acontecimientos no contemporáneos como si formaran una realidad contemporánea: el hecho de que Rama lleve un arco y una flecha existe en el mismo plano que las regulaciones de las aerolíneas acerca de llevar armas en los aviones.

El otro signo visible de la masculinidad sij es la barba. Bhindrawale exhorta a los sij a llevar barba:

Si no quieren barbas, entonces deberían pedir a las mujeres que se conviertan en hombres y que ustedes se conviertan en mujeres. O bien, pedir a la naturaleza que detenga este crecimiento en sus caras. Entonces no habrá

necesidad de exhortarlos a que lleven barbas largas. Entonces no habrá necesidad de que yo predique (*parchar karna*), no habrá necesidad de que yo me devane los sesos por este asunto [literalmente *matha khapai karna*].

Otro de los líderes, un funcionario del Akali Dal, afirmó que la barba ondeante del hombre sij es un reto directo a la autoridad del Estado. Cuando se articula la amenaza contra la comunidad sij, a menudo se dice que “ellos” tienes sus *ojos* puestos en “tu” espada, en “tu” barba (*ona di nazar twadi kirpan te hai-ona di nazar twadi dari te haz*). De nuevo, entonces, regresamos a un tema conocido: el Otro femenino destruye la comunidad al despojarla de su masculinidad y conferirle un carácter femenino.

Tiempo, repetición y olvido deliberado

La construcción del pasado y el presente que despliega el modo de la *repetición* es una importante herramienta cognitiva mediante la cual se busca conferir un carácter único y rígido a la comunidad sij, por una parte, y a la comunidad hindú, por la otra. No existe la disposición a someter el carácter de la comunidad al azar de la transformación o del cambio. Esto se relaciona directamente con la obsesión presente en estos discursos por ofrecer analogías mecánicas que vinculan nuevos acontecimientos a un acervo limitado de acontecimientos pasados. Una visión semejante del pasado no permite liberarse de preconcepciones atrofiadas acerca de un carácter sij monolítico. De allí surge la idea fija según la cual todo acontecimiento repite el pasado y solo puede ser comprendido dentro del marco de la repetición. Los asesinos de Indira Gandhi, por ejemplo, son vistos como la reencarnación de dos asesinos, Sukha Singh y Mehtab Singh, quienes habían vengado en forma similar la profanación, en 1752, del Harmandar Sahib (el tiempo dorado de Amritsar) por parte de un pequeño jefe musulmán, Massarangara. En la misma vena, incluso la muerte propiciatoria de niños sij se ensalza como evidencia del carácter heroico de los sijs, una repetición de sacrificios pasados realizados por los dos jóvenes *hijos* del Gurú Gobind Singh. Esto no significa que no exista un repudio

de tales eventos, sino que se convierte en un vínculo enmudecido dentro de las narrativas maestras de la historia y del carácter sij¹².

Como es de esperarse, una narrativa maestra unificada de esta índole, que absorbe dentro de sí todas las voces de la comunidad, no puede construirse sin un *olvido* sistemático. En la narrativa maestra de la historia sij, esta amnesia se refiere en esencial a los estrechos vínculos existentes entre hindúes y sijs. Lazos de lenguaje, una mitología común, un culto común, y una comunidad creada a través de intercambios cotidianos, se olvidan selectivamente. Esto, en realidad, no es diferente de la manera en que los vínculos de los sijs con los persas, la poesía urdu, importantes elementos de la ideología islámica y las relaciones cotidianas con los musulmanes fueron olvidadas en la época traumática de la violencia comunal de finales de 1940 en el Punjab. De hecho, la participación de los sijs en los disturbios comunales contra los musulmanes, que no solo está atestiguada por los textos de historia, sino también en la vida personal de muchos sobrevivientes, no se reconoce en absoluto. Todos los aspectos más oscuros del pasado son purgados al ser proyectados sobre los hindúes¹³.

¹² Un incidente semejante fue discutido en una carta a Giani Zail Singh, quien era entonces el presidente de la India y él mismo un sij, enviada por Sirranjeet Singh Mann, un alto oficial de la policía, quien renunció como protesta después de la Operación Bluestar, y quien se ha involucrado activamente en la política militante del Punjab.

¹³ La relación entre memoria y olvido cuando se constituye la comunidad ha sido señalada en muchos contextos en años recientes. En un interesante artículo, Gross (1986) muestra la importancia de la memoria en la oposición al totalitarismo, y del simultáneo olvido para la construcción de la comunidad como purgada de sus males pasados en el caso de las relaciones entre polacos y judíos durante la Segunda Guerra Mundial. Gross comenta extensamente la convicción de los polacos de que una victoria a medias sobre los intentos del totalitarismo por destruir la solidaridad social aún se ganaría si se rescatara la historia de la comunidad de la ambición del régimen de determinar, no solo el futuro del país, sino también su pasado. Sin embargo, el mismo pueblo polaco desarrolló elaborados mitos para ocultarse a sí mismo la naturaleza de las relaciones entre polacos y judíos, y el antisemitismo de la sociedad polaca que llevó al apoyo, tanto abierto como encubierto, que le dio

Este fenómeno en el cual la sensibilidad religiosa se ve calculadamente ultrajada y su dignidad humana cruelmente injuriada, tiene sus antecedentes históricos en esta parte del mundo. Fue al final de los años veintes del pasado siglo que un ancestro cultural de la capa urbana actual hindú opuesta a los sijs, escribió y publicó un pequeño libro, pretendidamente un informe de investigación histórica, bajo el título *Rangila Rasul*:

“Mahoma, el Profeta amante del placer”. ... Todo el mundo musulmán de la India se estremeció de angustia frente a este burdo insulto y ataque a la comunidad musulmana, pero la prensa citadina hindú de Lahore se rió y se burló de ellos... Pero el desarrollo de los acontecimientos que llevó a los sangrientos disturbios comunales en diversas partes de la India hasta la creación de los Estados de India y Pakistán y la Partición del país, con trágicas pérdidas en hombres, dinero y propiedades, puede rastrear directamente a una sección de la comunidad mayoritaria ejemplificada en el asunto de *Rangila Rasul...*» (pp. 29-30).

El primer acto de olvido deliberado se relaciona entonces con purgar a la comunidad del mal, que ahora se proyecta sobre la “mayoría citadina hindú”. El segundo acto de olvido es la construcción de todos los actos de violencia –dirigidos hacia el interior de la comunidad sij en prácticas institucionales, como los feudos, o dirigidos hacia el exterior en violencia comunal–, como la violencia del martirio. Además, existe la presunción de que el Estado es una *institución externa*, de hecho una institución hindú, que ha sido impuesta a la comunidad sij y no algo creado a través de las prácticas dentro de la región misma.

Finalmente, hay otros dos procesos que le permiten a la comunidad sij absolverse de toda culpa al proyectar las prácticas estatales de corrupción sobre el carácter hindú, procesos a los que me referiré a continuación.

a la ideología fascista que hizo de los judíos el chivo expiatorio. Como ejemplo de este tipo de olvido los incidentes de tensión comunal de la década de 1920 se discuten principalmente en términos de un conflicto hindo-musulmán, como si los sijs no hubieran participado de ninguna manera. Bajo el subtítulo “Ocurrió antes”, el informe preparado por la SPGC (Comité Shiromani Guedwara Prabadhak) titulado “Ellos masacran a los sijs”.

Biografía individual, texto social y violencia

¿Mediante qué procesos elimina una comunidad de su memoria colectiva los recuerdos individuales de ciertos acontecimientos apocalípticos? ¿A través de qué mecanismos puede una sección de la comunidad sij borrar la participación de los sijs en disturbios, raptos y violaciones durante la época de la Partición, mientras que eleva otros recuerdos, como la opresión por parte de la policía y las injusticias contemporáneas contra los sijs? En mi opinión, esta pregunta está ligada estrechamente al problema de cómo la biografía individual se convierte en texto social.

Una de las características más importantes del discurso oral de los sijs es el uso de un conocimiento local detallado a través del cual se reconoce y nombra a la gente, y se transforma su desdicha individual en infortunios de la comunidad. En todas las reuniones en las que Bhindrawale se dirigió a sus seguidores, hubo un uso detallado de ejemplos locales. Decía, por ejemplo, “Ajaib Singh, de la aldea de Todda, quien está aquí presente; la policía llegó una noche y se llevó a su hijo, a quien torturó toda la noche con varas de hierro calientes. ¿No es este un signo de la *gulami* (esclavitud) de los sijs en la India?”¹⁴.

En ocasiones se da expresión a los temas más tabúes, si estos se relacionan con los excesos de la policía. En una de las reuniones, por ejemplo, Bhindrawale señaló a un anciano presente en la congregación y dijo que había sido llevado por la fuerza a la estación de policía de Ferozepur, junto con su hija, y había sido obligado a tener relaciones sexuales con ella (*onane pyo dhi vich sambandh karaya*: literalmente, forzaron al padre y a la hija a tener una relación). Parecería, por estos ejemplos, que el conocimiento local de las atrocidades cometidas por la policía y su reiteración en las narrativas de la comunidad son muy importantes. Muestran cómo llega a experimentarse el Estado en la vida cotidiana, y cómo esta experiencia se transforma en la construcción de una comunidad violenta.

Una vez que la comunidad se convierte en el vehículo a través del cual la experiencia *individual* de haber sido violada puede verse como la

¹⁴ Los nombres de personas y aldeas han sido cambiados aquí.

experiencia de *toda* la comunidad, el paso siguiente es explicar toda la violencia cometida por la comunidad como una respuesta a la injusticia. Las referencias a una violencia semejante abundan en los discursos de Bhindrawale y de otros líderes militantes. Habitualmente están signadas por la creación de solidaridades activas y pasivas en torno a las víctimas de la violencia que pertenecen a la comunidad sij. En unos de sus discursos, por ejemplo, Bhindrawale se refiere a algunos aldeanos que llegaron ante el Gurú Tegh Bahadur, exhortándolo como su verdadero rey, para que los protegiera de unos musulmanes que merodeaban por los alrededores. Después de presentar repetidamente su caso durante tres días, el gurú les respondió: “Él no deseaba saber que habían sido saqueados, deseaba escuchar qué respuesta le habían dado a los merodeadores”. A continuación, Bhindrawale exhorta a su audiencia: “Quienes insultan la fe sij, quemar el libro sagrado y desnudan a mujeres sij, solo pueden ser obligados a ‘abordar el tren’” (su expresión coloquial predilecta para referirse a matar, asesinar).

La yuxtaposición de estos relatos acerca de cómo fueron insultados y oprimidos los sijos, las alusiones en ellos a la mitología y al folclor que ensalzan el heroísmo de los sij, y luego las exhortaciones a la violencia, se hacen hábilmente para lo que se proponen. Cuando se confiere una agencia activa al sij como asesino, esto se enmarca en la lucha de la comunidad por la justicia. Corresponde a lo anterior el imperativo de que un sij armado no debe matar a alguien inermes.

Es bien conocido que muchos de los asesinatos cometidos por los militantes no involucran una confrontación heroica con un adversario armado, sino una emboscada contra gente desarmada que ha sido asesinada subrepticamente. Existe una considerable ambigüedad en las referencias que se hacen a este tipo de asesinatos: son representadas como actos de personas que han perdido el control. El asesinato de Lala Jagat Narain, por ejemplo, cometido por militantes armados, se justifica con el argumento de que él publicaba insultos contra el presidente del SGPC; que había escrito un artículo diciendo que el pasaporte del presidente del SGPC debía ser incautado y que, incluso después de haber sido ad-

vertido, continuó escribiendo de manera innoble acerca de los sijos en su diario. Como lo dijo Bhindrawale en su discurso, “Finalmente, algún amante [de los sijos] no pudo contenerse e hizo que él abordara el tren”. En el discurso escrito, el lenguaje más formal –“finalmente ocurrió su asesinato”– sustituye el uso coloquial. El punto común, sin embargo, es que, en ambos casos, se borra la agencia.

Estos esfuerzos por justificar la violencia se apoyan en reflexiones sobre la naturaleza del presente. Se afirma repetidamente que, en este momento particular, la historia está grávida de nuevas posibilidades. Solo requiere convicción y una capacidad para el sacrificio para asegurar que el breve período de gloria sij durante el gobierno sij pueda ser recuperado. Debido precisamente a que la naturaleza del tiempo se ve como algo extraordinario, se supone asimismo que la moralidad ordinaria no se aplica. En varias advertencias, tanto escritas como orales, dirigidas a pueblos percibidos como enemigos de los sijos, las amenazas fueron enmarcadas en referencias a la particularidad del momento histórico. “Lamentaríamos que algo le sucediera a usted, pero el momento es tal que cada acción debe estar dirigida hacia la recuperación de la gloria sij”.

¿Mediante qué proceso llega el Estado, considerado como el principal agresor, a representar a los hindúes corrompidos por la ciudad? Primero, al crear una genealogía y unos ancestros para quienes detentan los cargos. A Indira Gandhi, quien era para esa época Primera Ministra, se refieren siempre como “*Pandatan de ghar jammi*” (la que nació en la casa de los Pandits.) A otros se refieren como nacidos de los brahmanes, si pertenecen a las castas superiores, o como pertenecientes a grupos que sufrieron toda clase de humillaciones rituales –aquellos a quienes no les era permitido llevar el hilo sagrado; aquellos a quienes no se les permitía montar un caballo; aquellos que debían celebrar las bodas en la noche, porque no se les permitía llevar las caravanas matrimoniales por las calles en la mañana, etc.–. En todos estos casos, el derecho de estos pueblos a gobernar se declara ilegítimo en razón de su ancestro. La tarea de los brahmanes no era la de gobernar, sino la de prestar servicios rituales, mientras que las castas inferiores estaban a su servicio tanto en las jerarquías rituales como en

las de poder. Pero típico de este discurso es también la yuxtaposición de este razonamiento con una lógica derivada de las sociedades democráticas contemporáneas. Así, el gobierno de Indira Gandhi era ilegítimo porque había nacido en la familia de los Pandits, porque era mujer y porque era viuda; pero también porque había dicho en un discurso que si los sij se exigían una patria, entonces los sij que se encontraran fuera del Punjab serían objeto de violencia civil. Había admitido así que el Estado del que estaba a cargo era incapaz de proteger a sus ciudadanos.

Hay una gran desconfianza frente a definiciones alternativas de la comunidad sij. Esto aparece en la relación entre los militantes sij y las comunidades en las periferias del sijismo. Una de tales comunidades es la de los nirankaris, quienes pueden ser considerados un desarrollo sectario dentro del sijismo. Puesto que los seguidores de esta secta adoran a un gurú vivo y, esto es contrario a las enseñanzas sij, fueron declarados enemigos del *panth* en 1973 por los sacerdotes del Templo Dorado. En abril de 1978, algunos de los seguidores de Bhindranwale se enfrentaron violentamente con los nirankaris en el día sagrado de Vaisakhi¹⁵ en Amritsar. Hubo muertos y heridos en ambos bandos. Algunos nirankaris fueron arrestados, pero luego se estableció que habían actuado en defensa propia. En abril de 1980, el gurú de los nirankaris fue asesinado y luego siguió el asesinato de varios nirankaris. En los informes sobre estos episodios en los escritos de los militantes, el uso mismo de los símbolos sij por parte de los nirankaris es considerado como un insulto. Aun cuando se reconoce que *fueron* una secta histórica con estrechos vínculos con los sij, sus formas de culto actuales se consideran inadmisibles; se los declara “falsos nirankaris”. Mediante un intercambio de imágenes, los nirankaris no son vistos como las víctimas de la violencia por parte de los militantes; por el contrario, se muestra a la comunidad sij como la víctima. Más aún, los nirankaris son declarados como agentes del gobierno hindú, cuya única misión es destruir a los sij.

¹⁵ N. del E. Celebración que contempla el festival de la cosecha en la India, el comienzo del Año Nuevo hindú y la conmemoración del nacimiento de la hermandad *Calza*.

No obstante, puede discernirse cierta ambivalencia respecto a la violencia dirigida contra los sijes en la frase en la que se describe el asesinato de Nirankari Baba: “*Akhir ona da katal ho gaya*” (finalmente, su asesinato ocurrió). El uso de una voz impersonal señala un distanciamiento del acto de violencia, como si se formulara un oscuro reconocimiento de la violencia que esto ejerce sobre la idea misma de la comunidad.

Comentarios finales

Ahora podemos unir los principales hilos del argumento sobre los rasgos del discurso militante de los sijes. Estos rasgos son: a) el uso de un riguroso dualismo para definir la propia identidad y al Otro; b) la creación de una contemporaneidad entre acontecimientos que no son contemporáneos; c) el tejido de la biografía individual dentro del texto social a través del uso del conocimiento local, y d) la justificación de la violencia por referencia tanto a los motivos mitológicos como a las prácticas políticas contemporáneas. Estos rasgos se unen mejor si nos concentramos en la noción de tiempo que aparece en el discurso militante; el presente, dentro de este discurso, es el lugar del movimiento militante. Es el momento grávido que puede dar a luz un futuro resplandeciente. No obstante, esta misma característica del presente lo hace objeto de manipulación, puesto que las reglas de la moralidad ordinaria no aplican. La ambivalencia de una posición semejante se refleja en la eliminación de la agencia cuando se describen y justifican acontecimientos aborrecibles, como los asesinatos.

En su construcción del pasado, los hindúes y los musulmanes pueden ser descritos como el Otro femenino y el Otro masculino, respectivamente, en relación con la identidad sij. Como el otro femenino, el hindú es visto como parte de la identidad. Débil y afeminado, el hindú necesita la protección del sij, la mitad masculina protectora del hindú. Los relatos del pasado abundan en incidentes en los cuales los insultos a la fe de los hindúes y las injusticias de los Mughal contra Brahminsare se vengán mediante el martirio de los gurúes sij. A di-

ferencia del hindú, la presencia del musulmán en el pasado es la del otro masculino. La confrontación heroica con los poderosos reyes o jefes musulmanes, incluso cuando conduce a la derrota, confirma la identidad heroica de los sij.

El peligro para la identidad sij en la época contemporánea es el peligro que enfrenta el yo masculino de un Otro femenino. Al confrontarse con un Otro masculino, los discursos militantes parecen postular que las tribulaciones padecidas por un sij pueden llevarlo a su extinción física a la vez que lleva a cabo una afirmación de la identidad sij. El peligro del Otro femenino es la posibilidad seductora de fusionarse completamente en el Otro y ser regalado con una falsa identidad: de allí la evidente ansiedad acerca del culto “narcótico” de la no-violencia y el temor de integrarse a una nación que considera al femenino Mahatma Gandhi como su Padre.

En relación con este pasado, el presente es espectral. Tiene recuerdos de los musulmanes como el opresor, pero estos ahora se transforman mediante la idea de unas comunidades minoritarias que peligran debido al “Estado hindú”. Se dice que tanto los sijes como los musulmanes enfrentan este peligro, en el cual un moderno discurso sobre el Estado, las minorías, los derechos culturales, se ve permeado por un segundo discurso sobre la historia sij. En este último, los gurúes sijes penetran los acontecimientos políticos actuales, y la reencarnación de personalidades históricas sij guía y modifica el curso de la historia. El surgimiento de la novedad se subsume así en la repetición, y la coexistencia de acontecimientos cronológicamente distantes entre sí se establece mediante el realismo mágico del lenguaje.

¿Se refleja esta construcción del hindú en el discurso militante sij en la concepción que el hindú tiene de sí? Esta pregunta es de gran importancia, pues el surgimiento de un discurso militante entre los sijes debe comprenderse dentro de un contexto político en el que un nuevo hinduismo militante está surgiendo y reclama una propiedad total del Estado de la India. Me propongo abordar este problema en detalle en otro ensayo pero, entre tanto, se han hecho varias contribuciones importantes

al surgimiento de la militancia hindú¹⁶, que permiten dar una opinión. Esta sería que, en relación con: a) la identidad “femenina” del hindú, y b) la relación entre el hinduismo y la cultura del Estado, el discurso militante de los sijs se ve refractado, si no reflejado, en el movimiento político moderno a favor de una identidad hindú re-elaborada.

Es probable que la proximidad epistemológica del mito y de la historia como modos que reclaman el pasado se encuentre en la construcción de todos los pasados colectivos. Y, aun cuando las publicaciones sobre el pasado hindú que han sido construidas por el movimiento militante hindú difieren en su constitución de la identidad “heroica” respecto a la de los militantes sijs, ambos tipos de militancia crean una imagen de la comunidad que depende de la expulsión violenta del Otro. Por tanto, ambos inscriben su verdad sobre los cuerpos de víctimas inocentes. Tenemos evidencias entonces, a partir de estos discursos, de que las comunidades que experimentan una terrible pérdida de su conexión orgánica, de un pasado que se les escapa, pueden convertirse en fuente, no de rejuvenecimiento o del reabastecimiento de su despojada vida, sino, tristemente, de violencia de unas contra otras.

Bibliografía

Anderson, Benedict. *Imagined communities. Reflections on the origin and spread of nationalism* (NY: Verso, New York, 1983).

Anderson, J. R. “A spreading activation theory of memory”. *Journal of Verbal Learning and Verbal Behavior*, 22, 1983.

Assmann, Jan. “Kollektives Gedächtnis und Kulturelle Identität”. En Jan Assmann y Tonio Hölscher (Eds.), *Kultur und Gedächtnis* (Frankfurt am Mein: Suhrkamp, 1988).

¹⁶ Véase especialmente Saugata Bosé y Jalal Ayesha,. *Nationalism, Democracy and Development. State and Politics in India* (New Delhi: Oxford University Press, 1998).

- Bosé, Saugata and Ayesha, Jalal. *Nationalism, Democracy and Development. State and Politics in India* (New Delhi: Oxford University Press, 1998).
- Friedrich, Paul. "Language, Ideology and Political Economy", *American Anthropologist*, Vol 1, 1989.
- Gross, Jan. "Polish-Jewish relations during the war: An Interpretation". *Archives Européennes de Sociologie*, No. 28, 1986, pp. 199-214.
- Kapur, Geeta. *K.G.Subramanyan* (New Delhi: Lalit Kala Akademi, 1987).
- Sikh Religious Parliament, *They Massacre Sikhs*. (Amnritsar: Comité Shi-rornani Gurdwara Prabandhak.).
- Singh, Jaswant. *A Plea for a Punjabi State* (Amnritsar, India: 1960).
- Subaltern Studies*, ed. Ranajit Guha (Nueva Delhi: Oxford University Press, 1983-1990).

En la región del rumor¹

VEENA DAS

El rumor ocupa una región del lenguaje que tiene el potencial de hacernos experimentar acontecimientos, y que va más allá de señalarlos como algo externo, los produce durante el acto mismo de su enunciación. En este ensayo intento mostrar cómo los procesos de traducción y rotación² funcionan para actualizar ciertas regiones del pasado y crean un sentido de continuidad entre acontecimientos que parecerían no estar conectados entre sí en otro caso. A diferencia de los objetos, para los cuales podemos trazar límites, no es fácil decir cuándo comienza o cuándo termina un acontecimiento o, en ese mismo sentido, cómo los acontecimientos en una configuración espacio-tiempo determinada se parecen a los acontecimientos de otras configuraciones. Podríamos tratar

¹ “In the Region of Rumor”, publicado originalmente en Veena Das, *Life and words. Violence and the descent into the ordinary* (Berkeley: University of California Press, 2006), pp. 108-134. La traducción al castellano incluida en este volumen fue realizada por Magdalena Holguín. Carlos Francisco Morales de Setien Ravina y Juny Montoya realizaron los ajustes para la edición de esta publicación.

² N. del T. En un capítulo anterior del mismo libro la autora utiliza las nociones de traducción y rotación concebidos por el filósofo Henri Bergson para poner de manifiesto lo que ella llama “el carácter infeccioso del lenguaje” (Ibid., p. 100). Los procesos de traducción y de rotación permiten traer el pasado al presente, pero mientras que en la traducción el pasado se “contrae” con el propósito de hacerlo inteligible en el presente, en el proceso de rotación el pasado “orienta” sus aspectos más útiles para una situación presente y “termina por definir las cualidades afectivas del momento presente”. (Ibid., p. 65).

el acontecimiento del asesinato de Indira Gandhi, en octubre de 1984, como un acontecimiento único o como uno que ocurrió en una cadena de asesinatos políticos. De manera alternativa, podría ser útil pensar en ese mismo hecho como un acontecimiento que se desarrolla dentro de una serie de acontecimientos que ocurrieron durante la Partición³ de la India, el ascenso del movimiento militante sij en el Punjab, las correspondientes prácticas de contrainsurgencia por parte del Estado en la década de 1980, la acción militar en las instalaciones del Templo Dorado⁴ (más conocido en la región del Punjab como Darbar Sahib) y, por último, el asesinato de Indira Gandhi. Lo que quiero destacar aquí no es la relación entre causa y efecto, sino las cadenas de conexiones mediante las cuales los procesos de traducción y rotación, mencionados en el capítulo anterior, actualizan ciertas regiones del pasado. Ello me lleva a pensar en lo social en tanto relatos inacabados⁵.

Comienzo describiendo de manera sucinta el incidente del asesinato de Indira Gandhi y muestro luego cómo el lenguaje y el acontecimiento se constituyeron mutuamente al recoger el pasado y presentarlo en una

³ N. del T. Está refiriéndose a los acontecimientos que siguieron a la declaración de independencia de la India y Pakistán, en agosto de 1947. Las divergencias religiosas y políticas condujeron a la partición de la antigua colonia británica. La violencia entre las comunidades hindú y musulmana durante todo 1947 fue constante y salvaje. Se calcula que algo más de diez millones de personas tuvieron que abandonar sus hogares y cruzar las fronteras de los Estados creados recientemente, para intentar ponerse a salvo de la violencia étnica y religiosa. Las mujeres fueron víctimas de secuestros y atrocidades por miles, en especial en la región del Punjab.

⁴ N. del T. El Templo Dorado en Amritsar, con una antigüedad de algo más de 400 años, es el lugar de culto más venerado por la religión sij. Destruído en gran parte durante la Operación Blue Star, fue reconstruido totalmente con las contribuciones de los fieles..

⁵ Una de las descripciones etnográficas más delicadas sobre la antropología del acontecimiento y de los relatos inacabados es la obra de Steven Caton, *Yemen chronicles* (New York: Hill and Wang, 2005). Como muestra su obra, un acontecimiento que parece surgir de ningún lado traiciona (más que revelar, por ejemplo) la contingencia de las relaciones: muestra cómo la memoria se ve implicada en la creación del futuro y cómo se incorpora a la poesía y la narrativa..

forma contraída. No estoy diciendo que el lenguaje en sí tuviera el poder de *hacer que pasaran* estos acontecimientos a partir de la nada, sino que memorias que podían no haberse despertado cobraron vida en forma de rumores. Entrelazadas con las historias locales de conflicto, esos rumores fueron una parte inseparable de las escenas de violencia local devastadora. Mi idea de partida es que el proceso de rotación, como lo describe Bergson⁶, gira en torno de ciertos aspectos del pasado, y a través de ese proceso se hacen vivos en el presente. La traducción real de estas memorias en acciones, sin embargo, dependía de un conjunto de factores locales sin los cuales la especificidad de la violencia sería difícil de comprender. En este ensayo intentaré mostrar el trabajo paralelo e idéntico de estos dos procesos.

El asesinato de Indira Gandhi

Indira Gandhi, primera ministra de la India, fue asesinada por dos o más de sus guardias de seguridad sijs el 31 de octubre de 1984, cerca de las 9 de la mañana. Aun cuando solo la mañana siguiente hubo un anuncio oficial de la identidad religiosa de los asesinos, la gente de alguna manera “supo” que había sido asesinada por sus guardias sijs. Había especulaciones en Delhi sobre la génesis de este acontecimiento y sobre sus consecuencias para la seguridad de los sijs en la ciudad.

Muchas personas rastrearon el origen de este asesinato hasta la Operación Blue Star. Emprendida por el Ejército indio, en julio de 1984, esta operación estaba presuntamente dirigida a expulsar a los militantes sijs atrincherados en el Templo Dorado en Amritsar. Durante el ataque del Ejército, murió el líder militante sij Bhindranwale. La entrada por la fuerza en el templo sagrado efectuada por el Ejército fue considerada como una profanación, y muchos, quizá la mayoría de los sijs, consideraron profundamente hiriente ese acontecimiento. Las diversas interpretaciones y contrainterpretaciones de este acontecimiento serán analizadas más

⁶ Henry Bergson, *Duration and simultaneity* (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1985).

adelante. Aquí, permítanme señalar tan solo que se decía que algunos de los sijs habían prestado juramento en los *gurdwaras* (templos sijs, literalmente, la puerta hacia el gurú) de asesinar a Indira Gandhi antes del final de octubre con el propósito de vengar el insulto que representó la Operación Blue Star. Algunas personas dijeron que Indira Gandhi había sido advertida por la policía de seguridad de que no debía tener guardaespaldas sijs, pero que ella se había negado a que estos hombres fuesen trasladados. Las opiniones estaban divididas sobre si debía considerarse a los dos guardaespaldas como mártires que habían arriesgado su vida para penetrar el sistema de seguridad del formidable Estado de la India⁷, o si, por el contrario, debían ser considerados como cobardes que habían disparado contra una mujer indefensa —una mujer que había confiado en ellos contra el consejo de su personal de seguridad—. Es interesante señalar que se sospechó sobre la identidad de los asesinos con base sólo en rumores. Este conocimiento insólito, creo, puede asociarse en última instancia al carácter inconcluso de la Operación Blue Star. Se pensaba en aquel momento que la historia no había terminado con el asalto al templo y la muerte de Bhindranwale. En efecto, era una creencia muy difundida que habría necesariamente una secuela que sería una calamidad nacional. Mi interés en este ensayo es ver cómo este acontecimiento autorizó supuestamente la terrible violencia que se desató contra los sijs, que no obedeció sólo a una venganza contra los ejecutores del asesinato, sino a una forma de reconquistar la masculinidad perdida por los hindúes. En el plano de las formas discursivas que autorizaron esas acciones, el

⁷ La idea de que los dos guardias eran mártires habría de cristalizarse mucho después en las publicaciones de los militantes sijs. Los asesinos llegaron a ser considerados como la reencarnación de dos figuras heroicas, Sukha Singh y Mehtab Singh, quienes habían matado a un líder musulmán de menor importancia, Massaranga, para vengar el deshonor que este le había hecho a Harmandar Sahib en Amritsar en 1752. Por lo que sé, esta interpretación no fue invocada en un principio. Inicialmente, la acción de los dos hombres y el hecho de que hubiesen arriesgado sus propias vidas fue comparada con las patrullas suicidas de diferentes grupos militantes del Oriente Medio. Véase Veena Das, *Critical events. An anthropological perspective on contemporary India* (Delhi: Oxford University Press, 1995).

análisis de los rumores permite establecer una continuidad entre estos y los temas del nacionalismo y del Estado como un contrato que se celebra de manera esencial entre hombres como maridos y como padres.⁸ Por consiguiente, aunque la circulación de las imágenes de la masculinidad y de la feminidad, del yo y del otro, de la humillación y de la venganza, creaban una sensación de estar ante una situación excepcional, no todos los sijs fueron objeto de los ataques por igual. Así, ¿por qué algunos sijs que habitaban en algunos espacios concretos se convirtieron en objetivos específicos de la acción violenta mientras que otros no lo fueron?

De hecho, es una tarea difícil intentar ofrecer ambas clases de explicación de manera simultánea, puesto que un plano del análisis se fundamenta en el sentido general de pánico, mientras que el otro muestra las formas específicas en las cuales las imágenes generales del odio, la necesidad inapelable de venganza y otros sentimientos parecidos se tradujeron en actos de violencia reales. Sostengo que el sentido de crisis que creó el acontecimiento político del asesinato de Indira Gandhi se convirtió en el terreno fértil en que arraigaron las condiciones que permitieron a ciertos grupos de personas autodefinirse como hindúes “coléricos” y, a continuación, perpetrar actos de violencia contra los sijs, supuestamente como una venganza en nombre de la comunidad hindú en su conjunto. Además, aunque muchos hindúes no infligieron de manera directa actos de violencia a los sijs, sí participaron en el clima de temor y odio recíproco que invadió la ciudad. Muchos hindúes y muchos sijs terminaron por participar en la construcción de las imágenes del yo y del otro en las cuales la subjetividad de la experiencia se canalizaba a través de los rumores circundantes. En esta producción y circulación del odio, las imágenes del perpetrador y la víctima se encontraban invertidas en muchas ocasiones, dependiendo de la perspectiva desde la cual se contemplasen las memorias

⁸ N. del E. En este pasaje Veena Das hace una referencia a su ensayo “The Figure of the Abducted Woman: The Citizen as Sexed”, publicado en *Life and words. Violence and the descent into the ordinary* (Berkeley: University of California Press, 2006), pp. 18-37. En este ensayo Das estudió los debates que surgieron después de la PARTICIÓN sobre el retorno de las mujeres raptadas.

de los acontecimientos traumáticos y de la violencia cotidiana. Mediante inversiones mentales sorprendentes de lo que había sido la experiencia real de la violencia en un lugar y un momento determinados, los rumores de pánico creaban un tipo de excusa a través de la cual los agresores acaban por reconocerse a sí mismos como víctimas e incluso vivían la experiencia de esa forma.

En un ensayo anterior analicé la imagen del pato-conejo y la “ceguera selectiva” que produce esa imagen cuando una u otra parte de la imagen desaparece de nuestra vista a pesar de no estar escondida en ningún lado.⁹ Lo que veremos ahora es una ceguera selectiva frente al presente: la idea de que un pasado en el que se fue víctima parecería haber ocultado la violencia perpetrada contra los que *ahora* supuestamente eran los agresores. Para explicar la intrigante fenomenología de los rumores de pánico, necesito explicar en forma breve el discurso de la militancia sij al que me he referido y mostrar cómo las imágenes de los hindúes y los sijs incorporadas en ese discurso viajan para terminar implantándose en la conciencia pública.

El discurso de la militancia

La aparición de un movimiento militante entre los sijs de la India y los sijs emigrados fue un fenómeno importante en la década de 1980¹⁰.

⁹ N. del E. Se refiere a “Thinking of Time and Subjectivity” (Ibid. pp 95-107)

¹⁰ Existen numerosas obras académicas sobre lo que se conoce con los distintos nombres de movimiento militante, la insurgencia sij o la amenaza terrorista en el Punjab en la década de 1980, donde cada una de esas expresiones manifiesta una perspectiva política diferente. Me parece que los siguientes textos son especialmente útiles: J. S. Grewal e Indu Banga, *Punjab in prosperity and violence. Administration, politics, and social change, 1947-1997* (New Delhi: K. K. Publishers, Institute of Punjab Studies, Chandigarh, 1998); Surinder Singh Jodhka, “Looking back at the Khalistan movement. Some recent researches on its rise and decline”, en *Economic and Political Weekly* (April 2001), pp. 1311-1318; Rajiv A. Kapur, *Sikh separatism The politics of faith* (Delhi: Vikas Publishing House, 1987); Harjot S. Oberoi, *The construction of religious boundaries. Culture, identity and diversity in the Sikh tradition* (Delhi: Oxford University Press, 1997); Shinder Purewal, *Sikh ethnonationalism*

No pretendo explicar aquí en detalle ese proceso complejo. Me limitaré a resumir algunas de las imágenes y de los estereotipos de los hindúes y de los sijes en esos trabajos académicos, a fin de mostrar cómo reflejan perfectamente la ansiedad sobre la masculinidad y la ciudadanía que pudieron observarse en los debates sobre el rescate de las mujeres raptadas que siguieron a la Partición y cómo generaron a su vez nuevas ansiedades sobre el papel de las minorías en el Estado de la India. De 1981 a fines de 1984, los líderes sijes dirigieron una serie de campañas de desobediencia civil contra el gobierno de la India, con la esperanza de presionar al Estado para que satisficiera varias de sus exigencias, como una ley personal diferente para los sijes y una mayor autonomía financiera para el Punjab. Al mismo tiempo, estos líderes alentaron el uso de la violencia para lograr

and the political economy of Punjab (Delhi: Oxford University Press, 2000). La horrible historia de las violaciones de derechos humanos por el Estado de la India en sus operaciones de contrainsurgencia están documentadas en Human Rights Watch, *Punjab in crisis. Human Rights in India* (New York: Human Rights Watch, 1991), y en *Dead silence. The legacy of human rights abuses in Punjab* (New York: Human Rights Watch, 1994). Es difícil pensar en este periodo en términos de etnonacionalismo, puesto que el término hace pensar en el fenómeno como un conflicto entre dos etnias. Sin embargo, el liderazgo militante no representaba simplemente la voluntad subjetiva de todos los sijes más de lo que el Estado de la India era identificable de modo evidente como un Estado hindú. Un estudio notable de la complejidad de los fenómenos que estamos estudiando, que muestra cómo se entendía la militancia en las áreas rurales en las cuales floreció, es el de Harish K. Puri, Paramjit Singh Judge y Jagrup Singh Sekhon, *Terrorism in Punjab. Understanding grassroots reality* (New Delhi: Har Anand Publications, 1999). El exquisito estudio de Michael Nijhawan acerca del género musical del *dhadi* es excepcional a la hora de mostrarnos cómo nuestras experiencias contemporáneas sobre la tortura ejecutada por el Estado se asimilaron y se conformaron en los relatos musicales en referencia a los relatos previos sobre el martirio en la tradición sij. Nos muestra también la manera en la cual se estructuró la crítica al Estado y a los políticos sijes contemporáneos en este género. La dimensión diaspórica se ha estudiado en Brian Keith Axel, *The nation's tortured body. Violence, representation and the formation of a Sikh "diaspora"* (Durham: Duke University Press, 2001), y en Cynthia Keppley Mahmood, *Fighting for faith and nation. Dialogues with Sikh Militants* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1996).

los objetivos de su movimiento. El proceso de formulación de estas exigencias tuvo consecuencias imprevistas: contribuyó al desarrollo de nuevas imágenes estereotipadas de los hindúes y de los sijes en las publicaciones de los militantes, en sus afiches y en los discursos. El crecimiento de una militancia intolerante entre los grupos fundamentalistas hindúes fue con la mano de la acogida de muchos de esos estereotipos, en especial aquellos que calificaban al hindú de “débil” y “emasculado”¹¹.

En el discurso militante de los sijes, la imagen de sí mismos era la del mártir cuyos sacrificios en el pasado habían apoyado a la comunidad y le habían proporcionado energía¹². Por el contrario, los hindúes fueron representados bien como débiles o afeminados, bien como astutos y taimados, que habían dependido antes de la protección ofrecida por los sijes, pero que ahora estaban dispuestos a traicionar a aquellos que habían sido sus protectores.

En los discursos escritos y orales de la militancia sij, el “carácter” hindú era contemplado en términos de los peligros que representaba para la masculinidad de los sijes. Se dio un movimiento para establecer que la historia de los sijes –inscrita en el cuerpo del mártir– reflejaba el carácter masculino del sij, mientras que el carácter femenino del hindú resultaba ser lo que había sido inscrito en la historia de la India como nación¹³. Así,

¹¹ Sobre el tema de cómo el discurso nacionalista hindú consideraba al hindú emasculado, véase Thomas Blom Hansen, *Wages of violence. Naming and identity in postcolonial Bombay* (Princeton: Princeton University Press, 2002), en especial p. 93; Sudhir Kakar, “The construction of a new Hindu identity”, en *Unravelling the nation. Sectarian conflict and India’s secular identity*, eds. Kaushik Basu y Sanjay Subrahmanyam (New Delhi: Penguin Books, 1996); Ashis Nandy, *The illegitimacy of nationalism*; y varios ensayos en *Hindus and others. The question of identity in India today*, ed. Gyanendra Pandey (New Delhi: Viking, 1993).

¹² Sobre la importancia del símbolo del mártir en el imaginario político sij, véanse Michael Nijhawan, *Dhadi Darbar* (Delhi: Oxford University Press, 1996), y J. P. S. Uberoi, *Religion, civil society and the State. A study of Sikhism* (Delhi: Oxford University Press, 1996).

¹³ Ello reflejaba bien la ansiedad que los hindúes habían sentido acerca de ser privados de su masculinidad con respecto a los musulmanes en los panfletos nativos

la masculinidad se convirtió en el rasgo que define a la comunidad sij, y la comunidad hindú fue entendida como algo caracterizado por una femineidad emasculada que a su vez incidía en la idea de la nación india.

Comunidad, parentesco y masculinidad

En el discurso oral de los militantes se usaron profusamente metáforas de afinidad entre hombres para crear un sentimiento de comunidad entre los sij. Los lazos de parentesco se utilizaron en dos sentidos. El primero era el vínculo verdadero de las relaciones padre-hijo que debía ser reconocido y celebrado; el segundo era creado a partir de una consideración negativa con respecto a la relación filial entre hindúes y sij en el pasado (entre una religión progenitora –el hinduismo– y su retoño –el sijismo–). En una articulación novedosa, esta relación fue representada como una metáfora en la cual se proclamaba la falsedad y la ilegitimidad de afirmar esa relación. Ejemplos claros de estas imágenes están presentes en el siguiente extracto de un discurso pronunciado por Bhindranwale cuando se dirigía a una congregación de fieles:

Khalsa ji [Ustedes, los puros], los sij, son hijos del verdadero rey gurú Gobind Singh Ji. Ahora bien, ustedes saben que un hijo debe asemejarse a su padre. Si el hijo no se asemeja a su padre, entonces ustedes conocen el término que se usa para designarlo [esto es, bastardo]. Si el hijo no se comporta como su padre, la gente comienza a mirarlo con sospecha. Ellos [los hindúes] dicen que los sij son descendientes de los hindúes. Están insultando nuestro puro ancestro. ¿Cómo puede un sij soportar ser llamado hijo de otro?¹⁴

de comienzos del siglo XX y que volvió a resurgir tras la Partición en los debates acerca del rapto y la recuperación de las mujeres de sus raptos. Por tanto, la inauguración del Estado de la India como un Estado fundado por hombres que actuaban como padres y maridos no terminó de calmar las ansiedades acerca de la masculinidad.

¹⁴ Cinta grabada de la colección de la autora. Esta cita y las siguientes provienen de los discursos grabados de Bhindranwale que circulan en cintas magnetofónicas. Estas

Esta preocupación por establecer un “ancestro puro” y las dudas sobre la ilegitimidad y la verdadera paternidad son, de modo evidente, dudas *masculinas*: señalan el grado en que la patria imaginada de los sijs era concebida como una nación masculina. Esta concepción del grupo como digno de tener una nación, de poder reclamar una patria, se hace dependiente del hecho de considerarse los hijos meritorios de un padre valiente. Este reclamo se articuló a través del motivo del mártir: de ser capaz de hacer sacrificios, soportar el dolor y las penurias.

Para comprender el sentido pleno de este imaginario en el discurso sij, es importante saber que, en el imaginario hindú de la nación, la tierra natal es la *madre patria*; aun cuando la nación fue concebida como masculina, estaba conformada por los hijos de una madre. El imaginario del discurso nacionalista durante la lucha contra el colonialismo británico representaba a la nación como una madre que había sido encadenada por los lazos de un gobierno extranjero y debía ser rescatada por sus valerosos hijos. Así, aun cuando una preocupación por la masculinidad marca los discursos militantes tanto de hindúes como de sijs, la diferente genealogía (¿hijos de un padre o hijos de una madre?) y una creencia distinta en cómo se llega a ser un adulto varonil moldearon los conceptos de la identidad propia y de la del otro de maneras diversas¹⁵.

cintas no contienen las fechas ni los lugares en que se grabó cada discurso porque fue un periodo de enfrentamientos intensos entre el Estado y los militantes sijs.

¹⁵ La discusión de Cavell acerca de cómo el escepticismo podría ser producto del género, es crucial para esta cuestión. En su interpretación de la obra de William Shakespeare, *The winter's tale*, Cavell formula la cuestión de la siguiente manera: “Lo que me interesa es llegar a la intersección donde se halla la cuestión del epistemólogo sobre la existencia, ya sea de la existencia del mundo externo o de lo que la filosofía analítica llama otras mentes, y llegar a ella con la perplejidad de Leontes de saber si su hijo es suyo o no... La primera pregunta de Leontes a su hijo es: “¿Eres tú mi niño?”... Lo que Leontes está sufriendo es una cura, es decir, el reconocimiento de su hijo como suyo, de poseerlo, algo que cada padre normal hará o pensará hacer” (*Disowning knowledge*). Es después, en su estudio del melodrama de Hollywood de la mujer desconocida, que Cavell acepta el hecho de que esta es una pregunta que acosa al *padre* y no a cualquiera de los progenitores. En este trabajo posterior

Lo que complica aún más el asunto es que Monadas Mahatma Gandhi, en su movimiento a favor de la no violencia, transformó las nociones de masculinidad y de feminidad. Defendió estrategias de resistencia pasiva, como el ayuno o someter el propio cuerpo a la violencia del régimen colonial británico, en lugar de las estrategias más masculinas de resistencia violenta¹⁶.

afirma que la cuestión del escepticismo es influenciada por el género. Aquí habla de *The winter's tale* como un relato que presenta de manera inolvidable “y podría decir que traumáticamente, la posibilidad de que el escepticismo sea condicionado por el género con independencia de que sea masculino o femenino”. La asimetría de género, observa, no es simplemente resoluble en cuanto a presencia o a ausencia de la duda, sino que exige un análisis que podría dirigirse no hacia la incertidumbre de si alguien es hijo o no de uno (una pregunta masculina), sino hacia el padre del hijo de uno (una pregunta femenina). La ansiedad en torno de la incertidumbre de la genealogía que detecté en los discursos de Bhindranwale sugiere que podría haber diferencias culturales importantes acerca de la forma en que las cuestiones sobre el escepticismo se plantean en cuanto a género y en cuanto a las diferentes formas de conceptualizar la genealogía y la paternidad. Véanse Stanley Cavell, *Disowning knowledge in seven plays of Shakespeare* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987), en especial el capítulo 6, y del mismo autor *Contesting tears. The Hollywood melodrama of the unknown woman* (Chicago: Chicago University Press, 1996), en especial en las páginas 100-102.

¹⁶ Para añadir un grado más de complejidad a la cuestión del género de la nación, señalaré sólo que casi todas las imágenes concebibles, que pasan por ver a la nación como una madre demandante, una cortesana, una diosa, una amante o un padre sodomita, han aparecido en algún momento en el imaginario social de diferentes grupos en diferentes momentos de la historia; véanse, por ejemplo, Sudhir Chandra, *The oppressive present. Literature and social consciousness in colonial India* (Delhi: Oxford University Press, 1992); Partha Chatterjee, *Nationalist thought and the colonial world. A derivative discourse* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993); Lawrence Cohen, “Holi in Banaras and the Mahaland of modernity”, en *Gay and Lesbian Quarterly*, No. 2 (1995), pp. 399-424; Veena Das, “Language and body. Transactions in the construction of pain”, en *Daedalus*, No. 1 (1996), pp. 67-91; Sudipta Kaviraj, *The unhappy consciousness. Bankimchandra Chattopadhyay and the formation of nationalist discourse in India* (Delhi: Oxford University Press, 1995). Recuérdese la interacción entre la nación como la amada y como madre explicada en el capítulo 3 de Veena Das, *Life and words. Violence and the descent into the ordinary* (Berkeley: University of California Press, 2006).

Es interesante observar, por consiguiente, que en el discurso escrito y oral de la militancia sij se afirma en repetidas ocasiones que los sijs no pueden pertenecer a una nación que reclama una figura femenina como la de Mahatma Gandhi como “padre” (*Bapu*, el afectuoso título dado a Gandhi por el pueblo). El principio que define la lucha nacionalista hindú, la no violencia, se considera “pasivo” y “propio de mujeres”. La ansiedad frente a esta feminidad se hace tangible en el discurso oral, pues parece amenazar el legado varonil acerca de cómo confrontar el mal, legado que fue caracterizado incluso como un derecho natural de nacimiento de los sijs. Por ello, el movimiento de Gandhi de la no violencia, se decía, era apropiado para los hindúes afeminados. En uno de sus discursos, Bhindranwale propagó la idea de que era un insulto para los sijs que se les incluyera en una nación que consideraba a Mahatma Gandhi como su padre, pues sus técnicas de lucha eran la quintaesencia de la feminidad. Gandhi era simbolizado por la *charkha*, la rueca, símbolo de las mujeres. Bhindranwale, el líder militante, se pregunta:

¿Pueden quienes son hijos de un valiente gurú, cuyo símbolo es la espada, aceptar a una mujer como Mahatma como su padre? Esas son las técnicas de los débiles, no de una raza que nunca se ha inclinado ante ninguna injusticia; de una raza cuya historia está escrita con la sangre de los mártires.

Debería ser evidente que la construcción del pasado en cuanto a la genealogía de las relaciones padre-hijo era también la construcción de la propia identidad y de la del otro. Poder reclamarse como verdadero descendiente de los orgullosos gurús¹⁷ (los diez fundadores reconocidos de la religión sij) implicaba que toda la corrupción que se había filtrado en el carácter de los sijs como consecuencia de su cercanía con los hindúes debía exorcizarse. A través de la red narrativa de la historia sij como

¹⁷ El término *gurú* significa literalmente maestro, mientras que el término *sij* es un derivado de *shishya*, que significa estudiante.

historia del martirio, se buscaba un carácter sij cuyo reflejo invertido era el carácter hindú. Una historia “hindú” representaba un doble peligro: negaba a los sijs el lugar que les correspondía en la historia y, como lo han afirmado muchos autores, era una conspiración para convertir a los marciales sijs en una raza débil¹⁸:

Los sijs se han ablandado y han sido condicionados durante los últimos cincuenta años para soportar los insultos a su religión y todas las otras formas de opresión, pacientemente y sin protestar, a través de la siniestra prédica y el hechizo del narcótico culto de la no violencia, en contra de las claras instrucciones de sus gurúes, de sus profetas, de no poner la otra mejilla ante un tirano, de no aceptar sin reaccionar ningún insulto a su religión, al respeto de sí mismos o a su dignidad humana¹⁹.

El peligro no proviene de una confrontación heroica con un otro masculino, sino de un otro femenino que disolvería por completo la identidad masculina de los sijs. “Con un enemigo semejante –como decía una advertencia– incluso tu historia quedará borrada de la faz de la tierra”.

Dada esta articulación de comunidad como una comunidad de hombres, detectamos no la ansiedad del padre (“¿Es este mi hijo?”), sino la ansiedad del hijo (“¿Merezco el honor de decir que este hombre es mi padre?”). Más aún, todos los signos de la madre se han eliminado de los ancestros. No es de sorprender por ello que el discurso oral contenga exhortaciones directas a los sijs para que abandonen su feminidad. Puesto que el signo más visible de la masculinidad entre los sijs es la espada, muchos discursos

¹⁸ Es irónico, obviamente, que la imagería de los sijs como una raza marcial le daba relevancia a las prácticas coloniales de identificar las razas marciales en la India. Véase Harjot Oberoi, *The construction of religion boundaries. Culture, identity, and diversity in the Sikh tradition* (Chicago: University of Chicago Press, 1994).

¹⁹ Véase The Sikh Religious Parliament, *They massacre Sikhs*. (Amritsar: Shiromani Gurdwara Prabandhak Committee). La perspectiva del gobierno sobre el tema puede verse en *White Paper on Punjab agitation* (New Delhi: Government of India, July 10, 1984).

exhortaban sencillamente a ser un “*shastradhari howo*”, esto es, a que el oyente se convierta en un portador de armas. En la mayor parte de sus discursos, Bhindranwale pedía a los hogares sij que recolectaran armas, en especial fusiles Kalashnikov, para que pudieran proteger el honor de la comunidad cuando llegara el momento.

Además de los signos externos e históricos de la masculinidad sij, encarnados en la espada, se dice también que la masculinidad de los sij es visible en sus barbas. Bhindranwale reprendía a los sij:

Si no quieren llevar barba, entonces deberían pedir a las mujeres que se conviertan en hombres y que ustedes se conviertan en mujeres. O bien, pedir a la naturaleza que detenga ese crecimiento del pelo en sus caras. Entonces no habrá necesidad de exhortarlos a que lleven barbas largas. Entonces no habrá necesidad de que yo predique (*parchar karna*), no habrá necesidad de que yo me devane los sesos por este asunto (*matha khapai karna*)²⁰.

Otro de sus líderes, un funcionario del Akali Dal, insistió en que la luenga barba del hombre sij era un reto directo a la autoridad del Estado²¹. Cuando se gestaba una amenaza contra la comunidad sij, se decía

²⁰ Es importante tener en cuenta este aspecto, puesto que se reivindica que la espada es un símbolo importante de masculinidad y valor en la tradición hindú rajput también, pero las luengas barbas distinguen al varón sij. Compárense las observaciones de Connerton acerca de la manera en que el pasado se sedimenta en el cuerpo: Paul Connerton, *How societies remember* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989).

²¹ El Akali Dal es un partido político basado primordialmente en el apoyo que recibe de los sij en el Punjab. Sin embargo, no todos los sij son seguidores del Akali Dal. El Congress Party ha sido su principal rival en el Estado, y este último ha tenido también una larga historia de liderazgo y apoyo sij. La interrelación entre las organizaciones religiosas y los partidos políticos en el Punjab es un asunto complejo; sin embargo, debemos recordar que las lealtades políticas, tanto para los sij como para los hindúes, van más allá de los partidos políticos. Para uno de los primeros relatos sobre la política del Akali, véase Mohinder Singh, *The Akali movement* (Delhi: Macmillan, 1978).

a menudo: “Ellos” tienen sus ojos puestos en “tu” espada, en “tu” barba (“*ona di nazar twadi kirpan te hai, ona di nazar twadi dari te hai*”).

Así, vemos la importancia del tema del otro femenino que destruye a la comunidad al despojarla de su masculinidad y conferirle un carácter femenino. La producción del odio comunitario en este caso no se basó en una larga historia de hostilidades entre los hindúes y los sijs. Por el contrario, el odio parecía actuar como tijeras destinadas a destrozarse una historia compartida y una ecología social conectada.

Una de las narrativas maestras de la historia sij, formulada como una serie de dualismos sistemáticos que separan la identidad sij del otro hindú, no podría haberse tejido sin un “olvido” sistemático de las estrechas relaciones entre hindúes y sijs en la vida cotidiana, sobre todo de los lazos del lenguaje, de una mitología común, de los cultos compartidos y de una comunidad creada a través de intercambios. De hecho, incluso ya no se seguía reconociendo la participación de los sijs en los disturbios comunitarios contra los musulmanes, que, además de estar documentada en los textos de historia, aún puede ser confirmada por personas vivas. La proyección de todos los aspectos más oscuros del pasado sobre los hindúes purgó a los sijs de esos mismos aspectos²². Como uno de los ejemplos de este tipo de “olvido”, los incidentes de las tensiones comunales durante la

²² En años recientes, la relación entre memoria y olvido cuando se constituye la comunidad ha sido señalada en diversos contextos. En un artículo interesante, Gross muestra la importancia de la memoria en la oposición al totalitarismo, y del olvido simultáneo para la construcción de la comunidad como purgada de sus males pasados en el caso de las relaciones entre polacos y judíos durante la Segunda Guerra Mundial. Comenta extensamente la convicción de los polacos de “que una victoria a medias sobre los intentos del totalitarismo por destruir la solidaridad social seguiría siendo una victoria si se rescatara la historia de la comunidad de la ambición del régimen por determinar, no sólo el futuro del país, sino también su pasado”. Sin embargo, el mismo pueblo polaco desarrolló elaborados mitos para ocultarse a sí mismo la naturaleza de las relaciones entre polacos y judíos, y el antisemitismo de la sociedad polaca que llevó al apoyo, tanto abierto como encubierto, de la ideología fascista que convirtió a los judíos en una cabeza de turco. Jan T. Gross, “Polish-Jewish relations during the war. An interpretation”, en *Archives Européennes de Sociologie*, No. 28 (1986), pp. 199-214.

década de 1920 fueron discutidos principalmente en cuanto a los conflictos entre hindúes y musulmanes, como si los sijes no hubieran participado en absoluto en ellos. Bajo el subtítulo de “Ya ha sucedido antes”, el Comité Shiromani Gurdwara Prabandhak afirmó en *They massacre Sijes. A white paper by Sikh Religious Parliament* (Masacran a los sijes. Un libro blanco elaborado por el Parlamento Religioso sij):

Este fenómeno en el que la sensibilidad religiosa es calculadamente ultrajada y su dignidad humana cruelmente herida, tiene antecedentes históricos en esta parte del mundo. Fue a fines de los años veinte del presente siglo cuando un ancestro cultural de la actual clase urbana hindú, enemiga de los sijes, escribió y publicó un pequeño libro, que pretendía considerarse un artículo de investigación histórica, bajo el título de “*Rangila Rasul: Mahoma, el profeta amante del placer*”... Todo musulmán en la India se estremeció de angustia frente a este burdo insulto y ataque a la comunidad musulmana, pero la prensa urbana hindú de Lahore los censuró y se burló de ellos... Sin embargo, el desarrollo de los acontecimientos que llevó a los sangrientos disturbios comunales en diversas partes de la India y que terminaron en la creación de los Estados de India y Pakistán y la Partición del país, con trágicas pérdidas en hombres, dinero y propiedades, puede achacarse directa y correctamente a un segmento de la comunidad mayoritaria representada en el asunto de *Rangila Rasul*²³.

El primer acto de olvido deliberado implicó, entonces, purgar a la comunidad del mal al remitir todas sus malas acciones a una única fuente: “la mayoría hindú urbana”. El segundo acto de olvido fue reinterpretar

²³The Sikh Religious Parliament, *They massacre Sijes*. (Amritsar: Shiromani Gurdwara Prabandhak Committee). La historia del conflicto sobre las publicaciones como *Rangila Rasool* merece un análisis separado, puesto que se insertaba en la imaginación colonial de la censura y el orden público, y en la creación de nuevas lecturas públicas. Quiero agradecerle a Deepak Mehta sus ideas perspicaces sobre esta cuestión y espero poder leer pronto el estudio que está desarrollando sobre la vida social en esa clase de textos.

todos los actos de violencia pasados, tanto aquellos dentro de la comunidad sij –las formas de violencia institucionalmente sancionadas por los sij, como los feudos– como aquellos dirigidos hacia el exterior –como la violencia del martirio–. Por último, existía la presuposición de que el Estado de la India era una institución externa, de hecho una institución hindú, que había sido impuesta a la comunidad sij, en lugar de una institución creada a través de las prácticas prevaletes en la región misma del Punjab. Esta idea permitió a la comunidad sij absolverse de toda culpa por las prácticas institucionales corruptas de parte del Estado al pasar la responsabilidad a la comunidad hindú, y crear al mismo tiempo un discurso de traición.

El amante traicionado

Una de las metáforas que aparece repetidamente en el discurso militante es la de los sij como los amantes traicionados del Estado de la India. Las publicaciones militantes sij afirmaron que eran sus sacrificios los que habían llevado a la India a la libertad, pero que se les había negado el lugar que les correspondía en la nueva configuración de la nación. Bhindranwale hizo esta analogía en medio de un discurso en el que afirmó que mientras los musulmanes habían obtenido el Pakistán y los hindúes se habían convertido en los gobernantes *de facto* de la India, no se permitía que la *nishan sahib* (esto es, la bandera que sería el signo de la nación sij) ondeara en el país. En otra ocasión afirmó que se había llegado a un acuerdo en el cual el color azafrán, el símbolo del martirio sij, ondearía por encima de los otros dos colores –el verde para los musulmanes y el blanco para los hindúes–, porque había sido siempre un sij quien conducía la procesión de los *satyagrahis* (término usado por Mahatma Gandhi para designar a quienes protestaban en forma no violenta y que significa literalmente adherencia a la verdad), pues los hindúes eran demasiado cobardes para hacerlo. Obviamente, esta no es la interpretación oficial del esquema de colores del pabellón nacional. Pero la historia relatada por Bhindranwale selló una verdad incierta con la estampa de la autenticidad.

En otros ejemplos de metáforas en discurso militante, el carácter del hindú fue comparado con el de la serpiente. Un afiche proclamaba: “Un hindú nunca mata a una serpiente. Le pide al musulmán que lo haga. Si la serpiente muere, el hindú está feliz; si el musulmán muere, el hindú está feliz”. El afiche concluía con esta advertencia: “En una confrontación con una comunidad semejante, incluso nuestro nombre será borrado de los anales de la historia”. El tema de la falta de fiabilidad de los hindúes se desarrolló aún más a través de la referencia al carácter feminizado de sus gobernantes. Así, se decía que su dirigente, Indira Gandhi, era una viuda, nacida en la casa de los pandits, la casta de brahmanes que había estado siempre al servicio de las poderosas castas dirigentes²⁴. La implicación era que sólo un hindú podía aceptar ser gobernado por una mujer.

Por ello la superposición de las imágenes de feminidad y masculinidad sobre las imágenes del hindú y del sij presuponía el Estado como una presencia incluyente, que suministraba el contexto específico en el cual tenían origen las rivalidades entre los dos grupos. Podríamos ir más allá y decir que fue esta presencia incluyente la que rompió la sujeción de las imágenes que se habían creado los hindúes y los sijes de sí mismos y del otro en su vida cotidiana²⁵. El repertorio de imágenes negativas y llenas de

²⁴ Louis Dumont caracterizó la relación entre el sacerdocio y la pertenencia al clan representada por los brahmanes y la pertenencia al clan representada en las castas kshatriya como una jerarquía con una doble jefatura, pero los pandits, a pesar de su pureza ritual, siempre ocuparon una posición más baja en la jerarquía de castas en el Punjab. Sobre las relaciones entre sacerdocio y poder político, véase Louis Dumont, *Homo hierarchicus. The caste system and its implications* (Chicago: University of Chicago Press, 1980). La concepción de Dumont de la pertenencia al clan y del poder se han criticado ampliamente, pero ese trabajo académico no es de mi interés aquí.

²⁵ Pueden encontrarse imágenes similares reflejadas en el discurso del hinduismo militante, por ejemplo, en los discursos realizados por Sadhvi Rithambra y Uma Bharati (políticos que encarnan todos los símbolos de la renuncia), donde el repudio a la supuesta pasividad y emasculación de los hindúes proporciona el tema de manifestaciones apasionadas. Es interesante observar que el tema de la traición por parte del Estado es parte tanto del discurso militante hindú como del discurso sij, aunque en el caso de los hindúes la oposición actúa en referencia a los musulmanes.

odio de la identidad propia y del otro, que ahora invadían la vida pública, se filtró lentamente en la comprensión de muchas personas y terminó constituyendo una gramática inconsciente a través de la cual se produjeron y se interpretaron los penosos acontecimientos de la Operación Blue Star (discutida en otro lugar de este artículo), el asesinato de Indira Gandhi y la violencia colectiva contra los sijs en Delhi en 1984. Por ello, aun cuando la sucesión de acontecimientos que se produjo nada tenían que ver con la materia de la que se compone la vida cotidiana, esos acontecimientos solo podían haberse nutrido del alimento de lo cotidiano.

La fenomenología del rumor

Pasaré ahora a indagar por las formas en las cuales las comprensiones vagas del carácter de los sijs y de los hindúes encontraron expresión en la fenomenología del rumor. Para hacerlo, examino el contexto específico de la crisis social que rodeó al asesinato de Indira Gandhi. Las características clave de esta crisis fueron las siguientes: un pánico creciente que señalaba la ruptura de la comunicación social; la animación de una memoria social compuesta de relatos sociales incompletos o interrumpidos; y la aparición de un rumor cargado de pánico²⁶, que aparecía como una voz que no se atribuía a nadie, que nadie reclamaba como propia, pero que estaba an-

²⁶ Aun cuando el pánico parece ser un efecto que acompaña los rumores en momentos de perturbación, vacilo en suponer que todos los rumores estén acompañados de pánico. Es útil distinguir entre rumor y chisme. Las teorías más tempranas sobre el chisme destacaban su función en el mantenimiento de la unidad del grupo mediante la provisión de estándares informales de evaluación y control; véase Max Gluckman, "Gossip and scandal", *Current Anthropology*, Vol. 4, No. 3, (1963), pp. 307-315. Otros antropólogos están más interesados en ver cómo el chisme proporciona medios para que los individuos manipulen las reglas sociales y valoren cuáles son los límites hasta los cuales pueden negociarse las normas culturales. Véase Robert Paine, "What is gossip about? An alternative hypothesis", *Man*, Vol. 2, No.2 (1967), pp. 278-285". Para una discusión sobre el papel del chisme en la vida del Punjab, véase Veena Das, "Masks and faces. An essay on Punjabi kinship", en *Contributions to Indian Sociology*, n. s., No. 1 (1976), pp. 1-30.

clada en las imágenes de la identidad propia y del otro que habían estado circulando en los discursos de la militancia. La pérdida de confianza en las palabras que se empleaban directamente supuso una vulnerabilidad especial para el significante y condujo a formas de actuar que parecían estar fuera del control del sujeto²⁷. Fue en aquellos momentos cuando las imágenes creadas en los discursos de un “San” Bhindranwale o de un “Sadhavi” Rithambra hallaron un lugar en el repertorio colectivo de los grupos sociales y desplazaron la subjetividad de la vida cotidiana para sustituirla con una más apropiada para una forma de muerte que para una forma de vida.

Un auténtico énfasis en el desplazamiento de la subjetividad que ocasiona el rumor en la vida cotidiana sitúa el funcionamiento del rumor bajo una luz algo diferente si se lo compara con otras muchas formulaciones. Una breve digresión para esbozar los contornos de esta diferencia puede ser útil, sobre todo para indicar los contextos sociales en los cuales el rumor puede desempeñar una función crítica, así como aquellos en los cuales crea condiciones para la circulación del odio. Al menos, mi concepción de la función del rumor sugiere que es imposible desarrollar una teoría satisfactoria del rumor independientemente de las formas de vida (o formas de muerte) en las cuales está inmerso.

²⁷ En su ensayo sobre la interpretación del rumor, Peter Lienhardt concluyó: “Sugiero, por tanto, que los rumores de las clases más fantásticas pueden representar, y por lo general lo hacen, las complejidades del sentimiento público que no pueden fácilmente articularse a un nivel más reflexivo. Al hacer eso, unen las simpatías de las personas en un consenso de una clase no consciente o al menos no crítica. Y tal vez esto explique por qué la palabra rumor tiene una mala connotación que va más allá de la mera estupidez. Sugiere abandonarse a lo irracional. Los rumores que producen integración sin reflexión son la voz de la turba antes de que la turba se haya reunido” (p. 131). La conclusión refleja la incomodidad del académico ilustrado con la actitud irreflexiva de la “turba”, pero de hecho el análisis en el cuerpo del texto se ocupa de los rumores que nada tenían que ver con la “turba” y mucho más con las sospechas de los señores coloniales en las coloniales; véase Peter A. Lienhardt, “The interpretation of rumors”, en *Studies in social Anthropology. Essays in memory of E. E. Evans-Pritchard by his former colleagues*, eds. J. H. M. Beattie y R. G. Lienhardt (Oxford: Oxford University Press, 1975), pp. 105-132.

Nuestra comprensión del poder positivo del rumor para mover las masas le debe mucho a los historiadores de la Revolución francesa, como George Rude, cuyo estudio sobre la Revolución sigue siendo un libro clásico²⁸. Basándose en el trabajo de este autor, muchos académicos han considerado positivamente este poder de movilización que tiene el rumor, al ver a las masas como agentes de la acción colectiva que buscan corregir acciones inmorales que recaen sobre la sociedad. En la historiografía de la India, la excepcional voz de Ranajit Guha ha garantizado un lugar analítico a los rumores como una forma de transmisión de la información en los levantamientos populares campesinos²⁹.

En la explicación de Guha el rumor es importante como detonante y como agente movilizador, “un instrumento necesario de la transmisión de información entre los rebeldes”. Identifica además varias características del rumor como elementos importantes en la construcción de una teoría: el anonimato de la fuente del rumor, su capacidad de construir solidaridad social y la urgencia abrumadora que lleva a quien lo escucha a transmitirlo a otros. Destaca de modo insistente el rumor como un medio importante para movilizar al campesinado. Ve esta función como “específica de una cultura anterior a la alfabetización”, que refleja “un código de pensamiento político que concordaba con las condiciones semif feudales de la existencia del campesino”. Los funcionarios consideraron las insurgencias campesinas alimentadas por el rumor como casos de la irracionalidad de los campesinos. Para los insurgentes campesinos los rumores eran la manera de difundir el mensaje de la rebelión³⁰.

²⁸ George Rude, *The crowd in the French Revolution and the crowd in history, 1730-1848* (1959, 1964); véase también Georges Lefebvre, *The Great Fear of 1789. Rural panic in revolutionary France* (London: Armand Colin, 1973), quien escribió: “En efecto, ¿qué fue el Gran Terror si no un rumor gigantesco?”, p. 74.

²⁹ Véase Ranajit Guha, *Elementary aspects of peasant insurgency in colonial India* (Delhi: Oxford University Press, 1983).

³⁰ Ranajit Guha, *Elementary aspects of peasant insurgency in colonial India* (Delhi: Oxford University Press, 1983), pp. 256, 226, 251, 264-265. Para una buena aplicación del papel del rumor para comprender la popularidad de Ghandi entre las

Homi Bhabha aísla con maestría dos aspectos del rumor de los análisis de Guha que considera importantes para la elaboración de una teoría general del rumor. Primero, el aspecto enunciativo del rumor y, segundo, su aspecto performativo. “La indeterminación del rumor –dice– es la que le da su importancia como discurso social. Su adhesión intersubjetiva, comunitaria, descansa en su aspecto enunciativo. Su poder performativo de circulación da como resultado su difusión contigua, un impulso casi incontrolable de transmitirlo a otra persona”. Concluye que el afecto psíquico y la fantasía social son formas poderosas de identificación potencial y de agencia para la guerra de guerrillas y que, por tanto, los rumores desempeñan un papel primordial para la movilización en este tipo de conflicto armado³¹.

Otras concepciones del rumor, en especial las que se derivan de la psicología de masas, lo remiten a la naturaleza emocional, caprichosa, temperamental y superficial de las masas. El académico francés Le Bon declaró que las masas se distinguen en todas partes por características femeninas. Parte de este menosprecio hacia las masas puede entenderse con facilidad a partir de la formulación de Guha como un prejuicio de las élites contra las formas subalternas de comunicación. Sin embargo, es difícil ignorar el hecho de que el siglo XX ha presenciado también la espectacular política de masas durante el régimen nazi y, más cercano a nosotros en la India, durante los tumultos comunitarios. En esos casos había también algunas premisas morales (cuanto a la comprensión que tenían de los acontecimientos los propios participantes) con base en las cuales actuaban las masas, pero el intercambio inconsciente de imágenes se alimentó de un repertorio que no puede ser esquematizado en el marco de las políticas subalternas presentado por Guha.

poblaciones rurales, véase Shahid Amid, *Event, metaphor, memory. Chauri Chaura, 1922-1992* (Berkeley: University of California Press, 1995).

³¹ Homi K. Bhabha, “By bread alone. Signs of violence in the mid-nineteenth century”, en *Location of culture* (London: Routledge, 1995), p. 201.

En su análisis de la masa nazi, Muscovici sugiere que se llegó a hablar de las masas en términos femeninos con el sencillo objetivo de ocultar el intercambio de imágenes homosexuales entre un líder “activo” y una masa “femenina”³². En otro lugar he sugerido que los temas de la venganza dominan el imaginario con el cual se moviliza a una masa a través de la imagen de una mujer violada o de un niño muerto e, incluso, que el imaginario de una comunidad que ha sido emasculada y que busca recuperar su masculinidad a través de la acción de masas juega con el registro del género de diversas maneras³³. El rasgo común a estas situaciones en que se despliegan los rumores es la fuerza “perlocucionaria” de las palabras; su capacidad de hacer algo cuando se enuncia algo³⁴. Así, las palabras pasan de ser un medio de comunicación a convertirse en un instrumento de fuerza.

Estas observaciones preliminares, espero, me autorizan a concluir que el rasgo gramatical esencial (en el sentido de Wittgenstein) de lo que lla-

³² Serge Muscovici, *The age of the crowd. A historical treatise of mass psychology* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985).

³³ Veena Das, “Introduction. Communities, riots, and survivors”, en *Mirrors of violence. Communities, riots, and survivors in South Asia*, ed. Veena Das (Delhi: Oxford University Press, 1990).

³⁴ Según la clásica formulación de Austin (1975), la fuerza “ilocucionaria” se distingue de la fuerza “perlocucionaria” en que en el primer caso se hace algo al enunciar algo, mientras que en el segundo se hace algo por enunciar algo. La presencia de la primera persona del presente de indicativo señala las expresiones que tienen fuerza ilocucionaria. En el caso de la fuerza perlocucionaria, la situación es mucho más complicada, pero al menos en el caso del rumor podemos decir que su fuerza se perdería si estuviese atado a las palabras del agente que habla, o, incluso, si se enmarcara un rumor diciendo “Yo estoy difundiendo el rumor de que...”. De nuevo, cuando el rumor opera en la vida cotidiana, podríamos encontrar que algunas de las personas consiguen tener una reputación como chismosos y otros son más fiables. Sin embargo, el parecido entre el tempo del rumor y el tempo de escepticismo, la pérdida de la confianza en las palabras que normalmente se pronuncian, es evidente en ambos; véanse John L. Austin, *How to do things with words*, eds. J. O. Urmson y M. Sbisá (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1975), y para la relación entre escepticismo y rumor, el fantástico análisis de Cavell de la figura de Yago en *Disowning knowledge*, capítulo 3.

mamos un rumor es que se concibe para ser difundido. Por ello, aunque se utilizan las imágenes de contagio e infección para representar el rumor en el discurso elitista, ello no se debe solo a que las élites no comprendan las formas subalternas de comunicación, sino que indica también de la transformación del lenguaje. El lenguaje, en lugar de ser solo un medio de comunicación, se convierte en algo comunicable, infeccioso, que hace que las cosas sucedan casi como si hubiesen sucedido en la naturaleza. Vuelvo ahora a la conexión específica entre el asesinato de Indira Gandhi y el extraño sentido que tenía la gente de que se completaba de alguna forma la Operación Blue Star.

Necesitamos recordar que los acontecimientos de la Operación Blue Star en sí mismos habían sido objeto de versiones contradictorias desde julio de 1984. Los acontecimientos de la Operación Blue Star fueron ellos mismos objeto de controversia desde un comienzo. El gobierno insistió en que el templo sagrado de Amritsar –el Darbar Sabih, o Templo Dorado, como se le conoce popularmente– se había convertido en un santuario para los militantes y los terroristas, y que el templo era un lugar donde se almacenaban grandes cantidades de armas ilegales, cuya presencia ponía en peligro el orden público y la soberanía del Estado. Las publicaciones militantes describían la operación militar como una violación flagrante de los derechos de los sijes en relación con sus templos sagrados. Argumentaban que la Operación Blue Star había sido un insulto deliberado a la religión y a la comunidad sij y que, por lo tanto, tendría que ser vengada. Muchos de los grupos de derechos civiles sostuvieron también que peregrinos inocentes habían sido asesinados, entre los cuales había mujeres y niños. El Ejército sostuvo que los soldados habían entrado en el templo con las manos atadas a sus espaldas (por expresarlo de alguna forma), porque los terroristas³⁵ habían utilizado a peregrinos inocentes como escudos humanos.

³⁵ Desde el punto de vista del Ejército, los seguidores de Bhindranwale eran “terroristas”; para sí mismos, eran “mártires” y, en el uso popular en los medios de comunicación o en conversaciones, se utilizaban con frecuencia distintas clases de términos. Como lo ha señalado repetidamente Koselleck, la mayor parte de los conceptos sociales científicos están marcados por la plenitud política. En este caso,

Afirmaron que las pérdidas del Ejército eran mucho mayores que las que cabría haber esperado en una confrontación de ese tipo, debido a que los soldados se vieron obligados a proteger a los civiles. Para cada elemento del relato hubo acusaciones y contraacusaciones. De ahí el carácter inconcluso de la narrativa: en gran parte el acontecimiento vivió en distintas versiones en la memoria social de los diferentes grupos sociales. Por ello también para muchas personas la incertidumbre introducida por el asesinato de Indira Gandhi *en el presente* tuvo un vínculo con el pasado en la forma del carácter inconcluso del relato de la Operación Blue Star. La muerte de Indira Gandhi pareció completar un segmento de la historia. Fue como si este particular giro de los acontecimientos fuese parte de una trama más amplia que había estado desenvolviéndose desde la Operación Blue Star. De manera análoga, el insólito conocimiento de la identidad de los guardias que se transmitía mediante rumores parecía hacer parte de una misma serie de acontecimientos que se sucedían por su propio impulso. Sin embargo, a pesar de la incertidumbre en que estuvieron envueltos los acontecimientos durante las primeras horas, cuando comenzaron a difundirse rumores de que Indira Gandhi había sido asesinada, no hubo una sensación de pánico –incluso cuando los acontecimientos fueron confirmados por primera vez por los medios oficiales–. Fue solo más tarde, en la noche, que las cosas tomaron un giro diferente.

lo que resultaba claro es que la gente del común en el Punjab y en otros lugares tuvo que cargar con el peso de mucha violencia debido tanto a las operaciones de insurgencia de los militantes, como a las operaciones de contrainsurgencia de la policía y el Ejército. Así, sería un error suponer que la distribución de los términos estaba claramente distribuida entre una masa que luchaba por la libertad o la justicia, por una parte, y una estructura represiva del Estado, por la otra; véase Reinhart Koselleck, *Futures past. On the semantics of historical time* (Cambridge Massachusetts: MIT Press, 1985). Es evidente que muchos sijs sintieron una ira agudísima ante las acciones de los militantes que usaron el Darbar Sahib como un santuario, también contra el gobierno de Indira Gandhi por haber alimentado el liderazgo sij como un contrapeso frente a los seguidores del Akali Dal en sus estrategias políticas y luego actuado de esa manera particular, lo cual no quiere decir que hubiera simetría entre ambas acciones.

Rumores de celebración: ¿derrocaron al Estado?

Se tratara de especulaciones o de valoraciones sobre el acto del asesinato, los relatos que comenzaron a circular al inicio de la tarde del 31 de octubre tenían como eje la incertidumbre acerca del contexto en el cual debía situarse ese acontecimiento. Algunos creían que el asesinato debía entenderse como el primer anuncio de acontecimientos más trascendentales que estaban por venir. En muchas partes de la ciudad corría el rumor de que, junto con este singular acto de osadía, los sijs habían iniciado una violencia masiva contra los hindúes en el Punjab. Algunas personas afirmaban haber escuchado que llegaban trenes cargados de cadáveres de esa región. Había rumores de que los militantes sijs planeaban envenenar el suministro de agua de Delhi. Se decía también que se había dado una enorme desertión en las filas del Ejército y de la policía, así que la caída del gobierno era inminente. Algunas personas sostuvieron que estos acontecimientos ya habían sido anunciados en los *gurdwaras*, razón por la cual, en lugar de temer represalias, los sijs estaban celebrando en todo el país.

Otras personas esperaban que se anunciara la creación de Jalistán³⁶ después del caos total que seguramente imperaría en la India; se rumoraba también que ya se habían iniciado negociaciones con varias potencias extranjeras. Por tanto, aun cuando los Estados Unidos no se apresurarían a reconocer a Jalistán, los rumores afirmaban que ya se había persuadido a algunos países pequeños de que lo hicieran. Así, el asesinato de Indira Gandhi se vio como el primer acto de una conspiración enorme. La representación de la crisis extrajo energía considerable de las exageradas tesis sobre la vulnerabilidad del Estado de la India y sobre la cantidad de apoyo que los militantes recibirían con bastante probabilidad. Por ejemplo, en uno de sus discursos Bhindranwale informó que unos periodistas le habían preguntado si los sijs pelearían del lado de la India si esta fuese atacada por una Fuerza de Liberación Jalistaní ubicada en los Estados Unidos, Canadá y el Reino Unido y apoyada por el Ejército estadouni-

³⁶ N. del T. El Jalistán sería el nombre de la futura nación sij.

dense. Dijo que les había respondido que ningún sij levantaría una arma contra una fuerza sagrada como esa. Podría ser interesante ver cómo estas imágenes se incorporaron a los rumores y los mecanismos mediante los cuales se creó la pretensión de que eran reales, haciéndose así persuasivos de modo suficiente para tener la fuerza perlocucionaria que Austin asignaba a ciertas clases de enunciados. En la siguiente representación muestro cómo una corriente concreta de rumores obtiene su credibilidad de relatos acerca de acontecimientos anteriores, con independencia de si existe o no alguna persona que los haya experimentado. Por tanto, se crea un efecto de realidad mediante la sujeción de una corriente concreta de rumores a relatos más densos del pasado. Esta forma de hacer suposiciones acerca de lo real obtiene su fuerza afectiva del sentido de incertidumbre que surge de los acontecimientos políticos que desgarran las ideas que se tienen sobre la estabilidad de la vida social conocida.

Los elementos del rumor frente a las afirmaciones sobre lo real

“Hubo una violencia masiva contra los hindúes en el Punjab. Trenes llenos de cadáveres llegaban del Punjab”.

La credibilidad de este elemento del rumor asumió la experiencia de los desordenes de la Partición como una prueba de que esos acontecimientos habían ocurrido. En las casas y en las esquinas de las calles, las personas mayores les decían a las más jóvenes: “Sois demasiado jóvenes para recordarlo... pero yo, con mis propios ojos, ...” como si “hubieran visto” esas cosas en 1947. Con ello mostraban la veracidad de lo que se estaba oyendo en 1984.

“Los militantes sijs estaban planeando envenenar los suministros de agua de Delhi”.

Esta rama del rumor se evoca en casi todos los desórdenes comunitarios que he conocido. El temor de vivir en la ciudad significa que no se tiene

control sobre elementos vitales, como el agua y que, por tanto, se es un rehén en manos del enemigo. Ello muestra tanto el temor a la vida de ciudad como un sentido de vulnerabilidad en manos de enemigos desconocidos. Sin embargo, no solo la ciudad evoca este temor. Los rumores acerca del envenenamiento de pozos y lagunas pueden ocurrir en los pueblos.

“Ha habido desertiones en masa de las filas del Ejército y la policía”.

Las personas rememoraban ejemplos del pasado. Por ejemplo, cuando se declaró la emergencia en 1976, Indira Gandhi había mencionado la demanda que Jai Prakash Narain le había hecho al Ejército y a los policías de desobedecer las órdenes. O recordaban cómo después de la Operación Blue Star un oficial sij de baja graduación había asesinado al comandante del regimiento de Jodhpur. El comandante se había acercado desarmado a ese hombre porque creyó que la lealtad al regimiento estaría por encima de cualquier otra lealtad. Esta corriente concreta de rumores mostraba que en las construcciones populares las instituciones del Estado, en comparación con las instituciones tradicionales, comenzaban a verse como algo frágil. Tengo también que recoger otro rumor que decía que durante la Operación Blue Star en el Punjab, un oficial sij del Ejército había hecho que los peregrinos se arrastraran sobre su estómago frente a él “para darles una lección”. El hecho de que ambos tipos de rumor pudieran evocarse en momentos diferentes debería precavernos acerca de otorgarle demasiada estabilidad a las representaciones del Estado y la comunidad en la conciencia popular.

“Los sijes celebraban en todos lados. Bailaban en las calles, regalaban caramelos. Un hombre me contó que un colega sij en su oficina había traído una caja de caramelos y los había repartido a sus colegas hindúes, diciéndoles que estaba consolándolo porque sus madres habían muerto”.

Creo que esta corriente del rumor fue la que les dio credibilidad a muchas otras. Si los sijes estaban celebrando, entonces debían saber cosas

acerca del futuro cercano que no eran evidentes para los demás. La imagen de sijs bailando en las calles de Inglaterra, como se mostraba en los BBC World Services, se consideraba la “prueba visible” de que estaban celebrando también en las ciudades de la India. Otros citaban acontecimientos similares de los que se oía hablar nada más, pero que se daban por ciertos debido a que los rumores de la cobertura de la BBC de esos acontecimientos se habían extendido incluso entre quienes no tenían acceso a ese canal de televisión. Lo irónico es que era la reputación de la BBC como informador imparcial la que se mencionaba como prueba de las celebraciones de los sijs.

“El asesinato de Indira Gandhi fue solo el primer acto y después vendría la creación del caos y la anarquía. Se decía que se anunciaría la creación de Jalistán durante el duelo tras el caos. Se decía que los gurdwaras locales habían realizado estos anuncios a las congregaciones y que por eso tenían ganas de celebrar”.

Este rumor se oyó en Delhi durante la época de la Operación Blue Star. Muchas personas habían sugerido que el gobierno se había visto obligado a actuar debido a que Bhindranwale había almacenado misiles en el recinto del templo. Era el mismo rumor que se repetía ahora como prueba de la vulnerabilidad del Estado indio.

Podemos ver que el rumor operaba aquí en el crepúsculo de la razón. Carlo Ginzburg me sugirió, en una conversación personal, que sería útil distinguir entre los acontecimientos que en realidad sucedieron (por ejemplo, que un tren lleno de cadáveres pasó la frontera durante los disturbios ocurridos en 1947) y los acontecimientos que solo presuntamente ocurrieron (por ejemplo, el envenenamiento del suministro de agua por parte de los terroristas). La dificultad de trazar distinciones radicales entre lo que ocurrió (el hecho bruto) y lo que presuntamente sucedió (el hecho imaginado), es que tales distinciones solo pueden verse con claridad una vez ocurrido el evento. Las regiones de la imaginación a las que se vinculan las pretensiones acerca de lo real varían mucho. En el presente caso, van

desde imágenes vistas en la televisión, las que se reportaron como vistas en la televisión, incluían también relatos escuchados en otras ocasiones. Contra la idea de que ciertas clases de personas están protegidas del efecto hipnótico de los rumores (por ejemplo, las personas educadas), encontré que muchos profesionales –burócratas, profesores, médicos– vivieron durante algún tiempo en esa zona crepuscular en la que era difícil decidir si era más sabio creer en los rumores o en las versiones oficiales de los acontecimientos.

En veinticuatro horas los rumores difundidos habían creado la sensación de que existía una conspiración contra la sociedad y de que las autoridades responsables de la protección de la vida de la población y del mantenimiento del orden público estaban abrumadas y no estarían en condiciones de cumplir con los papeles que se les habían asignado. Así, en lugar de presentar a los sijes como un grupo vulnerable a la violencia de masas y necesitado de la protección de la ley, los rumores se alimentaron de la imagen de los hindúes como débiles y vulnerables, y del Estado como si hubiese sido derrocado ante una conspiración masiva como esa en su contra. El hecho de que esta versión de la realidad llegara a aceptarse –con ira– puede retrotraerse a las situaciones siguientes: a) Las pretensiones frecuentes que aparecían en los discursos escritos y orales de los líderes militantes sobre el carácter emasculado del Estado de la India. b) La exhortación a todos los sijes a llevar armas. c) Las repetidas afirmaciones de que, cuando llegara el momento del enfrentamiento, todo sij estaría preparado para pelear a nombre de Jalistán (armado con los fusiles Kalashnikov diligentemente almacenados en los hogares de los sijes).

El asesinato de Indira Gandhi se convirtió en una especie de prueba del poder de los sijes y de la vulnerabilidad de los hindúes. Estas ideas adquirieron cada vez mayor poder cuando comenzaron a ser evocadas con intensidad creciente por muchos hombres y mujeres hindúes que se repetían los rumores unos a otros con un pánico creciente. Existía una ceguera hacia el presente en la medida en que los sijes que la gente conocía eran personas de carne y hueso y no las encarnaciones sin más de las imágenes que se habían creado en torno de ellos.

La vulnerabilidad de los sijs

Aun cuando los rumores acerca de la falta de preparación de los hindúes para enfrentar un posible ataque por parte de los sijs se discutieron y circularon abiertamente en las calles y en las tiendas *paan*, muchos hogares sijs temían ser atacados³⁷. El 31 de octubre los diarios informaron que varios grupos de matones se habían reunidos en diferentes estaciones ferroviarias, y que en muchos lugares se les había obligado a los sijs a bajarse de los trenes y habían sido golpeados o asesinados. La ausencia de la policía en estos lugares cruciales y el hecho de que los pronunciamientos oficiales negasen en forma categórica cualquier ataque contra los sijs, convencieron a muchos de que los elementos antisociales contaban con el apoyo de la policía. Muchos sijs consideraron estos presuntos ataques como la continuación de la Operación Blue Star, pues en ambos casos se trataba de dar una lección a los sijs. Ser capaz de interpretar los rumores de manera correcta se convirtió en un asunto de vida o muerte. He aquí la ilustración de lo anterior con un ejemplo personal.

En la mañana del 1 de noviembre, en las calles desiertas del vecindario de Civil Lines³⁸, mi esposo y yo encontramos a un consternado caballero sij, quien nos hizo señas frenéticas para que nos detuviéramos. Era un empleado del Instituto de Defensa Nacional que había estado trabajando toda la noche. Nada sabía acerca de los acontecimientos sucedidos después del asesinato de Indira Gandhi, pues había pasado la noche en su laboratorio, pero podía sentir la atmósfera inquietante de la ciudad. No había buses y, en lugar de los ruidos habituales de la calle, solo había silencio. “¿Pueden ayudarme y dejarme en la parada de buses más próxima, para que pueda

³⁷ Las tiendas *paan* son pequeñas tiendas al lado del camino donde se vende hojas y nueces de betel, son lugares típicos de reunión para el intercambio de noticias, chismes e información. Son espacios fuertemente marcados por el género: no se encontrarán mujeres de pie y chismoseando alrededor de estas tiendas.

³⁸ N. del T. Civil Lines es un distrito de diseño urbano moderno en el norte de Delhi de carácter residencial donde se encuentran ubicadas numerosas oficinas de la administración estatal.

llegar a mi casa?”, nos preguntó. Le explicamos que había habido informes de ataques contra los sijs, y que, por tanto, sería mejor que evitara estar en la calles. Puesto que uno de nuestros amigos vivía cerca de allí, le ofrecimos llevarlo allí, desde donde podría luego telefonar a su familia. Le sugerimos también que permaneciera en casa de nuestro amigo hasta cuando las cosas se tranquilizaran un poco. Mientras hablábamos, yo había abierto la puerta del automóvil para que entrara. Se subió a la parte de atrás del auto, musitando su gratitud. Apenas un momento después de haberse acomodado en el auto, se materializó de la nada un grupo de cuatro o cinco hombres. No parecían amenazadores, pero hablaban en un tono conspirador. Más adelante, dijeron, había una turba. Si la gente veía a un sij en nuestro auto, lo sacarían de allí y lo golpearían o lo matarían y nos atacarían a nosotros. Me enojé visiblemente. Los hombres sacudieron la cabeza y dijeron que estaban haciendo lo que podían —¿qué más podían hacer, aparte de advertirnos sobre lo que nos aguardaba más adelante?—. Sugirieron que sería mejor que el hombre se ocultara debajo del asiento y que condujéramos rápidamente para evitar que nuestro pasajero fuese detectado desde lejos. No hablaban directamente con el hombre, tampoco lo miraban. Era como si discutieran sobre un objeto problemático y no sobre una persona. Para entonces, el hombre sij estaba aterrado a ojos vista. Le aseguré que la casa de nuestro amigo estaba a un minuto de donde nos encontrábamos y que, si lo deseaba, podía permanecer en ella, donde estaría a salvo. “No —objetó el hombre—. ¿Por qué habrían de arriesgar su vida por mí?”. Abrió la puerta cuando el auto se puso en marcha y salió dando trompicones por el asfalto. “No vendrá con nosotros. Es probable que tema que lo estemos engañando y que crea lo entregaremos a sus asesinos”, aventuró mi esposo. Le grité al hombre que no debía tratar de recorrer las calles, que debía regresar a Metcalfe House y ocultarse allí durante algunos días. Lo perdí de vista entonces, pero varios meses después lo vi en las inmediaciones de Metcalfe House. Había sobrevivido.

Aun cuando muchos sijs fueron persuadidos de resguardarse en las casas de amigos hindúes o musulmanes, los sijs tomaban sus decisiones con base en piezas fragmentadas de información. El pleno impacto de

la violencia aún no los había alcanzado. En la tarde del 31 de octubre se había desatado una horrenda violencia contra los sijs en las colonias de reasentamiento de Delhi; algo más de 3.000 sijs murieron asesinados. Sin embargo, el horror de este ataque sólo se conoció el 1 de noviembre y solo fue reconocido oficialmente mucho después³⁹.

Un nuevo giro

Según iban conociéndose los hechos y el grado y la brutalidad de los ataques contra los sijs a través de los informes en los periódicos y gracias a varias agencias de voluntarios, los rumores adoptaron un nuevo giro. Ahora se susurraba que habían llegado noticias de varios lugares, según las cuales los sijs que habían sido acogidos por hindúes habían asesinado a sus anfitriones y robado sus bienes o violado a sus mujeres antes de escapar en medio de la noche. Se evocaban los nombres de varias colonias residenciales donde la gente decía que conocía a alguien que había presenciado actos como estos, o había oído hablar de ellos, o conocía a la familia o familias afectadas.

Este rumor pronto se vinculó con el asesinato de Indira Gandhi. Si sus guardias de seguridad, en quienes había confiado tanto como para

³⁹ Algunos de los primeros análisis e informes pueden encontrarse en los siguientes textos: Uma Chakravarty y Nandita Haksar, *The Delhi riots. Three days in the life of a nation* (New Delhi: Lancer International, 1997); Veena Das, "Our work to cry. Your work to listen", en *Mirrors of Violence. Communities, riots, and survivors in South Asia*, ed. Veena Das (Delhi: Oxford University Press, 1990); Veena Das, "The Spatialisation of violence. Case study of a 'communal riot'", en *Unravelling the nation. Sectarian conflict and India's secular identity*, eds. K. Basu y S. Subrahmanyam (Delhi: Penguin Books, 1996); Smitu Kothari y Harsh Sethi, *Voices from a Scarred City. The Delhi carnage in perspective* (Delhi: Lokayan, 1985); PUDR/PUCL, *Who are the guilty? Report of a joint inquiry into the causes and impact of the riots in Delhi from 31 October to 10 November* (Delhi: 1984). Creo que entre los primeros informes académicos del acontecimiento se encontraba un artículo de periódico escrito por Veena Das, Ranendra K. Das, Ashis Nandy y D. L. Sheth publicado en *The Indian Express* el 7 de noviembre de 1984.

desconocer las advertencias de su personal de seguridad, habían podido traicionar su confianza y matarla porque habían jurado vengarse, ¿qué más pruebas se necesitaban, se preguntaba la gente, para mostrar que los sijs tenían como la lealtad más grande la que le debían a su religión? El carácter de los sijs era comparado con el de una serpiente, que se vuelve y muerde la mano que le da de comer. Esta analogía con las serpientes aparecía una y otra vez. Por ejemplo, un hombre que ayudaba a administrar un campamento de ayuda salió a comprar leche a un *gwala* (vendedor de leche) para los niños sijs. “¿Por qué necesita tanta leche? –preguntó el *gwala*– ¿Hay una boda en la familia?”. El hombre explicó que compraba leche para los niños de los sijs que se encontraban en el campamento de Ludlow Castle. El *gwala* claramente desaprobaba su acción: “¿Quiere alimentar con leche a los hijos de las serpientes? Cuando crezca será una serpiente, no un hombre”. Le recordó también el dicho “*astin ke samp, mauka pate hi das lente*” (las serpientes que alimentes en las mangas de tu camisa⁴⁰, te morderán en cuanto tengan la oportunidad).

La segunda de las corrientes entrelazadas en este conjunto complejo de rumores atribuía los actos de huída de los aterrorizados sijs a las preparaciones que estaban haciendo para vengarse. En el complejo de rumores anterior que identifiqué, prevalecía el tema de la caída del Estado y del simultáneo paso del poder a manos de los militantes sijs. Para el segundo día después del asesinato, era evidente que el Estado no sería derrocado. El nuevo primer ministro se había posesionado. Reportes de esporádicos ataques contra los sijs se filtraban en Delhi y muchas personas temían salir a las carreteras. Temían que las turbas, descritas una y otra vez en los diarios como compuestas de “elementos antisociales”, aprovecharían la oportunidad de hacerles daño a los sijs y a otros. Al mismo tiempo, sin embargo, los rumores continuaban presentando a los sijs como agresivos, enojados y en espera de golpear. Cuando un gran número de sijs se refugió en los *gurdwaras*, la gente dijo que los sijs habían almacenado una

⁴⁰ Es un refrán muy común que se refiere a las personas dependientes que traicionan la confianza puesta en ellas y traicionan a sus benefactores.

gran cantidad de armas y que lanzarían un ataque desde estos templos. En varios barrios de clase media, los residentes organizaron la vigilancia durante la noche para evitar ser sorprendidos cuando atacaran los sijs.

En un incidente, un atemorizado grupo de conductores de taxi, de religión sij, que en circunstancias normales habría dormido en refugios improvisados en el paradero mismo de los taxis, se habían afeitado las barbas y cortado el cabello para evitar ser identificados la tarde del 31 de octubre, cuando escucharon por primera vez acerca de los ataques contra los sijs en la ciudad. Se ocultaban en las oscuras sombras que proporcionaba un alto muro de una universidad para mujeres cuando los avistaron. De inmediato corrió el rumor de que los conductores de taxi se habían reunido para violar a las mujeres. Después de recibir llamadas telefónicas de la universidad, la policía llegó y escoltó a los aterrorizados hombres a un campamento de apoyo que había sido instalado cerca de allí.

Es obvio que para muchos los sijs continuaron siendo los agresores hasta el final. Este ángulo particular de los acontecimientos, que convirtió a las víctimas vulnerables en agresores y a la vez generó una sensación de pánico entre quienes no estaban bajo ninguna amenaza especial (si acaso fuéramos dioses capaces de verlo)⁴¹, es en extremo importante. Regresaré a este tema más adelante.

Hay otra corriente de rumores a través de los cuales se construía el carácter de los sijs que debe mencionarse. Se veía el fanatismo de los sijs como algo que rayaba con la locura. El énfasis de las narrativas cambiaba a veces, pero el desplazamiento del valor hacia el fanatismo y la locura se originó a medida que iban circulando las historias. Tomemos en principio una interpretación relativamente benigna. Durante una de las primeras visitas que hicimos a Sultanpuri, una colonia de reasentamiento donde yo participaba en trabajos de ayuda y rehabilitación (*véase* Veena Das,

⁴¹ Me siento tentada a decir que las condiciones “objetivas” no garantizaban este temor de que los sijs estuviesen incubando una conspiración contra toda la sociedad. Pero el problema en este ensayo es precisamente estudiar una crisis situándonos dentro de ella, y explicar cómo se les atribuyen poderes maléficos a las categorías de personas más vulnerables.

1990b, 1996b), nos llevaron a una calle donde parecía que la gente y las propiedades habían sufrido poco daño físico. Pero un grupo de hombres y mujeres que se encontraba allí clamaba vociferando su condición de víctimas. Una de las mujeres nos dijo: “Todos fuimos atacados. Murió un gran número de nuestros hombres, pero no decimos que los asesinaron, sino que los convirtieron en mártires”⁴². Un joven punjabí que se encontraba en el equipo de estudiantes que me ayudaba, observó: “¡Los sijs tienen tal urgencia de reclamar el martirio!”. Cambiando el tono de voz para imitar a un supuesto sij, dijo: “Queremos ser mártires; díganos simplemente la fecha y la hora (*asi tan ji shahid hona hai, jagah te tarik tusi pa lao*)”. Luego procedió a describir historias que había escuchado acerca de sijs que se negaban a ser trasladados a la seguridad de los campos de refugiados y que intentaban oponerse a turbas armadas con las pocas armas que tenían, y morían de modo irremediable en el intento. Yo había escuchado también estas historias, pero mi interpretación no era que estuviesen buscando el martirio, sino que era difícil, en esas condiciones, saber si estaban siendo llevados a un campo de refugiados o estaban quedando atrapados en una situación desconocida donde los aguardaba la muerte y la degradación. Ya me he referido a la memoria social de los disturbios durante la Partición, en los cuales mucha gente

⁴² He mostrado en trabajos anteriores que en las calles donde se dio la violencia, la gente simplemente no utilizaba la categoría del martirio; tampoco ninguna de las categorías ya elaboradas parecían venirles con facilidad a la cabeza; véase Veena Das, *Our work to cry*. Nijhawan ha dado ejemplos importantes de la ironía con la cual los cantantes Dhadi utilizaban la categoría del martirio cuando eran solicitados por políticos sijs en los cuales no confiaban, véase Michael Nijhawan, *Dhadi Darbar. Religion, violence and the performance of Sikh history* (Oxford: Oxford University Press, 2006). Lo que estoy intentando decir es que aunque la imagen del martirio es una imagen muy poderosa, quienes han experimentado la violencia no la ponen en una categoría dada como si la realidad proporcionara categorías previas fijadas en las cuales los sujetos pueden clasificar la experiencia. Sobre las dificultades de trazar límites entre las categorías del martirio y la violencia relacionada con los feudos, véase Veena Das et al, “Community and violence in contemporary Punjab”, en *Violences et non-violence en Inde*, eds. D. Vidal, G. Tarabout y E. Mayer (Paris: EHHS, Purushartha, 1993), pp. 245 -259.

fue llevada a la muerte de manera similar. Este recuerdo puede haber determinado los pensamientos de los sijs cuando intentaban decidir cuál era el mejor curso de acción.

Ahora me ocuparé del segundo tema, el del fanatismo que se convierte en locura. En mis esfuerzos por ayudar en el trabajo de apoyo y rehabilitación, intenté organizar ayuda médica para las víctimas. Cerca de quince días después de los disturbios hablé con un grupo de médicos. Mi contacto principal con aquel grupo era un médico con sentido de la responsabilidad social (miembro del Arya Samaj), quien leyó algunos relatos sobre el trabajo que mis colegas y yo estábamos realizando. Dijo que quería organizar a sus colegas para que ayudaran, pero que encontró que tenían tantos prejuicios contra los sijs que era imposible obtener su colaboración. “Por favor, no piense que [los médicos] son malas personas –me rogó–. Uno de ellos trabajó día y noche en un hospital del gobierno como voluntario cuando la ciudad fue golpeada por un tornado en 1978 y los hospitales estaban cortos de personal. Pero, por alguna razón, ni siquiera a él se le puede persuadir para que trabaje con los sijs”. Decidí que si hablaba directamente con este grupo y le narraba el sufrimiento de las víctimas de Sultanpuri, podría convencerlos para que ayudaran.

Mis descripciones fueron recibidas con una resistencia huraña, actitud que interpreté en ese momento como una negativa a escuchar. Una de las médicas dijo que, en su opinión, los sijs se habían buscado todo ese sufrimiento, porque eran como locos. Para sustentar su posición, me dijo que había escuchado decir que en el mercado de neumáticos cerca de Bada Hindu Rao, donde muchas de las tiendas son de propiedad de los sijs, una turba furiosa había puesto neumáticos ardientes alrededor del cuello de los dueños, los había encerrado en sus tiendas, y los había dejado arder hasta morir. “La gente normal –dijo– habría gritado y habría pedido compasión o perdón, pero vieron a uno de los sijs en la ventana que hacía gestos amenazadores contra la turba, con los puños cerrados”. Sus acciones habían provocado una risa histérica entre la turba. Otra persona había dicho carcajeándose que tal vez el peso de su pelo largo apilado sobre sus cabezas los volvía locos.

La creación de estas imágenes parecía no guardar relación alguna con la experiencia real de los médicos, que no habían recorrido las calles quemando gente o saqueando comercios. Sin embargo, había cierto placer de voyerista en estos rumores acerca de la locura de los sijes y de su comportamiento insólito. A medida que la discusión se enardecía, se ofrecieron otras clases de pruebas. Una persona sostuvo que, la tradición sij, se creía que si se moría por la causa de los gurúes, no se sentía dolor ni siquiera bajo tortura. Esta creencia explicaba, dijo, que los sijes se comportaran como fanáticos, pues tomaban a la ligera los asuntos de vida o muerte. Esta creencia explicaba también, según él, por qué había habido siempre tanta violencia en el Punjab. Continué con otro ejemplo de un comportamiento sij que según ellos era extravagante. Los sijes en el Punjab, afirmó uno de los miembros del grupo, habían relatado con orgullo la historia según la cual, cuando el Ejército hindú había rodeado a los muchachos que habían sido atrapados en el Templo Dorado durante la Operación Blue Star y los soldados les habían ordenado a los muchachos que gritaran “*Bharat mata ki Jai*” (¡Victoria a la Madre India!), en lugar de hacerlo, habían gritado al unísono: “*Jo bole so nihal, bolo sri sat sriya kal*”, las proclamaciones rituales del credo sij. Fue entonces cuando el oficial del Ejército a cargo habría supuestamente matado a aquellos jóvenes⁴³. ¿Cómo explicar una locura semejante, se preguntaba el médico, que no valora la vida de los jóvenes? La tragedia es que parecía no darse cuenta en absoluto de la ironía de estar justo explicando el brutal asesinato de los sijes cuando lo que estaba evocando era su falta de respeto por la vida como evidencia de su locura y, por tanto, como exoneración de la violencia contra ellos.

⁴³ La primera frase podría traducirse como “Quienquiera que proclame esto será recompensado”, y la segunda frase, “Eterno es nuestro intemporal Señor”. En las congregaciones sijes, el líder en la plegaria recita normalmente la primera frase, y la congregación responde con la segunda. En los encuentros diarios, los sijes saludan con la segunda de las frases. Esta historia circuló ampliamente después de la Operación Blue Star y fue citada por un oficial de la policía del Punjab en su carta de renuncia dirigida al entonces presidente de la India; véase Sardar Zail Singh, *Critical events. An anthropological perspective on contemporary India* (Delhi: Oxford University Press, 1995).

Podría dar más ejemplos de esta superposición de las cuatro corrientes de rumores para representar al sij como agresivo, vengativo, incapaz de lealtad y loco –y la imagen contrapuesta que representa al hindú como vulnerable, atemorizado y actuando en defensa propia contra un enemigo poderoso–. Sin embargo, concluiré esta parte de la descripción con un ejemplo que ofrece un ángulo un poco diferente sobre este tema.

Un sacerdote hindú me dijo que el 31 de octubre se había realizado una reunión en las afueras de Delhi en un templo construido hacía poco, conocido por su interior lujoso. Se sabía también que el templo había sido patrocinado por políticos y por poderosos miembros del hampa. Durante aquella reunión, dijo el sacerdote, hubo una discusión importante acerca de si los sijs hacían parte de la comunidad hindú. De ser así, el asesinato de Indira Gandhi debía ser tratado propiamente como una aberración o un crimen individual; de lo contrario, toda la comunidad sij estaría implicada en él. Se llegó al acuerdo de que, durante los últimos siete años, los militantes y los terroristas sijs habían matado, aterrorizado y saqueado a muchos hindúes en el Punjab⁴⁴. Por tanto, continuó, los sijs eran como dioses que hubieran comenzado a comportarse como demonios⁴⁵. Tales dioses, dijo, no aprenden mediante conversaciones razonadas; es preciso patearlos para liberarlos del mal. La frase que usó en hindi fue “*laton ke devata baton se nahin mante*” (los dioses que necesitan que les den patadas no pueden ser apaciguados con palabras). El dicho común es “*laton ke bhut, baton se nahin mante*”. La palabra *devata* significa dios; *bhut* significa demonio. Había sustituido el símbolo del demonio con el símbolo del dios (aun cuando el término *devata* se refiere a dioses menores). Así, el lenguaje del exorcismo y de la posesión se convierte aquí en un lenguaje político a través del cual la violencia vincula a los agresores y a la víctima según el modelo del exor-

⁴⁴ Siempre se “olvidan” hechos como que, estadísticamente, murieron más sijs que hindúes en los ataques terroristas.

⁴⁵ La mitología hindú abunda en ejemplos semejantes, y las expresiones “*devata chaddha hai*” (un dios me ha poseído) y “*bhut chaddha hai*” (un fantasma me ha poseído) pueden usar ambas al tratar de exorcizar un espíritu perturbador.

cista y de la persona poseída⁴⁶. Estos rumores sobre los acontecimientos inconclusos de la Operación Blue Star alimentaron la imaginación hindú sobre una sociedad sitiada después del asesinato de Indira Gandhi. Considero que esto no significa que todos los hindúes creyeran en un tipo de interpretación y todos los sijs creyeran en el opuesto. En efecto, los propios ejemplos que he dado de solidaridades creadas entre comunidades durante estas épocas de crisis demuestran que hubo miembros de ambos grupos que se oponían a una generalización de ese tipo⁴⁷.

Los rumores tuvieron dos consecuencias importantes. Primero, construyeron una estructura de pensamiento en la cual se ubicó el carácter sij. Esa estructura tenía características similares a las de la paranoia. Segundo, los rumores estabilizaron una realidad que luego debieron manejar los residentes de las colonias de reasentamiento, como la de Sultanpuri, quienes soportaron lo más duro de la violencia. Así, la circulación de las imágenes que construían los estereotipos del carácter sij y del carácter hindú en el discurso militante sij invadieron las construcciones mentales hindúes y dieron vida a rumores que a su vez hicieron que la brutal violencia contra los sijs fuese una respuesta “concebible”, incluso para quienes no participaron directamente en ella. En la escenificación del siguiente epígrafe podemos ver que el mismo acontecimiento, la muerte de los peregrinos durante la Operación Blue Star, adquirió vidas distintas en las diferentes versiones de los discursos populares sij e hindú.

⁴⁶ Véanse Bruce Kapferer, *A celebration of demons. Exorcism and Esthetics of healing in Sri Lanka* (Washington, DC: Smithsonian Institution Press, 1983), junto con su *Legends of people, myths of the State. Violence, intolerance, and political culture in Sri Lanka and Australia* (Washington D.C.: Smithsonian Institution Press, 1998), para hacer algunas analogías con la situación en Sri Lanka, donde los temas de la posesión y el exorcismo aparecieron en caricaturas políticas en relación con los militantes tamiles. Para hacer una crítica astuta del uso de la categoría de la experiencia que hace Kapferer, véase David Scott, *Formations of ritual. Colonial and anthropological discourse on the Sinhala Yaktovil* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1994).

⁴⁷ Valli Kanapathipillai, “July 1983. The survivor’s experience”, en Veena Das, *Mirrors of Violence. Communities, riots, and survivors in South Asia* (Delhi: Oxford University Press, 1990), pp. 321-345.

Versiones hindú y sij de la Operación Blue Star

Hindú: Bhindranwale estaba a punto de anunciar la creación de Jalistán desde el recinto del Templo Dorado cuando el Ejército indio entró por la fuerza en el templo y arruinó el complot. Mitema A.

Sij: Con la Operación Blue Star se les quería dar una lección a los sijs. Mitema a.

Hindú: Los terroristas usaron a los peregrinos como escudos humanos, lo cual produjo un mayor número de víctimas de las que se hubieran ocasionado si se hubieran seguido las normas habituales del conflicto armado. Mitema B.

Sij: Los oficiales del Ejército indio dispararon a peregrinos inocentes. Mitema b.

Hindú: Incluso los niños pequeños fueron obligados por los militantes a actuar como escudos humanos de manera que pudieran ser reivindicados como mártires para la causa. Mitema C.

Sij: Los niños fueron puestos en línea y los oficiales del Ejército les dispararon dentro del Templo Dorado cuando se negaron a obedecer su orden de gritar eslóganes nacionalistas. Mitema c.

Hindú: La muerte de Bhindranwale durante la Operación Blue Star vencerá sin duda a los sijs de que no era un santo. Murió como un cobarde. Mitema D.

Sij: Bhindranwale no murió durante la operación de Ejército. Es como un toro dormido que despertará para guiar a los sijs contra el Estado indio. Mitema d.

La manera en la cual los hindúes interpretan la Operación Blue Star y su percepción de las interpretaciones de los sijs alimenta la serie imaginada de acontecimientos en el imaginario hindú que llevaron al asesinato de Indira Gandhi puede presentarse esquemáticamente de la manera que sigue.

El asesinato de Indira Gandhi fue parte evidentemente de un complot mayor puesto que los militantes sij casi habían tenido éxito en otra ocasión en declarar la creación de Jalistán.

Esta interpretación se validaba tanto por los hindúes, para los cuales la Operación Blue Star había sido de gran urgencia debido al éxito que habían tenido los militantes sij en acercarse tanto a su objetivo, como por la versión sij, que proclamaba que no había tenido éxito en eliminar a Bhindranwale, que estaba todavía vivo y esperando para guiar a los sij contra el Estado indio [Mitema *A* y Mitema *d*].

Los sij hubieran superado con facilidad a los hindúes en cualquier lucha porque tenían tradiciones marciales, mientras que los hindúes eran débiles y afeminados. Los sij eran lo suficientemente fanáticos como para sacrificar incluso a sus propios niños.

Gran parte de las obras proselitistas habían subrayado el carácter marcial de la religión sij y el carácter débil y afeminado de los hindúes. Los rumores acerca de cómo los militantes sij y los peregrinos habían cortejado la muerte, de lo cual mitema *c* es sólo un ejemplo, construyeron esta idea de un carácter inherentemente “heroico” o “fanático” de los sij. Las noticias de televisión tras la Operación Blue Star, en julio, habían mostrado videos breves de los terroristas que se rendían al Ejército, pero pronto quedó claro que las visiones que se tenían de los sij en los dos primeros días de los desórdenes era la de personas que desafiarían a la muerte agrediendo a los hindúes mediante ataques suicidas [mitema *B*, mitema *b*, mitema *c*].

Para los sij la situación se desarrolló de una manera paralela, pero no estrictamente simétrica. Esto se debió a una profunda ambivalencia frente a los asesinos de Indira Gandhi. Ninguno de los grupos militantes estaba dispuesto a condenar a los asesinos en términos unívocos. En ocasiones se dijo que las declaraciones públicas de las organizaciones religiosas sij que condenaban los asesinatos se pronunciaron, pero después se retiraron. Para muchos sij, que no necesariamente eran simpatizantes de la causa militante, la Operación Blue Star fue considerada como un insulto a toda la comunidad religiosa. Por tanto, vieron lo ocurrido después del asesinato

como un paso más de una política encaminada a castigar a los sijs. Muchos se ofendieron cuando en lugar de tratarse como un crimen individual, el asesinato de Indira Gandhi se consideró un acontecimiento que ponía a toda la comunidad sij en el banquillo. Así, en lugar de ser tratados como ciudadanos individuales que nada tenían que ver con el presunto crimen, los sijs como pueblo se convirtieron en personas a quienes se les debía dar una lección. Sería un error grave, sin embargo, suponer una homogeneidad de opinión y la generalización correspondiente del afecto entre los sijs. Las opiniones variaban, e iban desde la celebración del acto dentro en la tradición de los mártires (por ejemplo, en las publicaciones de los militantes) hasta un distanciamiento personal frente a los asesinos, que llevaba a una condena explícita del acto.

Esta variedad de actitudes no se reconoció durante la estabilización de los atributos del «carácter sij», a pesar de que la individualidad de las personas que conforman una comunidad se articula claramente en sus prácticas sociales. Tales actos de generalización parecen ser un rasgo normal en tiempos de violencia colectiva, también aparecen en los procesos de movilización étnica y religiosa al servicio de la violencia. Lo que me gustaría resaltar aquí es la manera en que para muchos hindúes se invierten las categorías de agresor y víctima a través de la aplicación de estas ideas. La tabla 1 muestra cómo las diferentes corrientes que contribuyeron a la creación del carácter sij se anclaron en las diferentes clases de rumores que estaban flotando entre la población general.

El propósito de ofrecer esta representación esquemática es explicar la participación de muchos hindúes en la violencia colectiva, aun cuando muchos de ellos no hubieran participado en los asesinatos o en los saqueos. La forma del lenguaje, su fuerza, su falta de autoría, su apelación a lo insólito, le daba la fuerza perlocucionaria que hacía nacer una nueva forma, pero no de *vida*, sino de muerte. De hecho, en ciertos sentidos el pasado estaba presente ahí, todo a un tiempo, pero no produjo un florecimiento de formas más pluralistas y más receptivas de la problemática del yo y el otro, sino que más bien reveló la posibilidad más oscura de que pudiera albergar una negación de la vida.

Tabla 1. *Creación del carácter sij.*

<i>Corrientes de rumor</i>			
<i>Rasgos de carácter</i>	Traición	Agresividad	Fanatismo/Locura
Un sij no sigue lealtad alguna, excepto la que tiene a su religión. Puede traicionar la confianza más cercana que se deposite en él.	Las escoltas de Indira Gandhi la traicionaron a pesar de la confianza cercana que tenía en ellos.	Los sijs se habían reunido en grupos grandes en los <i>gurdwaras</i> para atacar a los hindúes y para declarar la formación de Jalistán.	Los sijs creen que quien muere a causa de su religión no sufre dolor incluso si es torturado.
Un sij es como una serpiente. Morderá las manos que la alimentan.	Los sijs que habían recibido refugio en las casas hindúes robaron en ellas, asesinaron a sus anfitriones y violaron a sus mujeres. Se sorprendió a los sijs intentando envenenar los suministros de agua.		
Por naturaleza, los sijs son agresivos y se ven atraídos por la violencia. No son capaces de observar las restricciones sociales normales.		Los sijs se reunieron cerca de un colegio de niñas porque querían aprovecharse de la oportunidad producida por los disturbios para violarlas.	
Hay un fanatismo que raya en la locura en el carácter sij.			Incluso cuando se le está quemando vivo, se ha visto gesticular con furia a un sij en esa situación, en lugar de pedir compasión. Los sijs están orgullosos de los niños que desafían la muerte por causa de su religión. Los sijs podrían compararse con quienes están poseídos por el demonio.

Diferentes corrientes de rumores se combinaron en este caso para: a) crear una sensación de vulnerabilidad entre los hindúes mediante la creación de un mundo imaginario donde todo el orden social era visto como precario y próximo al colapso como resultado de una conspiración masiva por parte de los sijs, aun cuando era contra los sijs contra quienes se desencadenaba la violencia; y b) hacer suponer que el sij estaba desprovisto de toda subjetividad humana, era una criatura hija de la locura y la posesión demoníaca, y de ahí que no fuera digno de ser tratado *como un otro que tuviera un rostro*. La naturaleza peculiar del lenguaje –su fuerza, su falta de firma, su llamado a lo extraño– le dio la fuerza perlocucionaria que hizo nacer una nueva forma que no era de vida, sino –y no vacilo en decirlo– de muerte. La peculiar naturaleza del rumor –su falta de firma, la imposibilidad de ser vinculado con un agente individual– terminó haciendo que los hindúes se vieran a sí mismos como una “colectividad en peligro”. Condujo a que el mundo se transformara en una “fantasmagoría de sombras, de hombres transitorios, improvisados”⁴⁸.

Quisiera concluir sugiriendo que lo que he descrito es la manera en la cual surgen ciertos acontecimientos a partir de la experiencia cotidiana que, sin embargo, borran ese mismo mundo cotidiano y lo sustituyen por otro que se asemeja a la estructura de la paranoia. La producción social del odio puede generar discursos y prácticas de genocidio, pero existen condiciones especiales que permiten esas transformaciones. *Mi temor al otro* se convierte en la idea de que el *otro es temible*. He intentado mostrar también que tales transformaciones están vinculadas con la idea de que importantes acontecimientos pasados están “inconclusos” y son capaces de moldear el presente de nuevas e impredecibles maneras. No es sólo el pasado, entonces, el que puede tener un carácter indeterminado; el presente también puede convertirse de repente en el lugar donde los elementos del pasado que fueron rechazados, en el sentido de que no se integraron en una comprensión estable del mismo, pueden incidir sobre el mundo con la misma insistencia y la misma obstinación con las cuales

⁴⁸ Jacques Lacan, “The Other and psychosis”, en *The psychosis. Seminar of Jacques Lacan. Book III, 1955-1956*, ed. J. A. Miller (Nueva York: W. W. Norton, 1993)

lo real penetra por mil sitios lo simbólico. Así, la adaptación del rumor a una realidad que súbitamente se torna irreconocible hace de este la forma privilegiada de comunicación e instaura el pánico como su efecto correspondiente en ese mundo alterado. Las dudas y las incertidumbres existen en la vida cotidiana, pero no esperamos que lo que vaya a ocurrir todo el tiempo sea lo peor que pueda pensarse.

En contraste con lo anterior, las zonas de excepción están influidas por imágenes difusas de un pasado inconcluso, por los esfuerzos por vaciar al otro de toda subjetividad y por un mundo poblado cada vez más por una fantasmagoría de sombras. La fuerza perlocucionaria del rumor muestra lo frágil que puede ser el mundo que habitamos. Lo virtual es siempre más incluyente que lo real y, por ello, muestra que las imágenes de desconfianza que pueden haberse experimentado solo en la esfera de lo virtual pueden acabar tomando una forma volátil, donde el orden social se ve amenazado por un acontecimiento crítico, y con ello se transforma el mundo de manera tal que lo peor no solo resulta algo posible, sino probable.

Bibliografía

- Amid, Shahid. *Event, metaphor, memory. Chauri Chaura, 1922-1992*. (Berkeley: University of California Press, 1995).
- Anónimo (s.f.). *They massacre Sikhs. A white paper by Sikh Religious Parliament*. Amritsar: Shiromani Gurdwara Prabandhak Committee.
- Austin, John L. *How to do things with words*. Urmson J. O. y Sbisa M. (Eds.). (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1975).
- Axel, Brian K. *The nation's tortured body. Violence, representation and the formation of a Sikh "diaspora"* (Durham: Duke University Press, 2001).
- Bergson, Henri. *Duration and simultaneity* (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1985).
- Bhabha, Homi K. "By bread alone. Signs of violence in the mid-nineteenth century". *Location of culture* (London: Routledge, 1995).

- Blom Hansen, Thomas. *Wages of violence. Naming and identity in postcolonial Bombay* (Princeton: Princeton University Press, 2002).
- Caton, Steven. *Yemen chronicles* (New York: Hill and Wang, 2005).
- Cavell, Stanley. *Contesting tears: The Hollywood melodrama of the unknown woman* (Chicago: Chicago University Press, 1996).
- _____. *Disowning knowledge in seven plays of Shakespeare* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987).
- Chakravarty, Uma y Haksar, Nandita. *The Delhi riots. Three days in the life of a nation* (New Delhi: Lancer International, 1997).
- Chandra, Sudhir. *The oppressive present. Literature and social Consciousness in colonial India* (Delhi: Oxford University Press, 1992).
- Chatterjee, Partha. *Nationalist thought and the colonial world: A derivative discourse* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993).
- Cohen, Lawrence. "Holi in Banaras and the Mahaland of modernity". *Gay and Lesbian Quarterly*, No. 2, 1995.
- Connerton, Paul. *How societies remember* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989).
- Das, Veena, Das, Ranendra K., Nandy, Ashis y Sheth, D. L. Publicado en *The Indian Express* el 7 de noviembre de 1984.
- Das, Veena et al. *Life and words. Violence and the descent into the ordinary* (Berkeley: University of California Press, 2006).
- _____. "The spatialisation of violence. Case study of a 'communal riot' ". En Basu, K. y Subrahmanyam, S. (Eds.), *Unravelling the nation. Sectarian conflict and India's secular identity* (Delhi: Penguin Books, 1996).
- _____. "Language and body. Transactions in the construction of pain". *Daedalus*, No. 1, 1996.
- _____. *Critical events. An anthropological perspective on contemporary India* (Delhi: Oxford University Press, 1995).
- _____. "Community and violence in contemporary Punjab". En D. Vidal, G. Tarabout y E. Mayer (Eds.). *Violences et non-violence en Inde* (Paris: EHHS, Purushartha, 1993).

- _____. "Introduction. Communities, riots, and survivors". En Das Veena (Ed.), *Mirrors of violence. Communities, riots, and survivors in South Asia* (Delhi: Oxford University Press, 1990).
- _____. "Our work to cry. Your work to listen". En Das Veena (Ed.), *Mirrors of violence*.
- _____. *Mirrors of Violence. Communities, riots, and survivors in South Asia* (Delhi: Oxford University Press, 1990).
- _____. "Masks and faces. An essay on Punjabi kinship". *Contributions to Indian Sociology*, n. s., No. 1, 1976.
- Dumont, Louis. *Homo hierarchicus. The caste system and its implications* (Chicago: University of Chicago Press, 1980).
- Gluckman, Max. "Gossip and scandal", *Current Anthropology*, 4, No. 3, 1963.
- Government of India. *White paper on Punjab agitation* (New Delhi: Government of India, July 10, 1984).
- Grewal, S. y Banga, Indu. *Punjab in prosperity and violence. Administration, politics, and social change, 1947-1997* (New Delhi: K. K. Publishers, Institute of Punjab Studies, Chandigarh, 1998).
- Gross, Jan T. "Polish-Jewish relations during the war. An interpretation", *Archives Européennes de Sociologie*, No. 28, 1986.
- Guha, Ranajit. *Elementary aspects of peasant insurgency in colonial India* (Delhi: Oxford University Press, 1983).
- Human Rights Watch. *Dead silence. The legacy of human rights abuses in Punjab* (New York: Human Rights Watch, 1994).
- _____. *Punjab in crisis. Human rights in India*. New York: Human Rights Watch, 1991.
- Jodhka, Surinder Singh. "Looking back at the Khalistan movement. Some recent researches on its rise and decline", *Economic and Political Weekly*, April 2001.
- Kakar, Sudhir. "The construction of a new Hindu identity". En Basu, Kaus- hikh and Subrahmanyam, Sanjay (Eds.). *Unravelling the nation. Sectarian conflict and India's secular identity* (New Delhi: Penguin Books, 1996).

- Kanapathipillai, Valli. "July 1983. The survivor's experience". En Das, Veena, *Mirrors of violence*, 1990.
- Kapferer, Bruce. *Legends of people, myths of the State. Violence, intolerance, and political culture in Sri Lanka and Australia* (Washington, DC: Smithsonian Institution Press, 1998).
- _____. *A celebration of demons. Exorcism and Esthetics of healing in Sri Lanka* (Washington, DC: Smithsonian Institution Press, 1983).
- Kapur, Rajiv A. *Sikh separatism. The politics of faith* (Delhi: Vikas Publishing House, 1987).
- Kaviraj, Sudipta. *The unhappy consciousness. Bankimchandra Chattopadhyay and the formation of nationalist discourse in India* (Delhi: Oxford University Press, 1995).
- Kosselleck, Reinhart. *Futures past. On the semantics of historical time* (Cambridge, MA: MIT Press, 1985).
- Kothari, Smitu y Sethi, Harsh. *Voices from a Scarred City. The Delhi carnage in perspective* (Delhi: Lokayan, 1985).
- Lacan, Jacques. "The other and psychosis". En Miller, J. A. (Eds.) *The psychosi. Seminar of Jacques Lacan. Book III, 1955-1956* (Nueva York: W. W. Norton, 1993).
- Lefebvre, Georges. *The Great Fear of 1789. Rural panic in revolutionary France* (London: Armand Colin, 1973).
- Lienhardt, Peter A. "The interpretation of rumors". En Beattie, J. H. M. y Lienhardt, R. G. *Studies in social anthropology. Essays in memory of E. E. Evans-Pritchard by his former colleagues* (Oxford: Oxford University Press, 1975).
- Mahmood, Cynthia Keppley. *Fighting for faith and nation. Dialogues with Sikh militants* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1996).
- Muscovici, Serge. *The age of the crowd. A historical treatise of mass psychology* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985).
- Nandy, Ashis. *The illegitimacy of nationalism* (Delhi: Oxford University Press, 1994).

- Nijhawan, Michael. *Dhadi Darbar. Religion, violence and the performance of Sikh history* (Oxford: Oxford University Press, 2006).
- Oberoi, Harjot S. *The construction of religion boundaries. Culture, identity, and diversity in the Sikh tradition* (Chicago: University of Chicago Press, 1994).
- Paine, Robert. "What is gossip about? An alternative hypothesis", *Man*, n. s., 2, No. 2, 1967.
- Pandey, Gyanendra (Ed.). *Hindus and others: The question of identity in India today* (New Delhi: Viking, 1993).
- PUDR/PUCL. *Who are the Guilty? Report of a joint inquiry into the causes and impact of the riots in Delhi from 31 October to 10 November* (Delhi: 1984).
- Purewal, Shinder. *Sikh ethnonationalism and the political economy of Punjab* (Delhi: Oxford University Press, 2000).
- Puri, Harish K., Judge, Paramjit Singh y Sekhon, Jagrup Singh. *Terrorism in Punjab. Understanding grassroots reality* (New Delhi: Har Anand Publications, 1999).
- Rude, George. *The crowd in the French Revolution and the crowd in history, 1730-1848*. 1959, 1964.
- Scout, David. *Formations of ritual. Colonial and anthropological discourse on the Sinhala Yaktovil* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1994).
- Singh, Mohinder. *The Akali movement* (Delhi: Macmillan, 1978).
- Singh, Sardar Zail. *Critical events. An anthropological perspective on contemporary India* (Delhi: Oxford University Press, 1995).
- Uberoi, J. P. S. *Religion, civil society and the State. A study of Sikhism* (Delhi: Oxford University Press, 1996).

Trauma y testimonio

VEENA DAS

Implicaciones para la comunidad política¹

Aprovecho esta oportunidad para reflexionar sobre el papel de la antropología en la vida pública, dentro del contexto de mi experiencia de vivir y trabajar con la violencia sectaria en la India. Antes de comenzar, sin embargo, debo reconocer que incluso el problema de nombrar la violencia presenta un reto. El complejo anudamiento de varios tipos de actores sociales en cualquier acontecimiento de violencia colectiva hace difícil determinar si el acontecimiento debería ser nombrado como un caso de violencia “sectaria”, “comunitaria”, o “promovida por el Estado”. ¿Se describe adecuadamente en el marco de “disturbios”, “pogrom”, “disturbios civiles”, “genocidio” o una combinación de todos? Por ejemplo, Paul Brass² argumenta que los términos *disturbio* o *pogrom* no captan efectivamente la dinámica de las ocurrencias más violentas que involucran grandes masas. Aun cuando se presume que los disturbios son actos espontáneos de violencia en respuesta a un acontecimiento provocador dirigido contra un grupo étnico, religioso o lingüístico, mientras que los pogroms son

¹ “Trauma and Testimony: Implications for Political Community”, publicado originalmente en *Anthropological Theory*, Vol. 3, No. 3 (2003), pp. 293-307. La traducción al castellano incluida en este volumen fue realizada por Magdalena Holguín.

² Paul Brass, “Introduction. Discourses of ethnicity, communalism, and violence”, en *Riots and Pogroms*, ed. Paul Brass (Londres: Macmillan Press, 1996).

eventos de violencia organizados llevados a cabo a través de las agencias del Estado, las fronteras entre ambos son cada vez más borrosas. Nombrar la violencia no refleja únicamente luchas semánticas —refleja el punto en que el cuerpo de lenguaje resulta indiferenciable del cuerpo del mundo— el acto de nombrar constituye una expresión performativa.

Podemos ver la magnitud de lo que está en juego en estos términos incluso en las estructuras de anticipación. Por ejemplo, después de la reciente violencia (marzo de 2002) contra la minoría musulmana en Gujarat, India, se dijo que el Primer Ministro, Atal Bihari Vajpayee, advirtió a la oposición en el Parlamento que no debía utilizar la palabra genocidio para describir la violencia. “No deben olvidar, dijo, que el uso de tales expresiones perjudica el buen nombre del país y puede ser utilizado contra la India en plataformas internacionales” (*The Statesman*, 17.3.02). Asimismo, un grupo de activistas jurídicos, dedicados a redactar una petición con base en argumentos propuestos en los tribunales internacionales para Rwanda y la antigua Yugoslavia, argumentó que, aun cuando la Constitución de la India no nombra el genocidio, tal crimen puede leerse en ella —y que, por tanto, los autores de la violencia debían ser juzgados por el crimen de genocidio—. Aún está por verse si su estrategia jurídica funciona, pero es claro que la lucha por los nombres refleja serios hechos políticos y jurídicos. Permítanme reflexionar sobre estos problemas describiendo primero las experiencias en que se basan mis observaciones.

En 1984, me involucré íntimamente con una comunidad de sobrevivientes en Delhi que había sido víctima de la violencia después del asesinato de Indira Gandhi, la entonces Primera Ministra de la India, cometido por sus guardaespaldas sij. Considero que 1984 fue un hito importante para la comprensión de la violencia comunitaria en la India, y para el papel de la sociedad civil en refutar las imágenes recibidas de lo que constituyó la violencia colectiva. Esto no se debe a que hicieran falta estudios académicos antes, sino a que la relación entre la producción del conocimiento y las necesidades de la inmediatez se articularon de maneras importantes para salvar el proyecto democrático en la India en 1984. Los informes preparados por organizaciones de derechos civiles, como la

Unión Popular para los Derechos Democráticos y la Unión Popular para las Libertades Civiles (PUDR y PUCL respectivamente, por su escritura en inglés), fueron de especial importancia por su impacto sobre la opinión popular. Aun cuando las formas de acción desarrolladas entonces fueron importantes para extender las formas de movilización, ¿tuvo esto alguna implicación para nuestra comprensión de qué constituye la etnografía?

Al reflexionar sobre estos acontecimientos, mi propia comprensión acerca de cómo hacer una etnografía del Estado evolucionó de maneras inesperadas. Como miembros del equipo de Ayuda y Rehabilitación de la Universidad de Delhi, apoyado por un diario local (*The Indian Express*), pero que en otros aspectos tenía una posición muy ambigua, mis colegas y yo tuvimos que trabajar dentro de las ranuras y cismas que pudimos encontrar en el Estado para obtener los recursos suficientes que nos permitieran desarrollar nuestro trabajo en las localidades afectadas. En ese sentido, era claro que incluso mientras muchos de los agentes del Estado estaban comprometidos en la infracción de las leyes, aún era posible utilizar ciertos recursos del Estado porque las normas de la secularización y de la democracia habían sido internalizadas por muchos de los actores del sistema. También me encontré reflexionando, durante muchos años después, sobre qué significaba para el conocimiento antropológico ser receptivo al sufrimiento –un punto que desarrollaré más adelante en mayor detalle–. En lo que respecta a ambos problemas, el punto no era que pudiera dividir mis actividades en ámbitos claramente diferenciados que correspondieran a una división entre el trabajo académico y el activismo, que es la forma como Schepher-Hughes³ conceptualiza el problema, sino más bien que la forma misma de hacer antropología estaba moldeada por las necesidades de la inmediatez o el activismo.

En 1984 se formuló un punto importante acerca de los disturbios comunitarios en la India gracias a la labor de diversos grupos de derechos civiles, abogados activistas y profesores universitarios (incluyéndome).

³ Nancy Schepher-Hughes, “The primacy of the ethical. Toward a militant anthropology”, en *Current Anthropology* 36 Vol.36, No. 3 (1995), pp. 409-420

Lejos de que el Estado fuese un actor neutral cuya función era mediar entre grupos socialmente constituidos y sus intereses de facción, varios funcionarios del Estado estuvieron, de hecho, involucrados como actores de la violencia o, al menos, como cómplices en la violencia dirigida contra los sijs. En el proceso de escribir acerca de esta violencia, sin embargo, fue evidente para mí que, a menos de comprender la vida cotidiana de las localidades donde se dieron los disturbios, sería imposible ver cómo sentimientos difusos de rabia y de odio podían traducirse en actos reales de asesinato. Como yo veía la situación desde la perspectiva del antropólogo, pude mostrar que el patrón espacial de los disturbios en las localidades evidenciaba una intrincada relación entre factores de nivel local y la sensación de crisis nacional generada por el asesinato de Indira Gandhi⁴. Así, aun cuando la representación oficial de la violencia comunitaria en la India continúa dominada por la imagen de muchedumbres que se enloquecieron como reacción natural ante una acción provocadora por parte de uno u otro grupo, la comprensión académica de los disturbios ha cambiado de modo considerable.

Infortunadamente, sin embargo, existe aún la tendencia a trabajar con modelos de claros opuestos binarios en la comprensión de la violencia –Estado *versus* sociedad civil, hindúes *versus* musulmanes, global *versus* local, etc.–. En 1984, involucrados en la práctica de recolectar datos para efectos de rehabilitación, me hizo advertir, no obstante, qué complicadas eran las divisiones y conexiones entre estas entidades binarias. Hubo cierta división en mi propia comprensión del Estado cuando reconocimos que los diversos actores del Estado estaban alineados de manera diferente en relación con la violencia. Por ejemplo, mientras que una facción del Partido del Congreso estaba activamente comprometida en instigar los disturbios con la esperanza de movilizar apoyo para sus propios líderes dentro de la jerarquía del partido, otras personas, igualmente ubicadas dentro de

⁴ Veena Das, “The spatialization of violence. A ‘Communal’ Riot in Delhi” en *Unraveling the nation*, eds. Kaushik Basu y Sanjay Subrahmanyam (Delhi: Penguin Press, 1995).

las estructuras del Estado, estaban horrorizadas por los acontecimientos. Así, pudimos movilizar la ayuda de importantes burócratas, oficiales de policía y funcionarios retirados para crear un aura de autoridad dentro de la localidad con el fin de prestar ayuda y rehabilitación. Como sucede en muchas otras situaciones, el disimulo era parte importante de nuestra estrategia para confundir a los actores de la violencia que contaban con el apoyo de los oficiales de policía locales y que, por tanto, pensaban que estaban por encima de la ley. Los supervivientes, así como quienes trabajaban por los derechos civiles, enfrentaban considerables amenazas y acoso por parte de ellos.

¿Cómo, entonces, operar dentro de un ambiente semejante, si no a través del camuflaje? Daré un ejemplo de las estrategias de disimulo que desplegamos: el director de la Reserva Central de la Fuerza de Policía, recientemente retirado, nos ayudó a organizar la distribución de raciones de comida, pocos días después de iniciados los disturbios, a familias afectadas que no habían sido trasladadas a campamentos de ayuda⁵. Llegó con nosotros en un camión acompañado por seis policías reservistas uniformados, y establecimos los procedimientos apropiados para identificar a las familias afectadas y distribuirles las raciones mientras nos observaban los policías de las estaciones locales⁶. Cuando posteriormente realizamos

⁵ Aprovecho esta oportunidad para reiterar, de nuevo, mi agradecimiento al lamentado C.R. Rajgopalan, cuya vida y labor fueron un testimonio al valor y a la flexibilidad que caracterizaron a muchos funcionarios públicos en aquella época.

⁶ A pesar de la imagen de víctimas inocentes en la que se empeña la gente, quienes trabajan en los procesos reales de rehabilitación después de cualquier tipo de desastre colectivo, en especial los relacionados con la violencia, son plenamente conscientes de la manera en que las redes locales se organizan para desviar los recursos en otras direcciones. Incluso la distribución de raciones podía llevar a fuertes disputas entre los supervivientes en torno a quiénes merecían la ayuda. Además, el tipo de mercancías que terminan en los campamentos de ayuda después de un desastre refleja toda una trayectoria de cómo se percibe la *caridad* en un mundo globalizado. Un ejemplo reciente de ello fue el de un representante de una firma consultora global que distribuyó juguetes de conocidas figuras norteamericanas de ficción que portaban armas entre los niños de los campamentos de ayuda que

otros tipos de trabajo en la localidad, los oficiales de policía y muchos de los actores de la violencia no podían descifrar nuestra posición social. ¿Hacíamos parte de una maquinaria oficialmente aprobada o de algún tipo de oposición? Quizá pudimos trabajar y desplazarnos por la localidad porque no era claro para nadie qué riesgos correrían si nos atacaban. Disimular nuestra posición, insertada en la incertidumbre de las relaciones en la localidad, constituyó las condiciones mismas de posibilidad para el trabajo de rehabilitación y para recolectar evidencias.

Para tomar otro ejemplo: la mediación de un alto funcionario del Ministerio del Interior tuvo como resultado que se asignaran grupos de policía con personal proveniente de estaciones de policía de otras localidades. Esto aseguró nuestra seguridad mientras nos dedicábamos a distribuir compensaciones; nos protegió de las intimidaciones de los actores de la violencia locales; nos permitió reconstruir las casas de las víctimas, y permitió libertad de movimiento dentro de ciertos microespacios definidos, sobre los cuales estos policías seleccionados pudieron establecer vigilancia. Yo podía comprender que las organizaciones de derechos civiles y los abogados debían definirse a sí mismos en términos de estricta oposición al Estado. Mi propia posición, sin embargo, oscilaba constantemente entre la necesidad de recolectar evidencias que pudieran ayudar los procesos jurídicos y en los procesos de rehabilitación, por una parte, y la comprensión de las maneras más complejas en las que estaban implicadas cuestiones de agencia y de responsabilidad moral, por la otra.

Este es el problema que enfrentan los antropólogos, pues están comprometidos profesionalmente con una comprensión compleja del contexto local y, sin embargo, deben hacer que incidan ciertos valores en los acontecimientos que presencian y registran. Este problema tiene graves implicaciones para el papel público que puede desempeñar la antropología: vale la pena considerar de nuevo las luchas en torno a esta

acababan de presenciar cómo sus padres u otros parientes cercanos eran quemados vivos o golpeados hasta morir durante los disturbios ocurridos en Gujarat. Para un análisis finamente matizado de cómo la trayectoria de la ayuda interactúa con la trayectoria de la violencia, véase Mehta y Chatterji (2001).

cuestión. Suscitan la pregunta acerca de cómo nosotros, como antropólogos, habitamos el mundo respecto a acontecimientos contemporáneos que generan fuertes preocupaciones éticas –no obstante, aportamos cierta ambigüedad a la situación debido a nuestro compromiso por entender el contexto local que sitúa las acciones de maneras que pueden parecer incomprensibles desde el exterior.

Han transcurrido diecinueve años desde los disturbios de 1984. En cuanto a acontecimientos a los que me he sentido obligada a responder, está la terrible destrucción de la mezquita de Babri, seguida por los disturbios de Bombay en 1992, el asesinato de uno de mis más íntimos amigos en Colombo en 1999, el 11 de septiembre de 2001, y las atrocidades cometidas contra los musulmanes en Gujarat en marzo de 2002. Ciertamente, hubo otros acontecimientos de igual importancia, pero puedo hablar con mayor facilidad sobre objetos de mi propio mundo, con los que estoy familiarizada.

Reconocí, con una sensación de sorpresa, que muchos de los jóvenes, prominentes y no tan prominentes, que luchaban contra las narrativas oficialmente proclamadas sobre la violencia sectaria ocurrida en Gujarat en 2000, se basaban en el repertorio de acción social que se había desarrollado en las organizaciones que apenas se establecían en 1984. Varios editores de diarios y periodistas de los medios escritos habían tomado riesgos considerables entonces para revelar la complicidad de prominentes políticos y de la policía en los disturbios. De modo similar, en 2002, Barkha Dutt y Rajdeep Sardesai (de *Star TV*) pusieron en evidencia las mentiras del gobierno al cubrir los disturbios, filmaron para la televisión las turbas y los saqueos, enfrentando así enormes riesgos para su vida al hacerlo⁷. En 1984 llevé a las dos jóvenes hijas de Shanti (cuyo esposo y cuatro hijos fueron quemados vivos en los disturbios y quien poste-

⁷ Por ejemplo, Barkha Dutt ha descrito cómo después de entrevistar al Ministro en Jefe de Gujarat en su residencia, cuando afirmó confiadamente que la situación en Gujarat había regresado a la normalidad, su equipo fue atacado por una turba a menos de una milla de distancia de donde había tenido lugar la entrevista (Dutt, 2002).

riormente se suicidó) a vivir conmigo hasta que pudiéramos hacer otros arreglos para ellas. Su hija menor solo se comunicaba con mi hijo menor (Sanmay), quien entonces tenía poco más de cuatro años. Ahora acabo de leer un recuento escrito por el amigo de infancia de Sanmay, Bhrigu, sobre un extraordinario trabajo que hizo con niños en un campamento para supervivientes en la zona de Aman Chowk, en Ahmadabad⁸.

Muchos de los jóvenes que participaron en los disturbios de marzo en Gujarat eran también niños en 1984. Era como si las diversas divisiones en las formas de participación en el sistema de gobierno de la India —una del lado de la violencia y la otra del lado que se dirigía a esta violencia— se realizaran a través de estas pruebas de fuego. ¿Desempeña algún papel especial la antropología en este escenario, aparte de prestarse a los proyectos más amplios a través de los cuales se recopila el testimonio para formular cargos legales, se adelanta el trabajo de rehabilitación y se socorre a las víctimas y a los supervivientes? ¿Es incluso importante que haya fronteras entre las disciplinas, entre las profesiones o entre el activismo y la academia?

Lo que aquí presento está profundamente moldeado por mi propia biografía —quiero afirmar con claridad que no es más o menos virtuoso hacer antropología de esta manera—. Sin embargo, cuando se enfrenta el tipo de trauma que la violencia imprime en nosotros, debemos comprometernos en decisiones que configuran la manera en que llegamos a comprender nuestro lugar en el mundo. La relación entre la antropología y la construcción de la esfera pública puede resultar de diferentes clases de intersecciones. Es solo al estar atento a estos diferentes proyectos que podemos escapar a una completa instrumentalización del conocimiento, exigida alternativamente por el Estado y por el mercado —y, sin embargo, equilibrar las exigencias de la inmediatez y las exigencias a largo plazo—. Está también el problema de que hay demasiado en juego al hablar descuidadamente o sin tacto sobre estos asuntos. El límite entre hacer

⁸ Bhrigupati Singh, “One week in Aman Chowk”, en *Seminar. Special issue on securing South Asia*, 517, 2002. pp. 67-72.

y decir, implícito en la división del trabajo entre lo que Kant⁹ llamó las facultades “superiores”, Teología, Derecho y Medicina, y la facultad “inferior”, la filosofía, no se mantienen tan fácilmente. Esto conduce a complicadas relaciones entre las ideas de una ética de la responsabilidad y algunas formas de censura.

El resto de este artículo está organizado de la siguiente manera. En la primera sección considero la crítica según la cual centrarse en el trauma tiene como resultado la creación de *comunidades de resentimiento*. No es claro para mí si lo que se sostiene es que el énfasis en el sufrimiento de las víctimas dentro de una cultura popular del dolor hace difícil reconocer el pasado y, por tanto, comprometerse con la creación del yo en el presente, o si este resentimiento es visto como el destino inevitable de un intento por entender el problema del sufrimiento y la recuperación. No niego que hay abundante evidencia de relatos de víctimas y supervivientes que se vincularon a la cultura popular en la que el tropo de la víctima “inocente” ofrece una pantalla para dedicarse al voyeurismo. Como mínimo, esto tiene el potencial de abrir espacios sospechosos, donde los relatos del sufrimiento se despliegan en las prácticas divisorias de separar a las víctimas “inocentes” de las “culpables”. No obstante, aún pregunto si es posible una imagen diferente de las víctimas y de los supervivientes en la que el tiempo no esté congelado sino que se le permite hacer su trabajo. En la segunda sección considero qué significa estar comprometido con una ética de la responsabilidad o hablar de manera responsable dentro del discurso antropológico. Intento defender una imagen del conocimiento antropológico en relación con el sufrimiento como algo que está atento a la violencia dondequiera que ocurra en el tejido de la vida, y del cuerpo de textos antropológicos como algo que rechaza la complicidad con la violencia al abrirse al dolor del otro.

⁹ Emmanuel Kant, *The conflict of faculties* (Lincoln: The University of Nebraska Press, 1992).

El carácter de víctima, testimonio y comunidades de resentimiento

Para mí, un buen lugar para entrar en el debate sobre las diferentes maneras en las que la idea de sufrimiento y testimonio se ubica en la construcción de la comunidad política es evocar el contraste entre los modos de crítica profético y diagnóstico, tal como los desarrolla Reinhart Koselleck¹⁰. Quisiera luego utilizar este contraste para discutir algunos argumentos importantes presentados por Achille Mbembe¹¹ sobre el problema del sufrimiento y la creación de sí. Tal como yo lo entiendo, el modo profético de crítica está anclado en el género de una dramática denuncia del presente, pues el profeta (a diferencia del sacerdote) habla en nombre de la comunidad futura. Hablamos, por el contrario, de un estado crítico en el diagnóstico médico cuando la enfermedad toma un giro para bien o para mal –esto requiere lecturas cuidadosas de los signos y síntomas, y una relación atenta con las minucias a través de las cuales se manifiesta la enfermedad–. Es más probable crear comunidades de resentimiento cuando la posición frente al sufrimiento es profética, aun cuando la profecía se disfraza a menudo como si fuese un diagnóstico basado en una detallada lectura de los síntomas. Habiendo enmarcado así el problema, recurro a la provocadora enunciación recientemente propuesta por Mbembe de lo que llama el fracaso del imaginario colectivo de África de llegar a un modo distintivamente africano de escribir la propia identidad.

Uno de los principales impedimentos que ve Mbembe para el surgimiento de una escritura “auténtica” de un sujeto colectivo en África es la manera en que se ha desplegado el discurso de la víctima para hacer que narre la experiencia histórica de esclavitud, colonización y apartheid. Argumenta que las auténticas investigaciones filosóficas han sido descuidadas en la crítica africana, y que ese descuido es responsable del hecho

¹⁰ Reinhart Koselleck, *Kritik und Krise* (Frankfurt: Suhrkamp, 1973).

¹¹ Achille Mbembe, “African modes of self-writing”, en *Public Culture* (edición especial sobre Nuevos Imaginarios) Vol. 14, No.2, 2002, pp. 239-275.

que, a diferencia de la experiencia judía del Holocausto, cuyo resultado ha sido una auténtica investigación filosófica, la crítica africana no ha sido capaz de enfrentar el sufrimiento en la historia de una manera que pudiera llevar al nacimiento del sujeto. En palabras de Mbembe:

El primer problema que debemos identificar se refiere a la condición del sufrimiento en la historia –a las diversas maneras en que las fuerzas históricas infligen un daño físico a cuerpos colectivos, y la manera en que la violencia moldea la subjetividad–. Es aquí donde una comparación con otras experiencias históricas se ha considerado apropiada. El Holocausto judío suministra una experiencia comparativa semejante. En efecto, el Holocausto, la esclavitud y el apartheid representan todas formas de sufrimiento originario. Están todos caracterizados por una expropiación del yo por parte de fuerzas innombrables... *En efecto, en su fundamento último, estos tres acontecimientos constituyen un testimonio contra la vida misma... De ahí, la pregunta: ¿Cómo puede redimirse la vida, esto es, cómo puede rescatarse de esta incesante operación de lo negativo?*¹².

A pesar de la referencia a los acontecimientos del Holocausto, la esclavitud y el apartheid como un testimonio contra la vida, la figura de la vida se deja relativamente sin explorar. En su lugar Mbembe crea un discurso en el que los obstáculos a la recuperación de la propia identidad en el imaginario colectivo del África se rastrean a una serie de denegaciones. La más poderosa de estas denegaciones es, para él, la incapacidad de los africanos de representarse a sí mismos, basada en una reiteración ritualista de expresiones como “hablar con la propia voz” o recuperar una identidad auténticamente “africana”, basada en una u otra versión del nativismo. Mbembe presenta tres críticas a los intentos de los africanos por recuperarse a sí mismos, de las cuales discutiré aquí solo la última. “En la crítica siguiente, argumentaré que... privilegiar el carácter de víctima por sobre el de sujeto se deriva, en última instancia, de una comprensión

¹² Ibid. p. 259.

distintivamente nativista de la historia, de la historia como magia”¹³. Para Mbembe, la historia como magia parte de la premisa de que, a diferencia de la memoria judía del Holocausto, no hay, propiamente hablando, una memoria africana de la esclavitud, la cual, en el mejor de los casos, se experimenta como una herida cuyo significado pertenece al dominio de lo inconsciente, más en el ámbito de la brujería que en el de la historia¹⁴.

Entre las razones que explican la dificultad del proyecto de recuperar la memoria de la esclavitud, Mbembe identifica la zona de penumbra en la cual la memoria de la esclavitud entre los afroamericanos y los africanos continentales oculta una escisión. Para los africanos, se trata de un silencio de culpabilidad y la negación de los africanos a enfrentar el aspecto perturbador del crimen que compromete su propia responsabilidad en este estado de cosas. Argumenta, además, que eliminar este aspecto del sufrimiento de la esclavitud negra moderna crea la ficción (o ilusión) de que la temporalidad de la servidumbre y el sufrimiento eran iguales a ambos lados del Atlántico.

Esto no es verdad. Y es esta distancia la que impide que el trauma, la ausencia y la pérdida sean las mismas a ambos lados del Atlántico. Mientras los africanos continentales no estén dispuestos a pensar de nuevo en la esclavitud –no solo como una catástrofe de la que solamente fueron las víctimas, sino como el producto de una historia en cuya formación han desempeñado un papel activo– apelar a la raza como la base moral y política de la solidaridad dependerá, en cierta medida, de un espejismo de la conciencia¹⁵.

Hay varias presuposiciones importantes aquí acerca de la obligación de conferir el significado originario de la memoria para forjar una identidad colectiva, y que resultan pertinentes para nuestra comprensión de qué es

¹³ Ibid. p. 245.

¹⁴ Ibid. pp. 259-260.

¹⁵ Ibid. p. 269.

lo que une y separa a la antropología de las escenas de recuperación en estos términos. Primero, es claro que el Holocausto se presenta como un modelo en referencia al cual se propone el “fracaso” del proyecto africano de escritura propia. Segundo, se presume que la construcción de la identidad colectiva está estrechamente vinculada con la tarea de recuperación de la memoria. Tercero, la creación del yo se conceptualiza como una forma de escritura. Aun cuando Mbembe no lo afirma explícitamente, supongo que la escritura del yo apunta a una promesa –la creación de una comunidad futura–. Parece rechazar toda noción de identidad en términos de otras metáforas, como la de encontrar o fundar, o encontrar *cómo* fundar, debido a su sospecha de que los modelos de la identidad están ubicados en un descubrimiento del pasado.

Sin embargo, quedamos también con la sospecha de que las nociones de Mbembe del pasado están ubicadas en una concepción lineal del tiempo, pues parece rechazar la posibilidad de que podemos ocupar el espacio de la devastación apropiándonoselo, no a través de un gesto de evasión, sino ocupándolo en su carácter de presente en un gesto de duelo. Si escribir el yo se refiere a la construcción de una comunidad futura, entonces su significado, tanto en un sentido literal como figurativo, se deja sin explorar¹⁶. Finalmente, se dice que nuevas formas del yo surgen en las

¹⁶ Por ejemplo, el examen que hace Foucault (1994) de la *escritura de sí* considera las maneras detalladas en las que está implicado el acto de escribir en las tecnologías de la propia identidad. Foucault ubica tres modalidades a través de las cuales se usó la escritura en el cultivo filosófico de la persona justo antes de la llegada del Cristianismo, y luego en las formas tempranas de este en la notación monástica. Creo que es interesante que Mbembe no solo traspone la idea de *escritura* sin ubicar su lugar en las tradiciones históricas y culturales que está estudiando, sino que también se impacienta con todos los recuentos detallados de las diferencias dentro del África sobre la relación entre lo oral y lo escrito, a pesar de su propia insistencia en que las diferencias han sido eclipsadas en las discusiones que despliegan nociones de solidaridad con base en la raza. Ciertamente, concluye señalando las formas móviles e inestables generadas por las prácticas de la propia identidad, pero eso no le impide hablar con frecuencia del “pensamiento africano” o de la “subjetividad africana” en el desarrollo de sus análisis.

prácticas de guerra que, en la escena africana, hacen ahora parte de la realidad cotidiana y no constituyen un estado de excepción. Estas nuevas formas de escribirse están relatadas, para Mbembe, en los fracasados proyectos de recuperación de la memoria. Esto último parece evidente, por ejemplo, en la afirmación siguiente:

Temblando de ebriedad, él o ella se convierte en una especie de obra de arte moldeada y esculpida por la crueldad. Es en este sentido que el estado de guerra entra a formar parte de las nuevas prácticas africanas del yo. A través del sacrificio, el sujeto africano transforma su propia subjetividad y produce algo nuevo, algo que no pertenece al ámbito de una identidad perdida que debe ser encontrada de nuevo a cualquier precio, sino más bien algo radicalmente diferente, algo abierto al cambio, y cuya teoría y vocabulario aún está por inventarse¹⁷.

Y, más adelante,

... Surge un imaginario original de soberanía cuyo campo de ejercicio es nada menos que la vida en su generalidad. Esta última puede ser sujeta a una muerte empírica, esto es, biológica. Pero también puede ser vista como hipotecada de la misma forma en que lo son los objetos, en una economía general cuyos términos son suministrados por masacres y matanzas, a la manera en que se postulan el capital, el trabajo y la plusvalía en el modelo marxista clásico¹⁸.

La figura de la vida aparece otra vez, pero en este caso está hipotecada en el intento por “el yo” a través de prácticas de guerra y de crueldad¹⁹.

¹⁷ Achille Mbembe, “African modes of self-writing”, en *Public Culture* (edición especial sobre Nuevos Imaginarios) Vol. 14, No.2, 2002, p. 269.

¹⁸ Idem.

¹⁹ No me propongo argumentar que sea irrelevante un trabajo histórico detallado sobre las condiciones en las que operaba la esclavitud como parte de una estrategia de intercambio en el contexto africano, sino más bien que rastrear la genealogía de

Antes, en este ensayo, llamé la atención a la preocupación sobre *¿Cómo puede redimirse la vida, esto es, cómo puede rescatarse de esta incesante operación de lo negativo?* —pero, aparte de una referencia a la *densidad* del presente africano y a la estilización de la conducta y de la vida, no se nos ofrece ningún análisis de cómo ha de distinguirse la figura de la *vida* de proyectos de recuperación de la identidad condenados al fracaso.

No es mi intención llevar la discusión con Mbembe más allá en el registro en el que ha elegido escribir, porque no tengo claro el proyecto de *escribir el yo africano* y, especialmente, por la evocación anterior que hace Mbembe de la escritura como proyecto alucinatorio²⁰. No obstante, estoy muy interesada en saber cómo puede enfrentarse la violencia que se ve como un testimonio contra la vida misma (en lugar de, por ejemplo, contra un tipo particular de identidad). ¿Hay otros caminos por los que pueda darse la creación del yo, a través de la reocupación del mismo espacio de la devastación, acogiendo los signos de la injuria y convirtiéndolos en maneras de devenir en sujetos? En lugar del registro del pronunciamiento profético, permítanme pasar el registro de lo cotidiano a través del cual puede intentarse redimir la vida. ¿Qué significa asumir este reto, cuando se escribe dentro del género de la investigación antropológica? Sencillamente lo tomo como una oportunidad de presentar el modo diferente en que veo los problemas que están en juego en el proyecto de la antropología en relación con la violencia y el sufrimiento. Como espero mostrarlo,

las guerras modernas en el África a las apariciones fantasmagóricas producidas por una culpa sin resolver, pero sin la mediación de las fuerzas contemporáneas de la vida y del trabajo, no parece ser un esquema que haya de llenarse después, como tampoco un fragmento que señale a una totalidad imposible. Hay una poderosa seducción en este lenguaje que es más conducente a los pronunciamientos proféticos, pero ¿es este un fundamento suficiente para aceptar el diagnóstico de la crisis?

²⁰ En su colección de ensayos sobre lo poscolonial, Mbembe (2001) habla de una escritura alucinada, pero utiliza la alucinación como una característica del poder durante la poscolonial: escribir se entiende en términos de reproducir esta experiencia en términos analíticos: el sujeto aparece como el sujeto alucinado, “incapaz de responsabilizarse por lo que dice y hace” (p. 169). En cuanto puedo entenderlo, el concepto de escribirse no está desarrollado en este libro.

no es que están expulsados los fantasmas de las escenas de violencia que describo, sino más bien que la vida cotidiana no es expulsada.

En la introducción a este artículo, intenté definir cómo se ubicaba mi propia comprensión de la violencia y del trabajo de recuperación en los problemas concretos de asegurar que los supervivientes de la violencia de los disturbios de 1984, en una localidad particular, pudieran habitar aquel espacio de nuevo. No hay aquí pretensión alguna de un grandioso proyecto de recuperación, sino, simplemente, la pregunta acerca de cómo pueden realizarse las tareas cotidianas de sobrevivir –tener un techo para cobijarse, ser capaz de enviar sus hijos a la escuela, ser capaz de realizar el trabajo de todos los días sin el temor constante a ser atacado–. Encontré que la construcción del yo no estaba ubicada en la sombra de algún pasado fantasmal, sino en el contexto de hacer habitable la cotidianidad.

Sugeriría que el modo antropológico de conocer el sujeto lo define en términos de las condiciones bajo las cuales resulta posible hablar de experiencia. Por tanto, no hay un sujeto colectivo unitario (tal como el africano o el hindú), sino formas de habitar el mundo en las que intentamos apropiarnos de él, o hallar nuestra propia voz, tanto dentro como fuera de los géneros que se hacen disponibles en el descenso hacia la cotidianidad. El testimonio de los supervivientes como quienes hablaron porque las víctimas no podían hacerlo, se conceptualiza mejor, para mí, no en la metáfora de la escritura, sino más bien en el contraste entre decir y mostrar.

Permítanme regresar a un importante momento en la localidad donde trabajaba. Hubo el rumor, en la segunda semana de noviembre, de que la Madre Teresa visitaría la localidad. Varios de los actores implicados en la violencia tenían interés en presentar la imagen de que las cosas habían regresado a la normalidad. Así que comenzaron a presionar a las mujeres que se sentaban en duelo fuera de las casas, negándose a bañarse o a limpiar la casa, o a abandonar los pequeños grupos colectivos que habían formado al sentarse y dormir en las calles, para que despejaran el espacio, se bañaran y se peinaran. En otras palabras, el cuerpo y el espacio ordenados iban a ser presentados como el espectáculo mediante el cual

debía leerse la normalidad en una situación cargada con las experiencias de pérdida, rabia y un dolor abrumador. Las mujeres que habían permanecido en duelo discutieron; sencillamente, se negaron a presentar una fachada limpia.

Para quienes están educados en la gramática cultural del duelo, las mujeres estaban presentando sus cuerpos como evidencia de sus penosas pérdidas. Por una parte, no podían hacer que sus cuerpos hablaran para expresar los lamentos tradicionales. Sin embargo, por otra parte, la contaminación que insistieron en encarnar estaba “mostrando” la pérdida, la muerte y la destrucción. Recordé la poderosa figura de Draupadi en el Mahabharata²¹, quien fue despojada de sus vestiduras en la corte del Rey Duryodhana cuando estaba menstruando, porque su esposo la había apostado en un juego con el rey. El texto dice que durante catorce años usó la misma tela manchada con su sangre y dejó su cabello salvaje y sin peinar. Ahora, desde luego, las mujeres no estaban encarnando la contaminación como un acto directo de mimesis de la figura de Draupadi, como tampoco estaban comprometidas en un acto de “mostrar” después de razonar acerca de cómo oponerse a la negación de la narrativa oficial para decir que un gran número de sijs había sido asesinado.

El espacio social ocupado por poblaciones marcadas por el sufrimiento puede permitir que los relatos atraviesen los códigos culturales rutinarios para expresar un contra discurso que asalta e incluso quizá debilita el significado aceptado de las cosas como son. A partir de estas experiencias tan desesperadas y derrotadas pueden surgir relatos que exigen un cambio que altera por completo los lugares comunes, y en ocasiones pueden hacer que este cambio se dé –tanto al nivel de la experiencia colectiva como al nivel de la subjetividad individual–²².

²¹ Alf Hildebeitel, “Draupadi’s hair”, en *Purusartha. Autour de la déesse hindou*, ed. Biarreau, Madeleine, Vol. 5 (1981).

²² Veena Das y Arthur Kleinman, “Introduction”, en *Remaking a world. Violence, social suffering and recovery*, eds. Veena Das et al. (Berkeley: University of California Press, 2001), p. 21.

Por oposición al potencial dramático de los relatos que aparecen en los medios y que logran centrar la atención en un acontecimiento catastrófico, el potencial de la antropología reside en mostrar a la vez: a) cómo es que algo puede convertirse en una crisis, y b) cómo pueden llevarse los acontecimientos hacia atrás y hacia delante en el tiempo. Esto, a su vez, está relacionado con la capacidad de ver y de documentar la estructura de acontecimientos de la cotidianidad. A partir de nuestros pensamientos sobre la experiencia de las comunidades devastadas por la violencia y el suave cuchillo de las opresiones cotidianas, Kleinman y yo escribimos lo siguiente:

Es claro que un doble movimiento parece necesario para que las comunidades puedan contener el daño que ha sido documentado en estos relatos: al nivel macro del sistema político, se requiere la creación de un espacio público que dé reconocimiento al sufrimiento de los supervivientes y restablezca alguna fe en los procesos democráticos y, al nivel micro de los supervivientes de la comunidad y de la familia, exige oportunidades para reasumir la vida cotidiana. Esto no significa que se consiga el éxito al separar a los culpables de los inocentes a través del funcionamiento del sistema de justicia penal, pues en la mayor parte de los casos que hemos descrito aquí, no es fácil separar a los culpables y asignar responsabilidades legales, pero sí significa que, en la vida de una comunidad, la justicia no es todo o nada, que el asentarse mismo en el proceso de reconocimiento público del dolor puede permitir la creación de nuevas oportunidades para reasumir la vida cotidiana²³.

En otras palabras, sugiero que la creación de sí en el registro de lo cotidiano consiste en armar cuidadosamente una vida –un compromiso concreto con las tareas de rehacer que está atento a ambos términos de la expresión compuesta–, la cotidianidad y la vida. Señala a los “acontecimientos de lo cotidiano” y al intento de forjarse a uno mismo como sujeto ético dentro de este escenario de lo común.

²³ Ibid. p. 19.

La antropología y la ética de la responsabilidad

En su ensayo sobre La ciencia como vocación, Max Weber²⁴ enumeró el tipo de éticas que marcan el desarrollo de la ciencia como una ética de la responsabilidad. Pero la cuestión de la responsabilidad en relación con la antropología no es fácil de definir en términos del contraste entre hacer y decir. En el Foro CA sobre la antropología en lo público, Charles Hale²⁵ lo formuló de la siguiente manera:

Debemos avanzar entre relatos altamente cargados de lo que sucedió, produciendo nuestras propias versiones, que son inevitablemente parciales y situadas. Alternativamente, al optar por no ahondar en esta historia reciente, corremos el riesgo de complicidad con poderosos intereses, que son aquellos a los que más les conviene la amnesia oficial.

Hale tiene razón al decir que denunciar las mentiras oficiales es, a la vez, un acto de mostrar y de hacer. En estos momentos heroicos, cuando el antropólogo tiene los recursos necesarios para denunciar las mentiras oficiales, el imperativo parece más claro que cuando seguimos la trayectoria de lo que les ocurrió a las víctimas o a los agresores en el transcurso del tiempo. No me refiero tan solo a la transformación en la que las víctimas se convierten en asesinos, como lo ha argumentado Mamdani²⁶ en su reciente libro, sino a las situaciones en la que la violencia se arraiga de tal manera en el tejido social que se convierte en una parte indiferenciable de lo social. Me referí antes al argumento de Mbembe, según el cual las guerras en el África se han convertido en parte de la vida cotidiana, pero vacilaba en aceptar su idea de que esto era el resultado

²⁴ Max Weber, "Science as a vocation", en *From Max Weber*, eds. H. Gerth, y C. Wright Mills (New York: Oxford University Press, 1946).

²⁵ Charles Hale, "CA Forum on Anthropology in Public. Consciousness, violence, and politics of memory in Guatemala", en *Current Anthropology*, Vol. 38, No.5 (1997), pp. 817-838.

²⁶ Mahmood Mamdani, *When victims become killers* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2002).

de un pasado que no había sido dominado y, por esta razón, regresaba a asediar a los vivos.

Diane Nelson²⁷ ofrece una pista interesante sobre este punto en su reciente trabajo sobre Guatemala cuando pregunta cómo es que el mismo Estado, que fue experimentado como el agente de las masacres y de la política de tierra arrasada, podía ser considerado ahora como el objeto del deseo. El Estado, argumenta, llega a ser visto como doble, engatusador, deseable, engañoso y peligroso. Así, al invertir la imagen estereotipada de la imitación enmascarada del Estado por parte de nativos hipócritas, la etnografía que presenta Nelson del Estado lo ubica en una trayectoria altamente móvil, en la que es, a la vez, temido y deseado. Veinte años después de la peor de las políticas contrainsurgentes, el paso del tiempo parece haber borrado las estrictas divisiones entre el Estado como opresor y la gente como oprimida.

Tomemos un acontecimiento de este tipo: el general Ríos Montt fue acusado de complicidad en el genocidio durante la guerra civil guatemalteca en 1999 por la Comisión de la Verdad de las Naciones Unidas. Después de tomarse el poder en 1982 mediante un golpe de Estado, su gobierno supervisó las campañas de tierra arrasada y las masacres en todo el país. Sin embargo, pocos meses después de los hallazgos de la Comisión de la Verdad, el partido político de Ríos Montt fue elegido para la presidencia del país y él fue elegido como Presidente del Congreso. Lo que habría debido ser una posición fija (la de víctimas resentidas) se tornó extrañamente variable. En lugar de la claridad de la imagen del Estado opresor que se aparta de las víctimas inocentes, encontramos la idea de que nada es lo que parece. Los luchadores de ayer son los colaboradores de los proyectos estatales de hoy. Estos son típicamente los lugares del rumor, los chismes y un sentimiento generalizado de corrupción, tanto de parte de quienes encarnan el Estado como de quienes se presentan como opositores de él.

²⁷ Diane Nelson, *Finger in the wound. Body politics in quincentennial Guatemala* (Berkeley: University of California Press, 1999).

Quizá podamos tener una idea de la distancia que media entre una posición teórica que ubica los asuntos de soberanía en alguna versión de la idea de consentimiento y las prácticas de decir la verdad que la rodean, y la posición que adopta el etnógrafo frente a esto. En su formulación de lo que llaman el paso del paradigma de la soberanía hacia el paradigma de la soberanía imperial, Hardt y Negri han comentado sobre las limitaciones de una perspectiva que critica las nociones de verdad de la Ilustración en los siguientes términos:

Dentro del contexto de terror de Estado y el engaño, aferrarse a la primacía del concepto de verdad puede ser una forma poderosa y necesaria de oposición. Establecer y hacer pública la verdad del pasado reciente –atribuir responsabilidad a los funcionarios del Estado por actos específicos y, en algunos exigir retribución– aparece aquí como una condición previa ineludible para cualquier futuro democrático. Las narrativas maestras de la Ilustración no parecen ser especialmente represivas en este punto, y el concepto de verdad no es fluido o inestable –¡todo lo contrario!–. La verdad es que este General ordenó la tortura y el asesinato de aquel líder sindical, y que este coronel encabezó la masacre de aquella aldea. Hacer públicas verdades semejantes es un proyecto ejemplar de la Ilustración para las políticas modernistas, y su crítica en estos contextos solo ayudaría a los poderes represivos y de engaño del régimen que se ataca²⁸.

A diferencia de la nostalgia de un espacio público marcado por la clara separación entre los agresores y las víctimas, la mayor parte de los estudios detallados de las comisiones de la verdad han mostrado en qué medida la idea del testimonio excluyó otros modelos de testimonio y de recuerdo²⁹.

²⁸ Michael Hardt y Antonio Negri, *Empire* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2000), pp. 155-156.

²⁹ Pamela Reynolds, *The ground of all making. State violence, the family and political activists* (Pretoria: Human Sciences Research Council, 1995). Fiona Ross, “Speech and silence. Women’s testimony in the first five weeks of public hearings of the South African truth and reconciliation commission”, en *Remaking a World*.

Así, es posible que surjan las prácticas de decir la verdad, no como un proyecto ejemplar de la Ilustración –con un énfasis en la verdad–, sino simplemente como un camino para las comunidades locales atrapadas entre la violencia del Estado y la de las guerrillas. Si el compromiso con la racionalidad de la Ilustración es la condición para construir democracias en sociedades sumidas en guerras a largo plazo y en operaciones de insurgencia y contrainsurgencia, entonces estamos, en efecto, negando los intentos por construir democracias en los turbios mundos en los que tienen lugar transformaciones de esta clase en varias partes del mundo.

Los antropólogos no pueden consolarse con una idea simplista de las víctimas inocentes, o con el trabajo de la cultura como un libreto dado de antemano. La cultura no se refiere únicamente a un sentido convencional o contractual de acuerdo entre los miembros de una sociedad, sino también a una absorción mutua de lo social y de lo natural. He sugerido en artículos anteriores que la violencia del tipo que se presencié en los disturbios de la Partición de la India pone en duda la idea misma de la vida –al final no llegamos a un acuerdo, sino a la desaparición de los criterios–. Consideremos la producción de cuerpos a través de la violencia en la que las mujeres fueron desnudadas y obligadas a marchar por las calles, o la fantasía de escribir lemas políticos en sus partes privadas y, más recientemente, en Gujarat, cortar el útero de una mujer embarazada para arrancar el feto en el acto de asesinarla. Una de las mujeres, Manjit, con quien trabajé antes, me enseñó que, aun cuando la violencia vivida dentro del universo del parentesco era decible, otras formas de violencia, como la de los disturbios de la Partición, eran tal que cualquier pretensión a la cultura resultaba imposible. Me enseñó que uno podía pronunciar palabras para describirla, pero que era como si el propio contacto con estas palabras y, por ende, con la vida misma, hubiese sido “quemado o anestesiado”³⁰.

Violence, social suffering and recovery, ed. Veena Das (Berkeley: University of California Press, 2001).

³⁰ Veena Das, “Violence and the work of time”, en *Signifying identities. Anthropological perspectives on boundaries and contested values*, ed. Anthony P. Cohen (Londres: Routledge, 2000), p. 69.

Manjit me enseñó también que hay una profunda energía moral en negarse a representar ciertas violaciones del cuerpo humano. Al permitir que su dolor me sucediera a mí, me enseñó que redimir la vida de las violaciones a las que había sido sometida era un acto de compromiso de por vida con un conocimiento envenenado; al digerir este veneno en los actos de atender a lo cotidiano, pudo enseñarme a respetar las fronteras entre decir y mostrar. Así veo la función pública de la antropología –actuar en el doble registro en el que ofrecemos evidencias que refutan la amnesia oficial y los actos explícitos de hacer desaparecer esta evidencia–, pero también es presenciar el descenso hacia la vida cotidiana a través de la cual las víctimas y los sobrevivientes afirman la posibilidad de la vida al retirarla de la circulación de palabras que han enloquecido, al regresar las palabras a casa, por así decirlo.

Bibliografía

- Brass, Paul. "Introduction. Discourses of ethnicity, communalism, and violence". En Brass, Paul (Ed.), *Riots and Pogroms* (Londres: Macmillan Press, 1996).
- Das, Veena. "Violence and the work of time". En Cohen, Anthony P. (Ed.). *Signifying identities. Anthropological perspectives on boundaries and contested values* (Londres: Routledge, 2000).
- _____. "The spatialization of violence. A 'Communal' Riot in Delhi". En Basu, Kaushik y Subrahmanyam, Sanjay. (Eds.), *Unraveling the nation* (Delhi: Penguin Press, 1995).
- _____. "Our work to cry. Your work to listen". En Das, V. (Ed.) *Mirrors of Violence. Communities, riots, and survivors in South Asia* (Delhi: Oxford University Press, 1990).
- Das, Veena y Kleinman, Arthur. "Introduction". En Das, Veena et ál. (Eds.), *Remaking a world. Violence, social suffering and recovery* (Berkeley: University of California Press, 2001).

- Derrida, Jacques. "Signature, event, context". En Evanston. *Jacques Derrida Limited Inc* (IL: Northwestern University Press, 1988).
- Dutt, Barkha. "The invisible women". En Kumar, Amrita y Bhaumik, Prashun (Eds.) *Lest We Forget* (Delhi: Rupa & Co., 2002).
- Foucault, Michel. "Self writing". En Rabinow, Paul (Ed.). *Ethics. Subjectivity and Truth* (Nueva York: New Pres, 1994).
- Hale, Charles. "CA forum on anthropology in public. Consciousness, violence, and politics of memory in Guatemala". En *Current Anthropology* 38(5), 1997.
- Hardt, Michael y Negri, Antonio. *Empire* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2000).
- Hiltebeitel, Alf. "Draupadi's hair". En Biardeau, Madeleine (Ed.). *Purusartha. Autour de la déesse hindou* 5, 1981.
- Kant, Immanuel. *The conflict of faculties* (Lincoln: The University of Nebraska Press, 1992).
- Koselleck, Reinhart. *Kritik und Krise* (Frankfurt: Suhrkamp, 1973).
- Mamdani, Mahmood. *When victims become killers* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2002).
- Mbembe, Achille. "African modes of self-writing" En *Public Culture* (edición especial sobre Nuevos Imaginarios) 14 (2), 2002.
- _____. *On the postcolony* (Berkeley: University of California Press, 2001).
- Mehta, Deepak y Chatterji, Roma. "Boundaries, names, alterities. A case study of a 'Communal Riot' in Dharavi, Bombay" En Das, Veena (Eds.). *Remaking a world. Violence, social suffering and recovery* (Berkeley: University of California Press, 2001).
- Nelson, Diane. *Finger in the wound. Body politics in quincennial Guatemala* (Berkeley: University of California Press, 1999).
- PUDR y PUCL. *Who are the guilty? Report of a joint inquiry into the causes and Impact of Riots in Delhi from October 31st to November 10th* (Delhi: PUDR y PUCL, 1984).

- Reynolds, Pamela. *The ground of all making. State violence, the family and political activists* (Pretoria: Human Sciences Research Council, 1995).
- Ross, Fiona. "Speech and silence. Women's testimony in the first five weeks of public hearings of the South African truth and reconciliation commission". En Das, Veena (Eds.) *Remaking a World. Violence, social suffering and recovery* (Berkeley: University of California Press, 2001).
- Scheper-Hughes, Nancy. "The primacy of the ethical. Toward a militant anthropology". En *Current Anthropology*, Vol. 36, No. 3, 1995.
- Singh, Bhri Gupta. "One week in Aman Chowk". En *Seminar. Special issue on securing South Asia* 517, 2002.
- Weber, Max. "Science as a vocation". En Gerth, H. y Wright Mills, C. (Eds.), *From Max Weber* (New York: Oxford University Press, 1946).

Mata, que Dios perdona Gestos de humanización en medio de la inhumanidad que circunda a Colombia

MARÍA VICTORIA URIBE¹

Estas reflexiones hacen parte de un proyecto que pretende reseñar, sistematizar y analizar los procesos de construcción y formalización de memorias acerca del conflicto armado que se gestan desde la sociedad colombiana, los actores involucrados y las modalidades regionales y locales de dichos procesos. Se trata de iniciativas que emanan de las organizaciones no gubernamentales, de los movimientos por la paz, de las asociaciones de víctimas, de las organizaciones de base y de los teatros y espacios de la memoria. La urgencia de trabajar sobre la memoria surge en el contexto de un conflicto interno prolongado que ha sido marcado recientemente por el desarme y la desmovilización de los grupos paramilitares², por la promulgación de la Ley 975 de Justicia y Paz³, que pretende

¹ Investigadora del Instituto Pensar, Pontificia Universidad Javeriana. Fotografías de Juan Manuel Echavarría.

² Los grupos paramilitares surgieron en Colombia hacia comienzos de la década de 1980, como reacción ante los abusos de la guerrilla y con la colaboración y la tolerancia de las fuerzas armadas estatales. Las principales ONG de Derechos Humanos responsabilizan a los grupos paramilitares del 77% de las violaciones cometidas durante los últimos veinte años. Véase el informe del Centro por la Justicia y el Derecho Internacional, CEJIL *Justicia y paz en Colombia: el derecho a la verdad, la justicia y la reparación. Análisis de la Ley 975 y el decreto 4760 de 2005 según estándares internacionales de protección a los derechos humanos* (San José de Costa Rica, 2006).

³ La Ley 975 de 2005 fue promulgada por el gobierno del presidente Álvaro Uribe Vélez con el fin de darle un marco legal a la desmovilización de cerca de 30.000 paramilitares agrupados bajo el nombre de Autodefensas Unidas de Colombia (AUC).

darle un marco legal a dicha desmovilización, y por la conformación de la Comisión Nacional de Reparación y Reconciliación (CNRR)⁴. Pese a las estructuras del miedo existentes y al comprensible temor que sienten las víctimas a las represalias, la sociedad colombiana es profundamente deliberante, pues todo el mundo reclama, interpela, propone y se expresa valiéndose de la música, la pintura, la oralidad, la performatividad y otras expresiones vivas.

Este artículo explica algunos procedimientos mediante los cuales aquellos que han sido violentados, excluidos y marginados por acción de la guerra y el conflicto armado se valen de recursos materiales y simbólicos con el fin de llevar a término la violencia que ha desgarrado sus vidas. A partir de una comparación inicial entre las tecnologías del terror que campean tanto en Sri Lanka como en Colombia, analizaré dos casos colombianos que ilustran de qué manera los sectores rurales populares, que han sido los más duramente golpeados por la guerra, resisten y transforman la violencia que los circunda mediante tácticas de resistencia que buscan volver a humanizar a seres humanos que fueron asesinados en el curso del conflicto armado y condenados al olvido.

El terror en las antípodas

Sri Lanka y Colombia son como las antípodas. Si uno atraviesa un mapamundi con una larga aguja que entre por Colombia hacia su extremo opuesto, muy posiblemente saldrá por Sri Lanka. No obstante, la distancia geográfica y cultural entre ambas naciones no impide que existan similitudes y analogías sorprendentes entre los conflictos internos

La ley otorga ciertos beneficios jurídicos a quienes se acogen a ella a cambio de la desmovilización, la confesión voluntaria de los hechos delictivos cometidos, la entrega de los bienes adquiridos ilícitamente y la participación de los desmovilizados en el programa de reparación a las víctimas. (Ibidem)

⁴ Mediante la Ley 975 de 2005 se creó y se definieron las funciones de la Comisión Nacional de Reparación y Reconciliación (CNRR), la cual debe cumplir con sus objetivos de reparación a las víctimas en medio del conflicto.

de ambos países. En primer lugar se trata de conflictos persistentes y prolongados a los cuales no se les ve un fin cercano y que ambos tienen como fecha emblemática el año 1948. En efecto, durante ese año Sri Lanka se independizó de Gran Bretaña, dando inicio a un conflictivo período poscolonial que va a caracterizarse por conflictos étnicos entre la mayoría cingalesa y la minoría tamil. Entre tanto, en Colombia se iniciaba, a partir del asesinato del líder liberal Jorge Eliécer Gaitán, una guerra fratricida conocida como La Violencia. Dicha guerra habrá de durar dieciséis años, de 1948 a 1964, y tendrá un saldo de cerca de 200.000 muertos. La Violencia será la partera de la historia reciente del país, y como evento crítico permanece latente en el inconsciente colectivo y alimenta muchas de las manifestaciones culturales de los últimos sesenta años.

Los eventos fundacionales del conflicto interno tanto en Sri Lanka como en Colombia presentan analogías asombrosas. El Bogotazo, ocurrido el 9 de abril de 1948 cuando fue asesinado Jorge Eliécer Gaitán, constituyó una explosión de violencia popular incontrolada que tuvo lugar en Bogotá, la capital del país. La ciudad fue parcialmente incendiada por los liberales, que eran partidarios del líder asesinado, quienes se dedicaron a saquear almacenes en busca de licor, a destruir los establecimientos pertenecientes a sus opositores políticos, los conservadores, y a incendiar edificios y casas en el centro de la ciudad. Se estima un saldo de muertos cercano a las dos mil personas. La policía liberal de Bogotá se unió a los amotinados, por lo cual el presidente conservador Mariano Ospina Pérez tuvo que desplazar hacia Bogotá contingentes de policías sectarios que eran leales al partido conservador, con el fin de controlar los desmanes de los liberales. Estos policías, conocidos como *chulavitas*, se dedicaron a asesinar liberales y ejecutaron numerosas masacres en varias partes del territorio nacional.

La matanza ocurrida en Colombo en el año 1983 y conocida como Black July, se convertirá en evento emblemático de la violencia étnica que ha destrozado a Sri Lanka. Los cingaleses serán los promotores de los desmanes como reacción al asesinato de trece soldados a manos de los rebeldes tameses en la provincia norteña de Jaffna. Con listas en mano

y armados de recipientes con kerosene y todo tipo de armas, prenderán fuego a los establecimientos comerciales de la comunidad tamil, dando lugar a una destrucción sin precedentes. Tal brote de violencia retaliatoria dejará un saldo de dos mil a tres mil tamiles muertos asesinados de la manera más brutal, muchos de ellos incinerados vivos. Entre los bienes destruidos por los cingaleses estaban dos millones de kilos de té que se encontraban listos para ser exportados, locales enteros, tiendas, equipos de oficina, muebles, documentos valiosos y fábricas enteras con toda su maquinaria⁵. Son muchos los testimonios que afirman que el ejército y la policía no hicieron nada para impedir que los pequeños grupos de vándalos prendieran fuego a las propiedades de los tamiles y los asesinaran.

Existen diversas interpretaciones respecto a quiénes fueron los autores directos de la matanza. Algunos aseguran que esta fue organizada por miembros del partido gobernante United National Party (UNP) y perpetrada por sicarios y matones del sindicato Jatika Sevaka Sangamaya (JSS) al servicio de estos. En Kelaniya, por ejemplo, algunos testigos identificaron como autores de los desmanes a matones que acataban las órdenes del ministro Cyril Mathew. En el área del mercado de Pettah, donde fueron destruidos cerca de quinientos locales comerciales, algunos testigos identificaron como líder de los atropellos al hijo de uno de los hombres más allegados al Presidente.

Lo anterior pone en evidencia el papel protagónico que han tenido los grupos paramilitares y parapoliciales en los conflictos de ambos países. En tal sentido es sorprendente constatar el isomorfismo que se percibe entre los policías *chulavitas* –leales al partido Conservador en Colombia y verdugos implacables de liberales y comunistas–⁶ y los miembros del sindicato JSS –ceranos ideológicamente al partido político de derecha

⁵ Véase S. Sivanayagam, *Sri Lanka: 10 years of Jayewardene rule* (Madras: Published by Tamil Information & Research Unit, s.f.), p.80.

⁶ Los *chulavitas* eran policías al servicio del partido Conservador que tenían reputación de ser crueles, extremadamente sectarios y despiadados. Fueron los autores de numerosas masacres en las que murieron mutilados y despedazados grandes cantidades de campesinos liberales. Véase Uribe (1996).

UNP de Sri Lanka y enemigos viscerales de los tamiles⁷. En ambos casos se trató de individuos sectarios, crueles y despiadados.

Una de las consecuencias de ambas guerras ha sido el desplazamiento forzado de gran cantidad de ciudadanos que se han visto obligados a abandonarlo todo, hacinarse en las grandes ciudades y vivir de la caridad pública⁸. Tanto en Colombia como en Sri Lanka la corrupción campea por todas partes, y en Sri Lanka el poder ha sido un botín que se han disputado y heredado entre sí unas cuantas familias de políticos cingaleses. En ambos lugares la democracia se ha visto asediada por movimientos rebeldes sin que la situación haya dado lugar a vencedores ni vencidos. Ante esta situación, los sucesivos gobiernos han intentado infructuosamente llegar a acuerdos con la insurgencia buscando que las negociaciones no impliquen cambios de fondo para el régimen político.

Otro de los tantos rasgos en que se asemejan los dos países, y sobre el cual quisiera centrar estas reflexiones, es el papel que ha jugado el terror como elemento pedagógico y disuasivo en ambos contextos. Sasanka Perera hace un análisis muy sugestivo de lo que denomina cultura del terror, concepto que retoma de Michael Taussig, quien lo utiliza para referirse a Colombia⁹. Aunque la violencia en Sri Lanka ha sido un fenómeno poscolonial casi continuo, en su análisis Perera se centra en la violencia desatada entre 1988 y 1991 por el grupo Janata Vimukti Peramuna,

⁷ El sindicato conocido como Jatika Sevaka Sangamaya (JSS), o Sindicato Nacional de Trabajadores jugó un papel importante en la institucionalización de la violencia contra los tamiles en Sri Lanka. Antes de la elección de Jayawardene como presidente en el año 1977, el JSS era un pequeño sindicato que posteriormente habría de convertirse en el más grande del país. Su presidente fue Cyril Matthew, Ministro de Industria del gobierno del presidente Jayawardene y enemigo acérrimo de la minoría tamil. Véase Gananath Obeyesekere, *Political Violence and the Future Of Democracy In Sri Lanka*, en <http://www.tamilcanadian.com/eelam/massacres/83/ganan1.html>; <http://www.wsws.org/articles/2000/dec2000/sri-d04.shtml>.

⁸ Tomado de Ariel Sánchez Meertens, “Crónica de un colombiano en las entrañas de otra guerra”, en *El Tiempo*, Bogotá, 13 de mayo de 2007, pp. 1-36.

⁹ Véase Michael Taussig, *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man. A Study in Terror and Healing* (Chicago: University of Chicago, Chicago Press, 1987).

JVP, un partido cingalés de extrema izquierda¹⁰. La utilización del terror por parte de este grupo tuvo acentos macabros que tenían por objeto sembrar desconcierto y desorden. En efecto, los miembros del grupo JVP construían escenas surrealistas en las cuales asociaban algunos elementos que para los budistas son difícilmente asociables, como cabezas decapitadas colocadas al lado de un estanque de agua y en proximidades a un templo religioso¹¹. Esa misma intención desordenadora la utilizaron los bandoleros durante La Violencia en Colombia: desmembraban los cuerpos colocando la cabeza decapitada sobre la región del pubis y el pene en la boca, igualmente extraían las vísceras y las ubicaban por fuera, todo ello con la intención de aterrorizar a partir de introducir un desorden absoluto en el sistema de clasificación corporal¹².

Los ríos en Colombia son tumbas que van al mar

Los asesinatos y las masacres que han tenido lugar en Colombia desde 1980 han buscado consolidar territorios y definir fronteras entre los grupos guerrilleros y paramilitares que se han disputado el control de extensas zonas del territorio nacional. Tal guerra expansiva ha sumido al país en

¹⁰ Véase Sasanka Perera, “Spirit possessions and avenging ghosts. Stories of supernatural activity as narratives of terror and mechanisms of doping and remembering”, en *Remaking the world. Violence, social suffering and recovery*, eds. Veela Das et al. (Berkeley: University of California Press, 2001), pp. 157-200. En sus inicios el JVP encarnó una crítica muy fuerte al régimen político imperante en Sri Lanka que lo llevó a tener varios enfrentamientos con las fuerzas armadas estatales. Esa posición antigubernamental estuvo acompañada por una oposición frontal a que se instauraran los consejos provinciales por los cuales ha abogado la minoría tamil de la isla. Algunos de los comportamientos que tuvo el JVP recuerdan los de Sendero Luminoso en el Perú en el sentido de promover una sorda lucha de clases, perseguir a funcionarios públicos con cargos altos en el sistema estatal y promover redadas justicialistas en contra de delincuentes comunes, como violadores y ladrones.

¹¹ *Ibid.*, 187.

¹² Véase María Victoria Uribe, *Matar, rematar y contramatar. Las masacres de la Violencia en el Tolima, 1948-1964*. (Bogotá: Cinep, 1996), pp. 159-160.

una confrontación donde el mayor número de muertos son civiles. Se trata de una guerra que no solo es punitiva, sino también preventiva, en contra de quienes presumiblemente puedan llegar a ser auxiliares del bando contrario. Una guerra que liquida a los que no están en ella, una guerra “sucía” en la cual, para ser potencialmente víctima, basta con ser identificado y marcado como “el otro”.

“El río Magdalena es el cementerio más grande que tiene Colombia”, dice Amparo Pérez, madre de doce hijos y viuda desde el momento en que los paramilitares se llevaron a su esposo Juan de Dios Santana, lo asesinaron y tiraron su cuerpo al río¹³. El relato de esta mujer es uno entre muchos otros que circulan por pueblos y veredas entre las personas que han visto desaparecer a sus hijos, padres y hermanos, sin volver a tener rastro de ellos. La práctica de hacer desaparecer los cuerpos tirándolos al río no es nueva en Colombia; sin embargo, es una práctica deshumanizante que se intensificó con el crecimiento de los grupos paramilitares, a partir de la década de 1980. Debido al creciente número de desaparecidos que han dejado las redadas paramilitares, los cementerios de algunos pueblos tienen gran cantidad de tumbas marcadas con la sigla NN, que indica que se trata de seres anónimos cuya identidad se desconoce. El terror difuso que comenzó a imponerse durante la década de 1980 dejó a su paso gran cantidad de fosas comunes, individuales y colectivas, depósitos de huesos en abismos y basureros y numerosas tumbas en la parte trasera de los cementerios de los pueblos.

No hay cifras confiables sobre el número de desaparecidos que ha dejado la guerra en Colombia. Podrían ser 10.000, quizá 20.000, o más. Algunos de ellos figuran en las listas institucionales, pero otros miles no

¹³ El río Magdalena es la arteria fluvial más importante de Colombia, pues en su largo recorrido cruza el país de sur a norte para desembocar en el mar Caribe cerca de la ciudad de Barranquilla. El periódico *El Colombiano* de Medellín publicó en varias entregas un informe especial que tituló *En las riberas del llanto*, en el cual se analiza el papel que han jugado los principales ríos del país, como el Magdalena, el Cauca, el Atrato y el Sinú, en la desaparición de las evidencias relacionadas con múltiples asesinatos. Véase el periódico *El Colombiano*, 25 de marzo, y 1, 8 y 15 de abril de 2007.

figuran sino en la memoria de sus familiares, porque se trataba de gente muy humilde que vivía en zonas muy apartadas. Un cadáver transportado por el río es un rastro que se pierde. Así piensan los grupos armados que usaron y continúan usando esa práctica, convencidos de que si cavan una fosa en la tierra dejan huella de su delito. Por ello botan los cadáveres a los ríos, vaciando sus abdómenes y llenándolos de piedras para que el cuerpo no flote. De esta manera borran las huellas de sus atrocidades.

Según el director de Medicina Legal, entidad que en Colombia se ocupa de la exhumación e identificación de los restos de los NN, el proceso de búsqueda de un NN no tiene una estructura lineal, pues se trata más bien de una madeja de hilo cuya punta se encuentra en cualquier parte: a veces está en la confesión de un paramilitar que se acogió a la Ley de Justicia y Paz, a veces en la denuncia de un familiar, a veces en la versión de un informante¹⁴. La trágica figura del NN en Colombia es el prototipo de esa muerte que no encuentra palabras que le den un sentido. Sin embargo, los dos casos que presentaré a continuación desafían ese presupuesto.

¿De dónde emana el olor a santidad?

Desde la década de 1960 hasta hace unos años, las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC) dominaron gran parte del departamento andino del Huila. En los municipios del extremo sur del departamento se instaló uno de sus frentes históricos. En un pueblo ubicado en las cabeceras del río Magdalena hay un pequeño cementerio cerrado por un muro no muy alto y cruzado por un sendero que lo divide en dos sectores claramente diferenciados. Al lado derecho se encuentran varias tumbas con mausoleo y lápida de piedra que yacen aquí y allá conformando grupos. Ese sector es frecuentado por los habitantes del pueblo, quienes se ocupan de arreglar las tumbas y cambiarle las flores a los muertos. En el lado izquierdo, literalmente cubierto por una hierba que crece incontroladamente, están enterrados los muertos anónimos.

¹⁴ Tomado de *El Colombiano*, domingo 1 de abril de 2007, p. 6A.

En mi recorrido de esta parte del cementerio fui descubriendo entre la maleza varias tumbas que estaban marcadas con cruces de madera sobre las cuales había unos rudimentarios letreros que decían “N.N.”, ELN y FARC. Evidentemente en ese sector del cementerio habían sido enterrados los excluidos, los rebeldes y los marginales, los que no hacían parte del pacto social.

Trastocando la lógica binaria del cementerio, descubrí en medio de todas esas cruces de madera correspondientes a los NN, dos tumbas que sí tenían lápidas de piedra y sobre las cuales se veían algunas flores frescas. Al preguntar a qué se debía que esas dos tumbas estuvieran allí en medio de la maleza y no al otro lado, obtuve una singular respuesta. Señalando una de ellas una mujer contó que allí estaba enterrado un guerrillero dado de baja por el Ejército en la parte alta de las montañas, y cuyo cuerpo destrozado había sido arrastrado por una mula hasta las calles del pueblo. Los soldados que lo llevaban lo dejaron tirado a la entrada del cementerio y le dijeron a los pocos parroquianos que transitaban por ahí que lo enterraran. Algunos paisanos lavaron el cuerpo, cosieron las heridas y lo sepultaron. Con el paso del tiempo, el hombre que allí yacía, quien en vida había sido bajito, de piel oscura y facciones indígenas, fue transformándose en el imaginario popular en un hombre alto, de ojos claros y cabello largo, y al poco tiempo empezó a hacer milagros. Una clara alusión a la figura de Jesús. Respecto a la otra tumba, me contestaron que allí yacían los restos de una niña de trece años que había sido descuartizada por la madrastra en un ataque de celos; al igual que el guerrillero ella también era milagrosa. ¿Y por qué hacen milagros? porque murieron de muerte violenta, me respondieron.

La respuesta me abrió las puertas de ese mundo misterioso y oculto donde el límite entre la violencia y lo sagrado es apenas perceptible. Se me vino a la mente la pregunta por las operaciones simbólicas que median en los procesos de transmutación de los peores criminales en santos, solo que en este caso quienes se volvían santos eran seres que habían sido martirizados y sometidos a grandes sufrimientos. ¿De dónde emana el olor a santidad del guerrillero y de la niña de trece años descuartizada por su madrastra? Del

sufrimiento y el dolor que supone la muerte violenta. Estos seres anónimos que se convierten en santos y hacen milagros son almas en pena por las cuales la gente de los sectores populares siente una gran devoción.

Rescate simbólico de las ánimas del mar del olvido

El otro caso que traigo a colación sucede en el departamento de Antioquia en un pueblo llamado Puerto Berrío, que tiene cerca de 40.000 habitantes y ha sido azotado por un conflicto social y político que se remonta a principios del siglo XX. Durante el período de La Violencia el Partido Conservador mantuvo el poder político y el control territorial en la zona a través de la policía y de matones al servicio de las autoridades locales. A partir de 1965, apareció en la zona el Ejército de Liberación Nacional (ELN), el cual fue remplazado hacia 1973 por las FARC. Estas últimas serán hegemónicas en el área hasta 1983, cuando entran a dominar los grupos paramilitares. La zona también se caracterizó por un amplio movimiento campesino denominado Asociación Nacional de Usuarios Campesinos (ANUC), el cual encabezó tomas de tierras y luego fue literalmente liquidado. Con el objeto de contener a la insurgencia, las Fuerzas Armadas estatales instalaron bases y batallones en la zona y ejercieron una represión que tuvo como objetivo detener el avance organizativo de las comunidades campesinas. Los grupos paramilitares surgieron y se desarrollaron en la zona al amparo del Batallón Bárbula y de la Brigada XIV del Ejército Nacional, y sus acciones contrainsurgentes tuvieron como objetivo liquidar a los militantes y simpatizantes del Partido Comunista y a los dirigentes campesinos mediante operaciones de limpieza consistentes en asesinatos individuales y colectivos, torturas y desapariciones forzadas¹⁵. Puerto Berrío es, por tanto, un pueblo de testigos y sobrevivientes del horror.

En el antiguo Hotel Magdalena está instalada la XIV Brigada del Ejército, la cual tiene jurisdicción sobre el Magdalena Medio antioqueño. El

¹⁵ Datos tomados de la Comisión Andina de Juristas, 1993: 8793.

edificio fue declarado monumento nacional y su arquitectura deja ver las épocas de esplendor del puerto cuando el río Magdalena era la principal vía de comunicación del país. Actualmente Puerto Berrío es un pueblo de ganaderos y paramilitares, de gente hosca y de pocas palabras que hace su vida en medio de un calor sofocante. Producto de la violencia histórica a la cual me referí antes, y de la presencia de cadáveres que bajan por el río y se atascan en los remolinos frente al pueblo, el cementerio de la ciudad tiene una gran cantidad de tumbas marcadas con la sigla NN. Muchas de ellas albergan los cuerpos de individuos que pertenecieron a organizaciones gremiales y a juntas de acción comunal y que murieron en redadas hechas por los paramilitares; otras albergan los cuerpos de personas muertas en combates entre el Ejército, la guerrilla y los grupos paramilitares. Se trata de muertos que fueron sepultados sin identificación y que, por tanto, no tienen familiares. Sus tumbas son rudimentarias e individuales y están ubicadas una al lado de la otra formando un gran muro en el cual se materializa una serie de operaciones de gran contenido simbólico y en las cuales están implicados los habitantes pobres del pueblo. El muro deja ver la existencia de una serie de prácticas de resistencia a la violencia, al terror y al olvido que compromete a quienes están empeñados en construir un nuevo tejido de significaciones sociales profundamente humanizantes.

Los habitantes pobres de Puerto Berrío adoptan a los NN a partir de marcar su tumba con la palabra “*escogido*” y desde ese momento el NN tiene dueño. Los adoptantes establecen con los NN un trato de reciprocidad que implica un intercambio: al NN se le pide que cumpla con los deseos de su adoptante a cambio de sus cuidados. Estos se traducen en el arreglo y pintura de la tumba, en la ofrenda permanente de flores y en la colocación de placas conmemorativas que recuerdan los favores recibidos. El pacto entre el NN y su adoptante está sustentado en la creencia popular que obliga a los creyentes a darle descanso a las ánimas mediante rezos que buscan aliviar su sufrimiento. La adopción es temporal y permite al NN que cumple con su papel de benefactor adoptar una nueva identidad y entrar a formar parte del mundo de los

vivos. Cuando el ánima le hace favores al rogante, este le promete osario y le da su apellido, lo vuelve parte de su familia. El osario y el nombre convierten al NN nuevamente en persona.

Como parte de la investigación, realizamos una serie de entrevistas entre las personas que se encontraban en el cementerio en el sector correspondiente a los NN. Uno de los entrevistados contó que había marcado una tumba con una X con el fin de pedirle favores a su ocupante. Durante meses estuvo pidiéndole sin obtener resultados y como a los seis meses llegó otra persona, escogió a ese mismo NN y obtuvo respuesta a sus deseos. El hecho puso a pensar al hombre, quien nos dijo no saber si todo se debía a su desconfianza o a la falta de fe debido a lo cual el ánima no le cumplió sus deseos. Otro de los hombres entrevistados tenía varios NN escogidos a los cuales ya les había dado su apellido. Sus tumbas tenían lápidas de piedra que el hombre había mandado a tallar con los dos millones de pesos que se ganó en una lotería, gracias a la generosidad del ánima de uno de sus NN escogidos. Satisfecho con los favores recibidos el hombre se disponía en unos tres años a trasladar los restos óseos a un osario.

Cada año durante el mes de noviembre, o mes de las ánimas, tiene lugar un ritual en el cementerio alrededor de la figura del animero, una figura de origen posiblemente colonial. El animero es una persona del pueblo a quien el cura párroco le entrega las llaves del cementerio para que cuide a las ánimas durante ese mes. Por lo general se trata de alguien que ha hecho una promesa o que está agradeciendo un favor recibido. Algunos habitantes del pueblo nos comentaron que actualmente al animero ya no se le tiene el respeto que se le tuvo anteriormente. Según nos dijeron, en tiempos anteriores nadie se atrevía a mirarle la cara al animero, mientras que hoy día es mucha la gente que sale con él a pasear las ánimas por el pueblo, en medio de risas y comentarios.

Todas las noches del mes de noviembre el animero entra al cementerio a las 12 de la noche vestido con una capa que le tapa la cara y reza algunas oraciones acompañado por gente del pueblo. Enseguida inicia un frenético recorrido por las callejuelas angostas y accidentadas que se-

paran las tumbas del cementerio, golpeando las lápidas para llamar a las ánimas; una vez que termina su recorrido, el animero sale del cementerio y se lleva consigo a las ánimas para que den un paseo por el pueblo. Una hora más tarde regresa al cementerio con las ánimas para que vuelvan a sus tumbas. Incorporándolos a sus vidas y dándole un lugar social, los habitantes de Puerto Berrío contravienen el mandato de los actores de la guerra que condenan a los NN al ostracismo y al olvido.

Algunas consideraciones finales

Janina Barman, en su libro *Winter in the Morning*, se refiere a lo que ella considera como lo más cruel de la crueldad: deshumanizar a las víctimas antes de destruirlas. Se refiere a la ardua lucha que libran estas personas por conservar su condición humana en medio de condiciones inhumanas y nos dice que el mayor horror tiene que ver con esa pelea desesperada que libran hombres, mujeres y niños por sobrevivir en ambientes que los empujan cada vez más hacia una muerte que no guarda ninguna relación con sus vidas cotidianas. Son personas que poco pueden hacer para evitar lo que va a sucederles, pues el enemigo que las acecha es silencioso, implacable e impredecible.

Durante las últimas décadas los colombianos hemos sido testigos de la lucha desesperada que han librado hombres, mujeres y niños por sobrevivir en ambientes que los empujan cada vez más hacia una muerte que no guarda ninguna relación con sus vidas cotidianas. Se trata de personas que viven en entornos rurales y que han sido testigos del asesinato de sus parientes por parte de los grupos armados, a los que han sacado a sangre y fuego de sus sitios de vivienda y han despojado de sus pertenencias condenándolos a la trashumancia y el desarraigo. La inhumanidad de la carnicería física y simbólica que ha tenido lugar en Colombia no tiene precedentes en el continente americano. La violencia que nos circunda está plagada de contenidos no simbolizados que se repiten y retornan a la manera de pasajes al acto. Los actos atroces van desde desmembramientos hasta decapitaciones, cubriendo todo el inventario de prácticas que re-

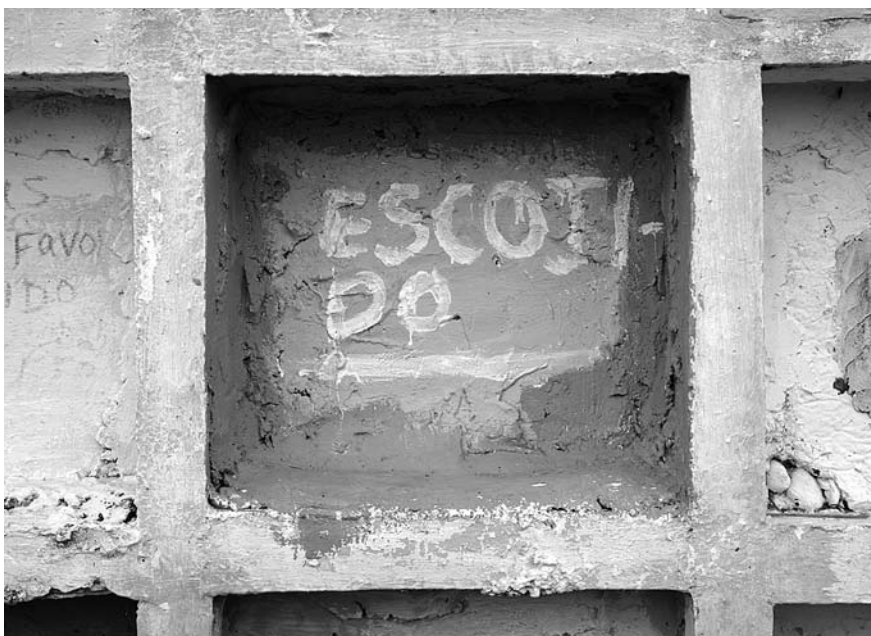
ducen el cuerpo humano a un montón de carne. Estos actos se inscriben al menos en dos registros, uno de ellos es el ámbito social local y el otro es el ámbito subjetivo. En el ámbito social local estos eventos suelen ser devastadores, pues trastornan de manera profunda tanto a las personas directamente afectadas como a las comunidades a las cuales pertenecen estas personas. Sin embargo, a pesar de su dramatismo, estos eventos locales no trascienden el lugar donde ocurren, por lo cual no cuentan o cuentan a medias en las narrativas nacionales. En el ámbito subjetivo los actos atroces tienen un efecto devastador, según se deduce de los testimonios de los sobrevivientes que narran los hechos, entre los que predominan las mujeres y los niños. En sus relatos, se entrelazan emociones, recuerdos e interpretaciones que ponen en evidencia la ruptura traumática que dejan estos eventos. Los sobrevivientes, aunque logran articular oralmente su relato, no pueden darle un sentido a lo que les ocurrió.

Las atrocidades de nuestro siglo ocurren en medio de la ausencia de un lenguaje que pueda darles sentido. En Colombia no hay consideraciones acerca del otro cuando se manipula su cuerpo y se desgarran su carne. Quienes así actúan, no enfrentan dilemas morales porque lo hacen a partir de su pertenencia a un colectivo que justifica sus acciones y los pone a salvo de cualquier culpa. Debido a ello, nada de lo que lesionan los perpetradores de la violencia más atroz es a sus ojos humano. Los muertos no tienen esa calidad, pues ante los asesinos solo está presente el otro como una cosa. En medio de ese ambiente de guerra profundamente deshumanizante, los rituales que se realizan con las ánimas sufrientes de los NN en algunos cementerios colombianos ponen en evidencia que la reparación colectiva pasa por reincorporar al tejido social a los muertos anónimos que han sido condenados al olvido. El animero, la devoción popular y la obligación moral de aliviarle el sufrimiento a las ánimas son los elementos a partir de los cuales los habitantes de Puerto Berrío contravienen el mandato de desaparición y olvido decretado por los perpetradores de la violencia, construyendo nuevos significados que transforman el horror de la guerra.

“La muerte y el río”

Fotografía de Juan Manuel Echavarría
(Puerto Berrio, 2007)











Bibliografía

- Asad, Talal. "On torture, or cruel, inhuman and degrading treatment". En Wilson, Richard (Ed.), *Human rights, culture and context. Anthropological perspectives* (London: Pluto Press, 1997).
- Bauman, Janina. *Winter in the morning* (London: Virago Press, 1986).
- Bauman, Zygmunt. "Modernity and ambivalence". Featherstone, Mike (Ed.). *Global culture, nationalism, globalization and modernity* (London: Sage Publications, 1990).
- Bauman, Zygmunt y Tester, Keith. *Conversations with Zygmunt Bauman* (Cambridge: Polity Press, 2001).
- Comisión Andina de Juristas. *Nordeste antioqueño y Magdalena Medio*. Serie Informes Regionales de Derechos Humanos (Bogotá: 1993).
- Das, Veena. *Critical events. An anthropological perspective on contemporary India* (New Delhi: Oxford University Press, 1995).
- Das, Veena. *et ál. Remaking the world. Violence, social suffering and recovery* (Berkeley: University of California Press, 2001).
- Ellen, Roy. "The semiotics of the body". En Blacking, John (Ed.). *Anthropology of the body* (London: Academic Press, Inc., 1977).
- Leach, Edmund. "Anthropological aspects of language. Animal categories and verbal abuse". En Maranda, Pierre (Ed.). *Mythology. Selected readings*; Middlesex: Penguin Books, 1972.
- Obeyesekere, Gananath. *Medusas's hair. An essay on personal symbols and religious experience* (Chicago: The University of Chicago Press, 1981).
- Perera, Sasanka. "Spirit possessions and avenging ghosts. Stories of supernatural activity as narratives of terror and mechanisms of doping and remembering". En Das, V. *et ál.* (Eds.), *Remaking the world. Violence, social suffering and recovery* (Berkeley: University of California Press, 2001).
- _____. *Living with torturers and other essays of intervention. Sri Lankan society, culture and politics in perspective* (Colombo: International Centre for Ethnic Studies, 1995).

Sivanayagam, S. *Sri Lanka: 10 years of Jayewardene rule* (Madras: Published by Tamil Information & Research Unit, s.f.)

Tambiah, Stanley Jeyaraja. *Buddhism betrayed? Religion, politics and violence in Sri Lanka* (London: The University of Chicago Press, 1992).

Uribe, María Victoria. *Salvo el poder, todo es ilusión. Mitos de origen de los Tigres Tameses de Sri Lanka, las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia, y el Provisional Irish Republican Army de Irlanda del Norte* (Bogotá: Centro Editorial Universidad Javeriana, 2007).

_____. “Dismembering and expelling. Semantics of political terror in Colombia”. *Public Culture*, 16 (1), 2004, University of Chicago.

_____. *Anthropologie de l’inhumanité. Essai sur la terreur en Colombie*. Petite Bibliotheque des Idées (Paris: Calmann Lévy, 2004).

_____. *Matar, rematar y contramatar. Las masacres de la Violencia en el Tolima, 1948-1964*. Serie Controversia, No. 169. (Bogotá: Cinep, 1996).

Parte II
Violencia y subjetividad

La subalternidad como perspectiva¹

VEENA DAS

Los volúmenes de *Subaltern studies* representan una formidable contribución al saber historiográfico. Son una invitación a repensar la relación entre historia y antropología, desde un punto de vista que desplaza de la posición central al antropólogo o historiador europeo como sujeto de un discurso cuyo objeto es la sociedad india. Esto no significa rechazar las categorías occidentales; antes bien, es señal de que se ha iniciado una relación nueva y más autónoma con ellas. Como muchas veces lo ha señalado Gayatri Spivak, negar que escribimos como gente cuya conciencia ha sido formada como sujetos del colonialismo equivale a negar nuestra historia. Sin embargo, esta conciencia de nosotros mismos como sujetos² coloniales, se transforma a su vez por nuestra experiencia y por la relación que establecemos con nuestras propias tradiciones intelectuales.

Permítaseme comenzar con algunas preocupaciones que se “dan por sentadas” en la antropología, las cuales debieran ser interrogadas en el esfuerzo de crear una historia de la subalternidad. Gran parte del arsenal teórico de la antropología consiste en conceptos que pueden hacer

¹ Traducción de Silvia Rivera Cusicanqui del artículo “Subaltern as perspectiva”, en *Subaltern studies VI. Writing on South Asian history and society*, Ed., Ranajit Guha. (Delhi: Oxford University Press, 1989), pp. 310-324. Artículo publicado en *Debates postcoloniales. Una introducción a los estudios de la subalternidad*, eds. Rossana Barragán y Silvia Rivera Cusicanqui (La Paz, Bolivia y Rotterdam, Holanda: Historias, Aruwiri, Sefhis. 1997).

² N. del T. En inglés la palabra *subject* tiene el doble significado, imposible de traducir al castellano, de *sujeto* y *súbdito*.

inteligibles otras sociedades, en cuanto a “leyes”, “reglas” y formas de autoridad. Esto es cierto tanto para el caso de fenómenos culturales que pertenecen al dominio público, como las fiestas aldeanas, también para fenómenos intensamente privados, como el tabú del incesto. En cada caso, los antropólogos se han interesado por saber cómo se crea el orden a partir del caos –por ejemplo, cómo el tabú del incesto crea relaciones perdurables entre *hombres*–, pero no cómo se viola este orden para crear estructuras de poder en la familia. En otras palabras, todo el campo de las transgresiones, el desorden y la violencia queda fuera de los dominios privilegiados de investigación de la antropología. Este orden se crea al eliminar el caos que podría introducir la noción de sujeto. Este es el aspecto al que se refiere Lévi-Strauss al ratificarse frente a la crítica de Ricoeur, quien lo había acusado de proponer un sistema de categorías desconectado de un sujeto pensante. En sus propias palabras:

Pero lejos de que la restricción nos parezca denunciar un vacío, vemos en ella la consecuencia inevitable, en el plano filosófico, de la elección de una perspectiva etnográfica que hicimos, ya que por habernos puesto a buscar las condiciones en virtud de las cuales se vuelven mutuamente convertibles sistemas de verdades y pueden así ser de manera simultánea recibibles para varios sujetos, el conjunto de esas condiciones adquiere el carácter de objeto dotado de una realidad propia e independiente de todo sujeto... Creemos que nada mejor que la mitología permite ilustrar y demostrar en forma empírica la realidad de este pensamiento objetivado³.

En mi opinión, el énfasis en un pensamiento objetivado, aceptable de manera simultánea para varios sujetos –y que, por tanto, deja de ser obra de un sujeto pensante particular–, convierte al salvaje en inteligible, de modo que su subjetividad llega a ser negada por completo. Estos productos terminados de la conciencia colectiva siempre se perciben como completos

³ Véase Claude Lévi-Strauss, *Mitológicas. Lo crudo y lo cocido*, trad. Juan Almela (México: Fondo de Cultura Económica, 1972, pp. 20-21).

de modo representacional. Al mostrar su racionalidad como sistemas de pensamiento, rara vez se toma en cuenta el proceso de su formulación. A pesar de las contribuciones formidables del estructuralismo, este repite, en clave diferente, los temas del orden a partir del caos, que eran típicos de los enfoques funcionalistas clásicos.

Si el excesivo énfasis en el orden y la represión hace difícil reconocer al sujeto en las teorías de la estructura social, ¿es que acaso las teorías de la acción social lo hacen mejor? En su formulación weberiana clásica, la característica de la acción social es que sea significativa. La explicación sociológica –advierte Max Weber– debe ser capaz de tomar en cuenta la subjetividad del actor individual. Sin embargo, un examen más atento de la teoría de la acción social de Weber nos muestra que su paradigma de acción social es la acción racional. La acción afectiva, por ejemplo, solo se toma en cuenta en la medida en que es capaz de desviar el curso de una acción racional bien definida. Todos los ejemplos de acción afectiva que ofrece Weber corresponden a emociones negativas, como la ira, los celos o el deseo de venganza. A pesar de su intención declarada de tratar toda acción como acción subjetiva, existe una sobredeterminación del ser humano como ser racional. Luego, la acción afectiva se convierte en una categoría residual en la cual se busca encasillar todo aquello que no puede explicarse según el paradigma de la acción racional. En la teoría de la acción social de Weber el individuo es el actor de un sistema capitalista, que ejercita un control alerta sobre sí mismo. La categoría de significado se reduce a la categoría de motivación, y el individuo controlado racionalmente, que ejercita un control permanente y atento sobre sí mismo en el interés de transformar el mundo, se vuelve la medida de todas las cosas. Todas las otras formas del ser social –la mujer occidental, tanto como la gente no occidental– son comprendidas en cuanto a una carencia, una desviación con respecto a la acción típico-ideal representada por el paradigma de la acción racional⁴.

⁴ Veena Das, “Force as a residual category in Max Weber”, en *Marx and Weber. Modern society on the Drawingboard*, ed. Surendra Munshi (manuscrito por ser publicado).

En este contexto, la cuestión no consiste en si podemos obliterar completamente el carácter objetivado de las instituciones sociales, sino, ante todo, si es posible establecer una relación de autenticidad hacia dichas instituciones. Después de todo, aun el trabajo de Goffman y Michel Foucault, preocupado por recuperar al sujeto cognoscente, ha mostrado cómo el poder cosificado y alienador de la sociedad fluye a través de sus ramificaciones capilares más minúsculas. ¿Cómo la clausura representacional que se presenta a sí misma como pensamiento, puede mostrarse como resultado de la actividad de sujetos pensantes? En otras palabras, ¿existen dispositivos de reflexión que pueden actuar como “correcciones” o “interrogaciones” en relación con una sociedad dada?

En este sentido, las contribuciones de los *Estudios de la subalternidad* aciertan en establecer la centralidad del momento histórico de la rebelión, para la comprensión de los grupos y clases subalternas como sujetos de sus propias historias. Aunque existen ensayos de carácter tipológico —por ejemplo, el intento de Chatterjee de crear una topología del poder⁵, u otros que estudian el pensamiento como un sistema objetivado de representaciones—, estos trabajos constituyen la excepción. Todos los demás ensayos se concentran en el momento histórico de la contestación. Este es, precisamente, el momento plural en la vida de la sociedad india, en que el orden representacional entra en conflicto por el surgimiento de un nuevo orden. Tenemos, en tal caso, lo que Castoriadis llama un magma de significados⁶, porque la clausura representacional que surge del pensamiento objetivado se rompe ahora violentamente. Vemos, en cambio, que este orden esta siendo interrogado. ¿Cual es, entonces, la naturaleza de esta interrogación?

La primera pregunta que podríamos hacernos es: ¿Cómo se constituyen los momentos de rebelión? Lo que surge con claridad meridiana en todas las

⁵ Chatterjee Panha, “More on modes of power and the peasantry”, en *Subaltern studies II. Writings on South Asian history and society*, ed. Ranajit Guha (Delhi: Oxford University Press, 1983).

⁶ Cornelius Castoriadis, *L’insitution imaginaire de la société* (Paris: Editions de Seuil, 1975).

contribuciones a estos volúmenes es que el historiador no está comprometido aquí en una comprensión de la familia, el grupo de parentesco o la tribu en su vida cotidiana. Antes bien, su objeto de estudio es el “contrato”⁷ que estos grupos han sido obligados a establecer con las formas de dominación que pertenecen a las estructuras de la modernidad: la ley occidental (Amin y Guha)⁸, la medicina occidental (Arnold)⁹, la burocracia (Hardiman)¹⁰, la policía (Arnold, Sarkar)¹¹. En otras palabras, cuando encontramos a los grupos tradicionales de esta sociedad en los volúmenes de *Subaltern studies*, los vemos involucrados en una lucha en las cortes judiciales, con la burocracia o la policía, todo esto es signo de las nuevas formas de dominación que se han establecido sobre esos grupos. Desde mi punto de vista, la elección precisa de este momento para el análisis plantea un desafío muy serio a algunas de las concepciones dominantes en la teoría antropológica acerca de las tribus o las castas.

Una de las formas en que la teoría antropológica observa el contraste entre las que se consideran sociedades primitivas/arcaicas, por un lado, y las sociedades con un pasado feudal, por otro, es en un contraste entre sociedades “frías” y sociedades “calientes”, lo cual se traduce además como una distinción entre diacronía y sincronía. En los cimientos de esta oposición está el contraste entre naturaleza e historia, que emana del dominio de “códigos de pensamiento occidentales y cristianos”, como los

⁷ La palabra “contrato” se usa aquí en el sentido semiótico, como espacio intersubjetivo entre dos personajes en una narrativa.

⁸ Shahid Amin, “Approver’s testimony, judicial discourse. The case of Chauri Chandra”, y Ranajit Guha, “Chandra’s death”, en *Subaltern studies V* (Delhi: OUP, 1985). (N. del E. La traducción castellana del texto de Amin se encuentra en Silvia Rivera Cusicanqui, Rossana Barragán, *op. cit.*, pp. 119-156).

⁹ David Arnold, “Touching the body. Perspectives on the Indian plague”, en *Subaltern studies V*, Ranajit Guha (Delhi: OUP, 1987).

¹⁰ David Hardiman, “From custom to crime. The politics of drinking in colonial South Gujarat”, en *Subaltern studies IV* Ranajit Guha (Delhi: OUP, 1985).

¹¹ David Arnold, “Bureaucratic recruitment and subordination in colonial India. The Madras Constabulary, 1859-1947”, en *Subaltern studies IV* (Delhi: OUP, 1985).

nombró Braudillard¹². Las sociedades que se definen como frías, tienen leyes que son homólogas a las leyes naturales; mientras que la transición del feudalismo al capitalismo pertenece a las leyes *internas* de otro tipo de sociedades, es decir, las sociedades europeas. Como lo puso en evidencia el distinguido teólogo Abraham Heschel, teleológicamente, la naturaleza refleja la sumisión a la voluntad divina, en tanto que la historia es el registro del desafío humano.

El primer acto de emancipación que el proyecto de los *Estudios de la subalternidad* lleva a cabo en nuestra comprensión de las tribus, castas u otros grupos, es el de restaurarles su condición de seres históricos. Ya es imposible seguir pensando, por ejemplo, en las tribus o grupos que pueblan las regiones montañosas, y que están siendo despojados de sus derechos a los bosques (Guha), como habitantes de un mundo meramente natural¹³. Es su misma relación con la naturaleza la que resulta destruida con la promulgación de nuevas leyes que favorecen el uso comercial de los bosques en lugar de su conservación como hábitat de las tribus. Los rastros del pasado que sirven como fuente al historiador son, en los hechos, generados por el “contrato” opresivo que la tribu, casta o aldea es compelida a realizar con las instituciones modernas de la dominación. Estos rastros toman la forma de informes burocráticos o policiales, o expedientes de las cortes de justicia. En ocasiones también se analiza otro tipo de rastros, por ejemplo, en el notable trabajo de Pandey sobre los modos de escribir la historia que son propios de cada cultura. Sin embargo, como el propio Pandey lo señala, “la historia de la India colonial se ha escrito por lo general sobre la base de los archivos coloniales oficiales, por la simple razón de que las fuentes no oficiales ni son abundantes, ni tan fácilmente accesibles”¹⁴. Aunque me reservo el comentario sobre la

¹² J. Braudillard, *Le miroir de la production* (Paris: Éditions Galilée, 1985).

¹³ Ramachandra Guha, “Forestry and social protest in British Kumaon, c. 1893-1921”. En *Subaltern studies IV* Ranajit Guha (Delhi: OUP, 1985).

¹⁴ Gyanendra Pandey, “Encounters and calamities. The history of a North Indian Qasba in the Nineteenth Century, en *Subaltern studies III*, Ranajit Guha (Delhi: Oxford University, 1983)

supuesta “inaccesibilidad” de las fuentes no oficiales, yo estaría de acuerdo con la fina apreciación de Pandey, en el sentido de que lo que convertía en acontecimiento algún suceso de la historia colonial, estaba centrado en cuestiones de “ley y orden”, su ruptura o suconsolidación. Por tanto, construir el momento del desafío es también construir la forma de la dominación” racional-legal. Lo importante, empero, es que los sujetos de este poder no sean tratados como entes pasivos, sino más bien que se los muestre en el momento en que tratan de desafiar este poder alienador. Sin embargo, el mismo hecho de que este momento está encapsulado en la forma de un informe burocrático o los expedientes de una corte judicial (es así como se vuelve accesible a la investigación), implicaría que el momento de la rebelión es también un momento de fracaso o derrota. Es posible que, ante las sólidas estructuras institucionales de la dominación burocrática, las rebeliones de los subalternos solo nos den “una noche de amor”, para usar la evocadora frase del filósofo griego Castoriadis, que no puede transformarse en un amor para toda la vida. Así, a pesar de todo, quizás al capturar este desafío el historiador esté proporcionándonos los medios para construir los objetos de ese poder como sujetos. En vista de la abundante evidencia de rebeliones y actos de resistencia que se han presentado en forma meticulosa en estos volúmenes, el antropólogo nunca más podrá justificar su mirada sobre las formas sociales de la tribu o la estructura de linaje “como si” llevaran una existencia natural. El alcance total de estas instituciones debe estudiarse a fin de comprenderlas como entidades históricas. Me gustaría desarrollar con más detalle las implicaciones de este aserto, como están formuladas en los escritos de *Subaltern studies*.

Una vez que asumimos que los rastros de la rebelión se hallan subsumidos en la forma de un registro documental —que se produce en el marco del ejercicio de la dominación burocrático-legal—, hay que aceptar el hecho de que, al hacerse accesible a la investigación, la voz de los subalternos ya ha sido apropiada por estas formas superiores de autoridad. Este aspecto de la función del registro judicial o policial ha sido enfatizado repetidas

veces por Guha. En el caso de la muerte de Chandra, que él analiza¹⁵, podemos ver que esta voz le es literalmente trancada a la persona: “Yo administré la medicina creyendo que podría interrumpir su embarazo, sin darme cuenta de que la mataría”, dice Brinda, la hermana de la difunta Chandra. Pero ella dice esto en el contexto de un juicio en el cual, para usar las palabras de Guha, la muerte se convierte en asesinato, una hermana solidaria en asesina, y los participantes de la tragedia en testigos de descargo.

O bien tomemos otro caso: cuando Amin analiza la declaración de Shikari, que aparece como testigo de *cargo* en el caso de Chauri Chandra, notamos que el discurso se produce en primera persona, porque, “cuanto más se implica a sí mismo, como testigo de cargo, Shikari tiene más oportunidades de ser perdonado”¹⁶. La cuestión formulista que el juez plantea antes de que el testimonio sea registrado –es decir, si la confesión se realiza de manera voluntaria– debe entenderse en el contexto en que se produce la verdad penal. Por lo tanto, a pesar de la referencia a la naturaleza supuestamente voluntaria de la confesión, el habla directa no es aquí evidencia de la mayor proximidad del sujeto con respecto a su propio discurso, sino más bien de la distancia que se ve compelido a establecer con todos los demás que participaron con él en la misma “trasgresión” al orden, a fin de implicarse en los sucesos, con la esperanza de ser perdonado. El hecho de que este procedimiento no está libre de riesgos puede verse en el destino que corrió el otro testigo de cargo, en este caso, Ramrup Barai, que fue sentenciado por asesinato y colgado, precisamente por haberse implicado a sí mismo con la esperanza de recibir clemencia. La notable contribución de Amin, al analizar el testimonio del testigo de cargo en el contexto de la distribución de papeles en la corte (papeles que pueden verse como teatrales), consigue mostrar como

¹⁵ Ranajit Guha, “Chandra’s death”, en *Subaltern studies V*, ed Ranajit Guha (Delhi: Oxford University, 1987).

¹⁶ Shahid Amin, “Approver’s testimony, judicial discourse. The case of Chauri Chandra”, y Ranajit Guha, “Chandra’s death”, en *Subaltern studies V* (Delhi: OUP, 1985).

el orden de la narración –el surgimiento del lenguaje directo *versus* el lenguaje indirecto, así como la relación entre la producción de la verdad penal y las formas del discurso– crea una red semiótica en la cual puede comprenderse el discurso judicial. Resulta particularmente importante en el enfoque de Amin el hecho de que interprete el veredicto final del juicio como una meta, discurso que se contiene a sí mismo y es internamente consistente, pero que debe analizarse en el contexto de los procesos de construcción de la verdad penal. En el plano metodológico, esto debería abrir nuevas posibilidades a la lectura de la documentación legal, no solo como evidencia de los desórdenes que se dan en la sociedad, sino también como evidencia de las formas de consolidación de la dominación legal en todas las esferas de la vida. Un avance en estas promisorias líneas de análisis, empero, requerirá prestar mayor atención a la disyunción entre los diversos discursos que se producen como afirmaciones de una verdad referencial en el presente de indicativo, y aquellos que aparecen en tiempo pasado, como referencia a los eventos particulares que están siendo examinados. Por ejemplo, en este caso el juez se refirió a lo que cualquier muchedumbre debiera haber hecho, y luego comparó esta imagen con la conducta de la muchedumbre en cuestión. En el primer caso, en la medida en que aparenta encarnar una verdad intemporal, la alocución nos muestra cómo lo natural constituye el discurso judicial, y la relación que guarda esta construcción con la forma de dominación que se establece en manos de las instituciones responsables del disciplinamiento y el castigo. Me parece que, además de poner énfasis en las alocuciones referenciales, debiera prestarse atención a las alocuciones imperativas, que constituyen la marca distintiva del discurso judicial, tanto en la legislación como en la práctica jurídica.

Si bien las instituciones penales figuran de modo prominente en muchos de los ensayos, sería deseable que los autores hubiesen prestado más atención a la manera en la cual esta legalidad se establece como legítima, en contraposición a las legalidades alternativas de la gente. Este aspecto es, particularmente, importante para la comprensión de los modelos médicos de dominación, así como de los modelos legales a través de los

cuales se erosionó el derecho consuetudinario de la gente sobre la naturaleza. Aunque Arnold y Guha han realizado contribuciones importantes a esta gama de problemas¹⁷, en realidad nunca se menciona, por ejemplo, cómo se formuló la Ley de Enfermedades Epidémicas –que estableció nuevos derechos estatales sobre los cuerpos de la gente–; o el papel de la Ley de Bosques, que permitió eliminar los derechos de la gente a sus propios bosques, en favor de los intereses de una nueva burguesía. Se estudian estas leyes en sus consecuencias, pero no en la forma en la cual su autoridad resultó establecida.

La construcción de los subalternos y las subalternas como personas

En la primera sección de este trabajo señalé que en las teorías de la acción social formuladas por Weber y otros sociólogos bajo su influjo, encontramos una sobredeterminación del ser humano como actor racional, de modo que todas las otras formas de acción toman un carácter residual. Algunos de los ensayos en los volúmenes comentados de *Subaltern studies* no logran desplazar este punto de vista por completo. Así, Hardiman, en su ensayo sobre los Bhils¹⁸, apunta a los problemas que conlleva el tratar a los campesinos como agentes racionales, como lo hace la economía neoclásica, pero luego prosigue señalando que las limitaciones sociales y creencias religiosas impedían a las poblaciones tribales hacer cálculos económicos racionales. Esto parece conducirlo a afirmar que el comportamiento normativo es aquel que realiza el agente racional, del cual las conductas de la gente tribal se desviarían debido a sus limitaciones sociales. Aunque Hardiman intenta comprender la práctica social de los Bhils en cuanto a su propia lógica, señalando hasta qué punto las prácticas de las poblaciones tribales son vistas bajo el prisma de la moralidad brahmáni-

¹⁷ Véase Arnold (1987) y Guha (1985).

¹⁸ Hardiman, “The Bhils and Sahukars of Easiem Gujarat”, en *Subaltern studies V* (Delhi: Oxford University, 1987).

ca, no puede resistir la tentación de decir que la borrachera era excesiva solo en ocasiones ceremoniales, o bien que la bebida satisfacía también necesidades nutricionales. Por consiguiente, lejos de ver al modo de vida tribal como una crítica a la sobredeterminación del ser humano racional, las conductas tribales frente a la bebida terminan por ser explicadas por una suerte de racionalidad oculta.

Este énfasis en la racionalidad se hace también evidente en el ensayo de Tanika Sarkar acerca del movimiento de Jitu Santal¹⁹. Se trata de un recuento meticuloso y detallado de un movimiento que intentó establecer lo que Upendra Baxi llamara una “legalidad alternativa”, entre los Santal. Sin embargo, la imagen de los Santal se construye principalmente en el lenguaje con que fueron apropiados por el discurso burocrático. Por ejemplo, se señala que la principal distinción entre santales e hindúes se debe a la orientación al placer de los primeros, siendo la deidad más prominente en el culto de los segundos, la diosa Kali, a la que se describe sin vacilaciones como maligna”. Así mismo, se sugiere que no existía en la cultura Santal una figura benevolente todopoderosa. La autoridad para la última afirmación es Hunter, quien había señalado: “El Santal no concibe a un Dios supremo y benefactor... Perseguido y echado de país en país por una raza superior, el Santal no puede comprender cómo podría existir un Ser más poderoso que sí mismo, sin que a la vez resulte dañino para él”²⁰. Toda esta formulación presupone una dicotomía entre salvaje y civilizado, en la cual se basaron tanto la misión civilizadora del Estado colonial como la de los misioneros. La pregunta subyacente que podría plantearse es sobre quién resulta más reveladora esta frase, si sobre los Santal o sobre el propio Hunter.

En lugar de una aceptación sin más de tales categorías, quizás habría sido más apropiado emprender una deconstrucción cuidadosa de cómo fueron constituidos los Santal en este discurso. El problema con el uso de

¹⁹ Sarkar Tanika, “Jitu Santal’s movement in Malda, 1924-1932. A study in tribal protest”, en *Subaltern studies IV*, Ranajit Guha (1985).

²⁰ Citado en Sarkar Tanika, *Ibid.*

descripciones adjetivadas, como la “orientación al placer” de los Santal, o la malignidad” de la diosa Kali –descripciones que se consideran autorizadas sobre ambos– es precisamente que, tras haber sido acunadas en el discurso colonial, tales palabras objetivan una ética social y retienen su función anterior de describir a otras culturas bajo formas enajenadas e incluso degradadas. Se debería intentar, en cada caso, restaurar el contenido de experiencias de lo que se objetivado sociológicamente.

A través de su movimiento, Jitu Santal intentó establecer una legalidad alternativa, como lo muestran de modo evidente las descripciones de Tanika Sarkar. Jitu Santal afirmó de manera reiterada que los *bichar* –juicios de las cortes británicas– eran malos e injustos. Intentaba así apoyarse en los procesos de enjuiciamiento que eran propios de los Santal. Sin embargo, no logra ofrecernos una descripción del tipo de autoridad que Jitu Santal estaba intentando construir como más justa y representativa para su gente, en contraposición a la autoridad foránea de los británicos. En el análisis de Tanika Sarkar, esta forma alternativa se asimila fácilmente a categorías de autoridad burocrática como “hacedor de leyes o “dador de leyes”. Además, muchos aspectos de su movimiento se discuten más con relación al concepto de *sanscritización*²¹ que en cuanto a sus objetivos de establecer legalidades alternativas. En el proceso la autora critica el concepto de sanscritización, afirmando que el Sanyasi Dol que formó Jitu Santal asumió una posición de renuncia hacia el hinduismo. Sin embargo, esta postura de renuncia no es considerada capaz de dar, de manera simultánea, una crítica a la sociedad de castas y al dominio británico externo. La crítica se ubica firmemente en el marco de la sociedad de castas y la sanscritización, en lugar de referirse a su potencial de transformarse en un nuevo símbolo a través del cual pudiera articularse la oposición al Raj británico.

En la descripción de Tanika Sarkar se discute el acto final de Jitu Santal, que consistió en parapetarse en las barricadas de una mezquita

²¹ N. del E. Se conoce como sanscritización al proceso de incorporación de los grupos tribales a los escalones bajos del sistema de castas de la religión hindú, adoptando su tradición clásica escrita en sánscrito.

junto con sus acólitos. Al verse rodeado por la policía, proclamó que las balas de las fuerzas británicas eran incapaces de herirlos a él y a sus seguidores. Esto se muestra con una aureola mágica e irracional, basada en creencias acerca de la transformación mágica del mundo. Además, Sarkar señala que fuerzas políticas más amplias lograron infiltrarse a través de la lógica y las necesidades tribales. Sin embargo, me pregunto si es Jitu Santal o Tanika Sarkar quien muestra una mejor comprensión sobre estas fuerzas políticas más amplias. ¿Qué muerte podría haber escogido Jitu si se hubiera entregado a la policía y a la justicia británicas, en las que desconfiaba profundamente? Seguramente, habría terminado como Shikari, convertido en un testigo de cargo con base en cuyo testimonio otros fueran colgados, o habría sido visto como traidor y se le habrían inflingido castigos como los descritos por Gautam Bhadra²², sirviendo en última instancia tan solo como una demostración evidente de la futilidad de la rebelión y la protesta.

Ciertamente, nada muestra con mayor claridad que el análisis de Bhadra sobre los cuatro rebeldes de 1857, que los castigos impuestos por los británicos tenían la intención de mostrar el poder y el “imperio de la ley”, y la de llevar a cabo muertes rituales. Uno de ellos, el *Maulavi*, un musulmán, fue incinerado vivo, y con ello privado de su cuerpo como testigo más importante de sus hechos en la vida, en el día del juicio. Otro martirizado fue Shah Mai, cuya cabeza se levantó en una espada para que todos vieran el destino que esperaba a los rebeldes por desafiar a la autoridad británica. En profunda violación de los códigos morales de su sociedad, los cuerpos de los muertos no fueron entregados a sus familiares. Así, si Jitu Santal escogió una muerte ritual, a la postre esta fue igual a las muertes prescritas por los británicos para los cuatro rebeldes.

Ello nos lleva a preguntarnos: ¿Cómo caracterizar y describir la conciencia subalterna? Esta pregunta fue planteada de manera explícita por

²² Gautam Bhadra, “Four rebels of Eighteen-Fifty-Seven”, en *Subaltern studies IV*, Ranajit Guha (1985).

Sumit Sarkar²³. El autor argumenta que coexisten, en compleja interacción, diferentes tipos de conciencia; por ejemplo, de casta, de clase, de región o de nación. Tomando como punto de partida metodológico la posición de Antonio Gramsci de que en la formación objetiva de los grupos sociales subalternos está la huella de los grupos sociales preexistentes, cuyas mentalidades, ideologías y objetivos mantienen por un tiempo, Sarkar define la conciencia subalterna como portadora de dimensiones positivas y negativas.

Así, la participación en las huelgas ferroviarias se ve como un ejemplo de conciencia positiva, mientras que los movimientos en favor de la protección de las vacas se ven como evidencias de conciencia negativa. Sin embargo, un historiador cuidadoso, Sarkar también señala que hay formas recurrentes y similares en las protestas militantes de este período, sea que se trate de examinar la participación de masas en torno de una demanda nacionalista, regional, o un movimiento de tipo comunista²⁴ o de casta. Me parece que, en vista de tales similitudes, puede ponerse en duda la utilidad de la distinción entre las dimensiones positiva y negativa de la conciencia de los subalternos. Es importante reconocer que el repertorio de acciones colectivas en cualquier periodo histórico particular es limitado, y que los grupos tan solo pueden innovar en los márgenes, como lo sugirió Tilly²⁵. Es difícil caracterizar la conciencia étnica o de casta como “negativa”, como si tuviera una cualidad esencial propia, porque también depende del contexto de interacciones en el cual se articula este tipo de conciencia.

Los casos que se estudian en estos volúmenes nos muestran que las formas organizacionales de casta pueden usarse para articular la rebelión

²³ Sumit Sakar, “The conditions and nature of subaltern militancy. Bengal from Swadeshi to non-co-operation, c. 1905-22 en *Subaltern studies III*, Ranajit Guha (1983).

²⁴ N. del T. Se conoce como comunismo a las movilizaciones faccionales de carácter religioso y de casta, que fragmentaron el campo de las luchas anticoloniales campesinas en la India.

²⁵ Charles Tilly, *The contentious French. Four centuries of popular struggle* (Cambridge: Harvard University Press, 1986).

contra el poder estatal o para dar forma a la justicia del *panchayat* tribal o de casta, en el rechazo a una legalidad ilegítima. Por tanto, es la naturaleza del conflicto en que se hayan enfrascados los miembros de la casta o la tribu, lo que nos muestra las características de ese momento histórico particular. Asumir que podemos conocer a priori las mentalidades de las castas o de las comunidades es caer en una perspectiva esencialista, que la propia evidencia que nos ofrecen los volúmenes de *Subaltern studies* pone en entredicho.

La mayoría de participantes en estos volúmenes muestra la importancia del liderazgo carismático en la rebelión de los subalternos, en el sentido de que los líderes no serían portadores de formas de autoridad tradicional o racional-legal, para usar la terminología weberiana. Como Sumit Sarkar sugiere, antes que caracterizar esto como evidencia de una mentalidad que pone el énfasis en la transformación mágica, podrá ser mejor sistematizar la naturaleza del liderazgo carismático, así como de la comunidad que se forma en torno de este tipo de líder. El trabajo de Sarkar sugiere que sería posible pensar en tres momentos diferenciados en el surgimiento de un líder carismático. a) Se daría su reconocimiento como *avatar*²⁶, un ser con poderes extraordinarios. b) Sería visto como capaz de conferir inmunidad a sus seguidores. c) Llamaría a la transformación total del mundo. Sarkar considera a Mahatma Gandhi como uno de estos líderes y atribuye su éxito al hecho de que la fe religiosa era capaz de proporcionar una explicación intrínseca del fracaso. Este análisis resulta decepcionante, puesto que parecería más apropiado buscar la comprensión de su liderazgo, no en las generalidades de la fe religiosa, sino en las particularidades del momento histórico analizado.

Lo que encontramos, en el caso del liderazgo carismático, es el carácter extraordinariamente abierto de su mensaje. El análisis que hace Amin sobre los rumores que corrían sobre Gandhi en Gorakhpur, muestra que hay una convergencia de motivos por la cual, en la conciencia popular, se percibe a Gandhi como un personaje a la vez perteneciente

²⁶ N. del T. Reencarnación periódica de las principales deidades del panteón hindú.

y ajeno a su mundo²⁷. El *destinateur*²⁸ de la comunicación no es un seguidor, sino un testigo, mientras que el destinatario es aquel que no cree, o que cree solo de manera parcial en la divinidad de Gandhi, a quien se busca persuadir. Por más importante que sea el estudio de los portadores de símbolos, sería aun más interesante examinar la coherencia, las formas objetivadas y la naturaleza de la comunicación que se establece en aquellos momentos históricos volátiles, en torno de la figura del líder carismático.

Lamentablemente, a pesar de haber discutido en extenso esos momentos históricos extraordinarios, ninguno de los colaboradores en la elaboración de estos volúmenes ha examinado la naturaleza de las multitudes, que parecen haber sido tan cruciales como medios de protesta. El ensayo de Bhadra nos muestra la importancia de las relaciones preexistentes, así como de las formas de comunicación de los mensajes, para la comprensión de la organización de la protesta²⁹. Del mismo modo, Hardiman arguye que las protestas violentas de los Bhils contra los prestamistas, se realizaron en el marco de una “economía moral”³⁰. Este punto de vista sobre las multitudes muestra la fuerte influencia del trabajo de E. P. Thompson. En la literatura de ciencias sociales, tenemos también un punto de vista opuesto sobre las multitudes, que la presenta como caprichosa, emocional y volátil. Muy a nuestro pesar, los colaboradores en la elaboración de estos volúmenes no emprendieron con profundidad el análisis de la naturaleza de las multitudes como medios de protesta. Así mismo, sería interesante evaluar lo que ofrece la evidencia histórica como respaldo a estos dos puntos de vista divergentes sobre las multitudes.

²⁷ Shahid Amin, “Gandhi as Mahatma: Gorakhpur district. Eastern UP. 1921-2”, en *Subaltern studies IV*, Ranajit Guha (1983).

²⁸ N del T. En francés en el original. Destinatario.

²⁹ Gautam Barda (1985)

³⁰ Hardiman (1987)

El poder y el cuerpo

La dominación del modelo médico en el ejercicio de las formas modernas de poder ha sido establecida por la obra de Foucault. Un trabajo de Arnold sobre los modos coloniales de manejo de plagas epidémicas nos da una descripción perceptiva de este proceso³¹. Arnold analiza cómo la enfermedad se convirtió en un medio para reorganizar el hábitat físico, asaltar los cuerpos y violar los espacios privados —en especial los hogares— de las comunidades. Pero no ve como entes pasivos a los objetos sobre los cuales este poder se impone. Muestra cómo se organiza la protesta en torno de imperativos como la prescripción acerca del modo de disponer de los cadáveres, el desarraigo de los pacientes hospitalizados con respecto a sus familias y, en especial, la resistencia a la captura de mujeres para su internación en hospitales. Aquí la protesta no puede verse como expresión de supersticiones contra la racionalidad científica. El entramado de rumores que Arnold examina en este periodo nos muestra que la conciencia popular enfatiza el menosprecio de los gobernantes británicos para con los sentimientos, las vidas y los cuerpos de los súbditos indios. Esta es una contribución importante para restaurar el contenido de experiencias de categorías como la superstición o la racionalidad, en torno de las cuales suele organizarse este tipo de discusiones. Sin embargo, habría sido útil examinar las formas a través de las cuales el modelo médico y el modelo legal se vincularon entre sí en el ejercicio del poder colonial. Si bien se menciona la Ley de Enfermedades Epidémicas, no se analiza su lenguaje, para mostrar cómo este buscaba constituir a la naturaleza humana. Tampoco se nos muestra como surgieron a la realidad las diversas categorías ni qué modelo de imperativos se usó en este proceso. Arnold lanza la fascinante sugerencia de que esta oportunidad se utilizó para golpear a la militancia del Tilak y para reorganizar los concejos municipales. Así, el contexto colonial en el cual se inscribió el modelo médico, le otorgó

³¹ David Arnold, “Touching the body. Perspectives on the Indian plague”, en *Subaltern studies V*, Ranajit Guha (1987).

una tonalidad distinta de la que describe Foucault. La relación entre los objetos sobre quienes se ejerce el poder y el momento histórico en el cual estos modelos se formulan, seguramente merecerá una atención más cuidadosa en volúmenes futuros de *Subaltern studies*.

La cuestión del género en la constitución de la subalternidad ha estado en gran medida ausente del alcance de los estudios que aquí se mencionan. Una excepción es el trabajo de Guha sobre la muerte de Chandra³², en el cual analiza un documento histórico sobre un caso de aborto en 1849. Una viuda desarrolló una relación amorosa con un hombre y quedó embarazada. El hombre renegó de toda responsabilidad y amenazó a la madre de la viuda con poner a Chandra un *bhek*³³ de Vaishnava. Las mujeres de la familia intentaron concertar un aborto pero en el proceso Chandra murió. Esta historia, de modo alguno excepcional, se convierte en un medio para examinar la naturaleza de la subordinación femenina en las estructuras patriarcales de la familia, la religión y la Ley, y Guha es capaz de formular una notable temática narrativa en torno del discurso de los testigos. El discurso judicial –señala– es un discurso reduccionista que transforma el acto de amor de las parientes femeninas en un crimen, pero no se pronuncia sobre la actitud del amante en todo el proceso de fijar las responsabilidades por la muerte de Chandra. El lenguaje de los procedimientos judiciales es referencial, existe también una ruptura de lo referencial, aun dentro del modo referencial. Por ejemplo, cuando la madre cita las palabras del amante, no se escucha ni la más remota memoria sobre el deseo sexual que podría haber dado vida a la relación. El análisis del dominio masculino que realiza Guha es notable: el amante toma el cuerpo de su amada con pasión, pero cuando hay el riesgo de oprobio social, se convierte en el emisor de la ley. Yo llevaría aún más lejos este

³² Véase Guha (1985). Sin embargo, existe un análisis interesante de esta cuestión, como ocurre en un texto literario, por parte de Gayatri Spivak (en el mismo volumen), que me es imposible analizar aquí.

³³ N. del T. Bhek es el hábito que usan las personas pertenecientes a la secta Boishnob (Vaishnava), movimiento de renovación del hinduismo muy popular entre las castas bajas y los intocables. Véase Guha (1985)

argumento, señalando que es aplicable al caso del amante ilegítimo y a toda la estructura del patriarcado, en la cual se articula el deseo sexual. El amante nocturno (sea marido o amante adúltero) se convierte al día siguiente en un dador de leyes, y aquí reside la naturaleza opresiva del deseo heterosexual. No estoy segura de coincidir con Guha en el hecho de que el ingreso de Chandra en un *bhek* de Vaishnava habría simplemente sustituido una forma de dominio por otra. Los materiales descritos por Obeyesekere en torno de la mujer ascética apuntan en una dirección divergente, donde el ascetismo puede verse como un medio de transformar las demandas opresivas de la heterosexualidad en un poder curativo³⁴.

Lo cotidiano y lo histórico

En estas notas finales quiero retornar a la pregunta formulada inicialmente, sobre la relación entre lo antropológico y lo histórico. Guha esboza un planteamiento sobre la relación entre la vida cotidiana y los momentos históricos, que merecería conceptualizarse con más profundidad. En este intento es así mismo necesaria una conceptualización seria y profunda de la institución del tiempo. Muchos de los colaboradores en la elaboración de los volúmenes de *Subaltern studies* parecen contentarse con la oposición entre sincronía y diacronía, o entre la búsqueda de leyes estáticas y la búsqueda de la secuenciación y el movimiento. Estos conceptos del tiempo terminan por “espacializar” lo temporal, y con ello limitan su relevancia para nuestra comprensión de lo sociohistórico.

Parece necesario señalar aquí que la relevancia del concepto de sincronía para el antropólogo no reside en el hecho de que niega la temporalidad, sino más bien en que permite al presente constituirse como un presente espectral, más que como un presente caracterizado y nítido. Las secuencias son importantes para el antropólogo pero tienden a ser absorbidas en el concepto de repetición. La construcción de la realidad como un fenómeno intersubjetivo requiere que veamos el a-sí-mismo

³⁴ Véase Gananaiah Obeyesekere. *Medusa's hair* (Princeton University Press, 1984).

como simultáneamente el sí-mismo y su opuesto, o sea, el otro. Ello lleva a privilegiar la simultaneidad por encima de la sucesión en la descripción de la vida cotidiana.

Para el historiador lo que parece adquirir mayor relevancia es el origen de la novedad. Las descripciones más interesantes de los volúmenes de *Subaltern studies* nos muestran, precisamente, el surgimiento de esta novedad. Es de esperar que el intento de relacionar esto con la vida cotidiana de las clases y los grupos subalternos se asuma como la próxima tarea teórica de este grupo de investigadores. La subalternidad no alude a categorías morfológicas, sino que representa una perspectiva, en el sentido que Friedrich Nietzsche le dio a este término. El desarrollo de esta perspectiva, espero, implicara también una nueva relación con los cronistas de las culturas que se estudian. El tipo de esfuerzo que realiza Pandey, al relacionar la historia colonial con las historias producidas localmente, contribuirá a ampliar las posibilidades de escritura de la historia en la sociedad india³⁵. Las fuentes no oficiales abundan y son de fácil acceso, pero la propia legitimidad de quienes producen esos materiales debe también ser reconocida por la historia oficial.

Bibliografía

Amin, Shahid. "Approver's testimony, judicial discourse. The case of Chauri Chandra". En Guha, Ranajit. "Chandra's death". *Subaltern studies V*, (Delhi: OUP, 1985).

_____. "Gandhi as Mahatma. Gorakhpur district. Eastern UP. 1921-2". En Guha *Subaltern studies IV*, 1984.

Arnold, David. "Touching the body. Perspectives on the Indian plague". En Guha, Ranajit. *Subaltern studies V* (Delhi: OUP 1987a).

_____. "Touching the body. Perspectives on the Indian plague". En Guha, *Subaltern studies V*, 1987b.

³⁵ Véase Pandey (1983)

- _____. "Bureaucratic recruitment and subordination in colonial India. The Madras Constabulary, 1859-1947". En Guha, *Subaltern studies IV*, 1985.
- Baudrillard, J. *Le miroir de la production* (Paris: Editions Galilee, 1985).
- Bhadra, Gautam. "Four rebels of Eighteen-Fifty-Seven". En Guha, *Subaltern studies IV*, 1985.
- Castoriadis, Cornelius. *L'insitution imaginaire de la société*, (Paris: Editions de Seuil, 1975).
- Chatterjee, Panha. "More on modes of power and the peasantry". En Guha, Ranajit (Ed.), *Subaltern studies II. Writings on South Asian history and society* (Delhi: Oxford University Press, 1983).
- Das, Veena. "Force as a residual category in Max Weber". En Munshi, Surendra (Ed.), *Marx and Weber. Modern society on the Drawingboard* (de próxima aparición).
- Guha, Ranajit "Chandra's death". En Guha. *Subaltern studies V*, 1987.
- Guha, Ramachandra. "Forestry and social protest in British Kumaon, c. 1893-1921". En Guha, Ranajit. *Subaltern studies IV* (Delhi, 1985).
- Hardiman, David. "The Bhils and Sahukars of Easiem Gujarat". En *Subaltern studies V*, 1987.
- _____. "From custom to crime. The politics of drinking in colonial South Gujarat". En Guha, Ranajit. *Subaltern studies IV* (Delhi: OUP, 1985).
- Pandey, Gyanendra. "Encounters and calamities. The history of a North Indian Qasba in the Nineteenth Century. En Guha, Ranajit. *Subaltern studies III*, 1985.
- Sakar, Sumit. "The conditions and nature of subaltern militancy. Bengal from Swadeshi to non-cooperation, c. 1950-22" En Guha. *Subaltern studies III*, 1984.
- Tanika, Sarkar. "Jitu Santal's movement in Malda, 1924-1932. A study in tribal protest". En Guha, *Subaltern studies IV*, 1985.
- Tilly, Charles. *The contentious French. Four centuries of popular struggle* (Cambridge: Harvard University Press, 1986).

El acto de presenciar. Violencia, conocimiento envenenado y subjetividad¹

VEENA DAS

Mi preocupación en este artículo es evaluar el significado de ser testigo en relación con la violencia y la formación del sujeto². Una característica importante de la catastrófica violencia de la Partición de la India en 1947 y, más recientemente, de las guerras étnicas en la antigua Yugoslavia, fue la magnitud de la violencia contra las mujeres³. Las violaciones inscritas

¹ Veena Das, “The Act of Witnessing: Violence, Poisonous Knowledge and Subjectivity”, en *Violence and Subjectivity*, eds. V. Das, A. Kleinman, M. Ramphele, P. Reynolds (Berkeley: University of California Press, 2000), pp. 205-225. La traducción al castellano incluida en este volumen fue realizada por Magdalena Holguín. El término original es *witnessing*, que se refiere tanto a presenciar como a guardar una memoria de lo presenciado para futuro. Más adelante la autora usa el concepto de “*being a witness*” como aquella persona que presencia la violencia y que habla por la muerte de los seres queridos. (N. del E.)

² N del A. Agradezco a quienes participaron en el seminario “Violencia, agencia política e identidad personal”, por su estimulante discusión. Agradezco a Arthur Kleinman su constante interés en los problemas que hemos explorado juntos durante años, y a Pamela Reynolds sus comentarios críticos. He aprendido mucho de los escritos de Stanley Cavell, y estoy especialmente agradecida por su generosa lectura de este texto.

³ Véanse Veena Das, *Critical events: An anthropological perspective on contemporary India* (Delhi: Oxford University Press, 1995a); Veena Das “Language and body. Transactions in the construction of pain”, en *Social Suffering*, eds. Arthur Kleinman, Veena Das y Margaret Lock (Berkeley: University of California Press, 1997); Ritu Menon, y Kamla Bhasin, *Borders and boundaries. Women in India's Partition* (New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 1998); Urvashi Butalia, *The other side of silence* (Londres: Routledge, 1998).

en el cuerpo femenino (tanto de manera literal como figurativa), así como las formaciones discursivas en torno de estas violaciones, hicieron visible la imaginación de la nación como una nación *masculina*. ¿Cuál fue el resultado de esto para la subjetividad de las mujeres?

Como lo han argumentado muchas de las contribuciones recientes a la teoría del sujeto, la experiencia de convertirse en sujeto vinculada de importantes maneras a la experiencia de la subyugación⁴. Por tanto, debemos preguntarnos acerca de cómo llegaron a ser víctimas las mujeres de la violencia étnica o comunal mediante actos de violencia específicamente relacionados con el género, como la violación, también acerca de cómo pueden haber tomado estos nocivos signos de violación y cómo pueden haberlos ocupado de nuevo a través del trabajo de domesticación, ritualización y re-narración. En algunos de mis artículos anteriores sobre estos temas he analizado las formaciones discursivas mediante las cuales se atribuyó, en los discursos de poder, un tipo particular de subjetividad a las mujeres como víctimas de violación y rapto⁵. Sin embargo, la manera en que las propias mujeres formaron su posición como sujetos, aun cuando se refleja en estas construcciones, no estuvo completamente determinada por ellas. He sostenido que las mujeres hablaron de sus experiencias anclando sus discursos en los géneros de duelo y lamento que ya les asignaban un lugar en el trabajo cultural del duelo⁶, pero hablaron

⁴ Judith Butler, *The psychic life of power. Theories in subjection* (Stanford: Stanford University Press, 1997); N Mohanty, "The status of the subject in Foucault", en *Foucault and the critique of institutions*, eds. John Caputo y Mark Young (Pennsylvania: State University Press, 1993).

⁵ Veena Das (1995a).

⁶ Veena Das, "The work of mourning. Death in a Punjabi family", en *The cultural transition: Human experience and social transformation in the Third World* eds. Merry I. White y Susan Pollock (Londres: Routledge, 1986); Veena Das, "Our work to cry. Your work to listen", en *Mirrors of violence. Communities, riots, and survivors in South Asia*, ed. Veena Das (Delhi: Oxford University Press, 1990); Veena Das, "Language and body. Transactions in the construction of pain", en *Social Suffering*, eds. Arthur Kleinman, Veena Das y Margaret Lock (Berkeley: University of California Press, 1997); Charles S. Briggs, "Personal sentiments and polyphonic voices in Warao

de la violencia y el dolor tanto *dentro* de estos géneros como también *fuera* de ellos. A través de complejas transacciones entre el cuerpo y el lenguaje pudieron a la vez *dar voz y mostrar* el dolor que se les infligió y, así mismo, ofrecer testimonio del daño infligido a la totalidad del tejido social —la herida también se le inflinge a la idea misma de que diferentes grupos pueden habitar juntos el mundo.

En este artículo espero explorar el significado de ser testigo de la violencia —hablar por la muerte de las relaciones—. En la imaginación literaria de Occidente, la figura de Antígona como testigo suministra una especie de mito fundacional que explora las condiciones en las cuales la conciencia puede encontrar una voz en lo femenino. Hegel⁷ vio un conflicto de estructuras en esta tragedia. Según su lectura, Creonte se opone a Antígona como un principio jurídico se opone a otro —y se refirió a este como la oposición entre la ley del Estado y la ley de la familia.

La ley pública del Estado, por una parte, y el amor familiar instintivo y el deber frente a un hermano, por la otra, se presentan allí como un conflicto. Antígona, la mujer, está patéticamente poseída por el interés de la familia; Creonte, el hombre, por el bienestar de la comunidad. Policenes, en guerra contra la ciudad natal de su padre, había caído ante las puertas de Tebas, y Creonte, el señor de la misma, había amenazado de muerte, mediante una proclamación pública, a quien concediera a este enemigo el derecho a la sepultura. Antígona, sin embargo, se negó a aceptar esta exigencia, que solo se refería al bienestar público, y, obligada por su piadosa devoción hacia su hermano, llevó a cabo, como su hermana, el sagrado deber de enterrarlo⁸.

women's ritual wailing. Music and poetics in a collective discourse", en *American Anthropologists*, Vol. 95, No.4 (1994); Nadia C Serematakis, *The last word. Women, death, and divination in inner Mani* (Chicago: University of Chicago Press, 1991).

⁷ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *The philosophy of fine arts*. Vol. 2. (Londres: Bell & Sons, 1920).

⁸ *Ibid.*, 1920, p. 210.

Mientras que permanezcamos, junto con Hegel, mirando el diálogo como si constituyera la arena de la obra, es difícil encontrar otros significados en esta tragedia aparte del conflicto entre estos dos discursos. Jacques Lacan⁹, por el contrario, nos invita a desviar nuestra mirada hacia el *contexto trágico* de Antígona. ¿Cuál es la naturaleza de la zona que ocupa Antígona en este contexto? Lacan la especifica de diversas maneras como el *límite*, como el acontecimiento que ocurre entre dos muertes, en el punto en que la muerte está comprometida con la vida. La escena de la muerte de Antígona está escenificada en esta zona particular, la única desde el cual puede pronunciarse cierta clase de verdad.

Lacan rechaza la interpretación de Hegel según la cual Creonte se opone a Antígona como un principio jurídico a otro. Simpatiza más bien con la idea de Johann von Goethe, para quien, al matar a Polices, Creonte habría sobrepasado el límite. La cuestión principal, piensa Lacan, no es la de una ley que se oponga a otra, sino la de determinar si la ley establecida por Creonte podría subsumirlo todo, incluidos los ritos funerarios a los muertos. Para Lacan, nunca se trató de un derecho opuesto a otro, sino de una mala acción contra algo que no se nombra con facilidad. Insiste en que la pasión de Antígona no se dirige a los derechos sagrados de los muertos –no habla a favor de los derechos de la familia contra las pretensiones del Estado–. Más bien llama la atención al famoso pasaje del discurso de Antígona que ha ocasionado grandes controversias entre sus comentaristas. Este es el discurso que pronuncia Antígona después de que se han hecho todas las jugadas –su captura, su desafío, su condena, su lamento–. Está frente a la tumba donde ha de ser enterrada viva cuando pronuncia este discurso, parafraseado de la siguiente manera por Lacan:

Entiendan esto. No habría desafiado la ley de la ciudad por un esposo o por un niño a quienes se les hubiese negado una tumba, porque, después de todo, si hubiera perdido un esposo habría podido tomar otro, y si hubiera

⁹ Jacques Lacan, “The splendor of Antigone”, en *The ethics of psychoanalysis. The Seminars of Jacques Lacan*, 7, ed. Jacques-Allain Miller (Londres: N. W. Norton, 1997).

perdido a un hijo habría podido procrear otro con un esposo diferente. Pero se trataba de mi hermano, nacido del mismo padre y la misma madre¹⁰.

Parece que hay dos puntos aquí, el primero es que Antígona se ha movido hasta el límite en que la persona se separa entre lo que puede ser destruido y lo que debe perdurar. Pronuncia este discurso cuando puede imaginarse a sí misma como ya muerta –sin embargo, soporta este tremendo juego de dolor para afirmar en vez de sus propios deseos, la imposibilidad de sustituir a su hermano–. Lacan, tomando la voz de Antígona, dice:

Mi hermano puede ser un criminal –dice ella–, pero desde mi punto de vista, mi hermano es mi hermano; el registro de alguien a quien se ha dado un nombre debe ser preservado¹¹.

Para Lacan, parece que es Antígona, hablando desde esta zona entre dos muertes, quien puede expresar la verdad del carácter único del ser. La verdad cuyo nombre dice va más allá de las leyes del Estado, y podríamos decir que, al afirmar el carácter único de su hermano criminal, su pasión evoca el crimen implícito en la ley de la ciudad. Esta es una formulación importante sobre el surgimiento de la voz –enfatisa el surgimiento de la voz en el momento de la trasgresión–. Lo que distingue la formulación de Lacan, sin embargo, de cientos de artículos que se publican cada año sobre el deseo, el placer, la trasgresión y la ubicación de la agencia, es que la afirmación del carácter único del ser contra la letra de la ley no se ubica en la sumisión a la inmediatez del deseo. Por el contrario, la zona entre las dos muertes se identifica como la zona desde la cual puede decirse la verdad indecible sobre la naturaleza criminal de la ley. ¿Por qué es Antígona quien debe afirmar el carácter único de la persona a quien ha condenado la ley del Estado como un criminal, y a quien desea consignar al olvido eterno?

¹⁰ Ibid., p. 255

¹¹ Ibid.

Para Lacan, la verdad insoportable que dice Antígona es demasiado terrible de contemplar. Pues, al poner en duda la legitimidad de una regla que borraría por completo el carácter único de un ser incluso en la muerte, ella muestra la criminalidad del orden social mismo. Esta verdad, afirma Lacan, necesita la envoltura de la belleza para ocultarla y a la vez hacerla accesible a la mirada. Mientras que hay un sentido en el cual podemos encontrar la sospecha de la visión, que muchos autores han señalado en Lacan¹², la relación entre voz y visión es una relación compleja en la articulación de este conocimiento insoportable.

El tema de la mujer que encuentra su voz cuando ocupa la zona entre dos muertes es importante en el imaginario hindú: desarrolla y se separa de la división sexuada del habla y el silencio en los lamentos de duelo. Pero la verdad articulada desde esta zona rara vez está envuelta en belleza o esplendor, como lo atestiguarían las bien conocidas figuras femeninas de la mitología hindú, como las diosas Kali o Sitala. Sin embargo, en lugar de mirar este contraste en el plano del imaginario como se articula en la mitología y la literatura, quisiera llevar el argumento en otra dirección. ¿Cómo se puede ser testigo de la criminalidad de la regla social, que consigna el carácter único del ser al olvido eterno, no a través de un acto de transgresión dramática, sino a través de un descenso hacia la vida cotidiana? Así, ¿cómo no se articula la pérdida a través de un gesto dramático de desafío, sino que se aprende a habitar el mundo, o a habitarlo *de nuevo*, en un gesto de duelo? Es en este contexto donde podemos identificar al ojo, no como el órgano que ve, sino el órgano que llora. La formación del sujeto como sujeto con determinado género se modela luego a través de transacciones complejas entre la violencia como el momento original y el modo en que la violencia se filtra en las relaciones continuadas, y se convierte en una especie de atmósfera que no puede expulsarse hacia un “afuera”. Quiero evocar en este punto el sentido que describe Wittgens-

¹² Martin Jay, *Downcast eyes. The denigration of vision in Nineteenth-Century French thought*. (Berkeley: University of California Press, 1993); N. F. McCannel, *Criticism and cultural unconscious*. (London: Nebre, 1986).

tein¹³ de que no hay un afuera y la imagen de regreso que ofrece, aun cuando el contexto en el cual él habla es obviamente diferente.

El ideal, como lo pensamos, está inamoviblemente fijo. No puedes salir fuera de él: siempre tienes que volver. No hay ningún afuera; afuera falta el aire.

Esta imagen de volver no evoca tanto la idea de un regreso como del volver a habitar el mismo espacio, ahora marcado como un espacio de destrucción donde se debe vivir otra vez. De ahí el sentido de cotidianidad en Wittgenstein como el algo recuperado. Cómo podemos apropiarnos de este espacio de destrucción, no a través de un ascenso hacia la trascendencia, sino a través de un descenso hacia lo cotidiano, es lo que describiré a través de la vida de una mujer, a la que aquí llamaré Asha. Si la figura de Antígona ofrecía una manera en la cual podemos pensar en la voz como una creación del sujeto, espectacular y desafiante, a través del acto del habla, la figura de Asha muestra la creación sexuada del sujeto a través de la elaboración de un conocimiento que es igualmente venenoso, pero al cual accedemos a través del trabajo cotidiano de la reparación.

El contexto etnográfico

Este artículo se basa en el trabajo de campo que realicé entre las familias punjabí urbanas, algunas de las cuales habían sido desplazadas después de la Partición de la India. En 1973 y 1974 yo estaba realizando el estudio de una red de familias punjabíes urbanas a fin de comprender su sistema de parentesco¹⁴. El núcleo de esta red de parentesco estaba ubicado en Delhi y estaba conformado por diez familias que habían huido de Lahore en el momento de la Partición. Otras familias pertenecientes a esta red

¹³ Ludwig Wittgenstein, *Philosophical investigations*. eds. G. E. M. Anscombe y R. Rhees, Stuart Blackburn y A. K. Ramanujan (Londres: Macmillan, 1953), p. 103.

¹⁴ Veena Das (1976).

estaban dispersas en varias ciudades, incluidas Amritsar, Bombay (hoy Mumbai), Calcuta, Ferozpur, Ludhiana, Jullundher y Simla. Durante las etapas preliminares de mi trabajo de campo comencé a recolectar terminología de parentesco, a hacer genealogías, a registrar transacciones de objetos y a tratar de rastrear las alianzas de matrimonio. Estaba muy interesada entonces en las políticas del parentesco y, por tanto, escuché con atención las disputas durante los matrimonios y los funerales, así como las narrativas de las relaciones que eran de manera obsesiva discutidas y debatidas. La Partición había creado importantes diferencias de riqueza e ingreso en la red de parentesco, de manera que la ayuda de quienes habían sobrevivido a la destrucción mejor que otros era un componente esencial de la estrategia de supervivencia. Esta ayuda adoptaba la forma de adopción o de cuidado de los hijos de los hermanos que habían muerto o se habían empobrecido, así como un flujo de ayuda material en forma de obsequios, asilo temporal o préstamos de dinero. Los parientes que huían de Lahore o de Gujranwala eran acogidos por sus parientes más afortunados que poseían casas al lado de la frontera de la India. Sin embargo, el otro lado de estas relaciones de parentesco era la alusión constante a la traición de la confianza, a las infidelidades y al hecho de no vivir de acuerdo con los elevados ideales morales de la solidaridad de parentesco. La manera en que estas decepciones se escenificaban, la actuación de las acusaciones y la delicada codificación de referencias a los favores concedidos en el pasado y a las relaciones traicionadas, conformaban la estética del parentesco¹⁵. Sin que existiera algún tabú referente a la mención de la Partición, sin que se hiciera jamás referencia a los hogares que habían dejado atrás, parecían estar siempre en el borde de la conversación la violencia personal soportada o las traiciones de las que poco a poco se me hizo consciente. Había una estética delicada acerca de lo que podía proclamarse como traición y lo que solo podía moldearse en un silencio.

¹⁵ Véanse Veena Das (1976); Veena Das (1990); Veena Das, "Voice as birth of culture", en *Ethnos*, No. 3-4 (1995b).

Los recuerdos de la Partición no tenían entonces el carácter de algo que había sido relegado a la clandestinidad, reprimido, ocultado, algo que hubiera de ser excavado. En cierto sentido, estos recuerdos estaban muy en la superficie. Sin embargo, se creaban cercos en torno de ellos: el lenguaje mismo que cargaba con estos recuerdos tenía un matiz ajeno, como si el punjabí o el hindi en el que se hablaban fuesen una especie de traducción de otro lenguaje desconocido.

Por el momento dejaré esta idea como una señal para una manera posible de conceptualizar lo que muchos han denominado un lenguaje interior, me apartaré de los problemas de representación y me concentraré en la idea de “trabajo” en la formación del sujeto.

Uno de los rasgos de mi propio trabajo fue que llegué a la comprensión de las vidas de las mujeres mediante la atención a la concreción de las relaciones en las cuales están arraigadas. Aun cuando hubo conversaciones largas, estas se daban en contextos que surgían en el trascurso de la vida cotidiana; por tanto, no hay aquí historias que fueran ofrecidas en respuesta a la pregunta “¿Qué sucedió?”

Permítanme describir primero el caso de Asha, en el cual el momento originario de la violencia de la Partición se tejió con los eventos de su vida porque ella ya era una persona vulnerable en tanto que viuda en un universo de parentesco del ethos de los hindúes de castas superiores. Pero ser vulnerable es diferente de ser una víctima, y quienes se inclinan a suponer que las normas o las expectativas sociales acerca de la viudez se traducen de manera automática en opresión, deben prestar atención a la brecha que existe entre una norma y su actualización.

Viudez y vulnerabilidad

Asha tenía cincuenta y tres o cincuenta y cuatro años cuando la conocí. Se había casado con un hombre perteneciente a una familia próspera de la casta de comerciantes, había vivido con su esposo y sus dos cuñados mayores casados en su casa ancestral de Lahore. Había enviudado a la edad de veinte años en 1941. Su esposo murió de tifoidea tres semanas

después de iniciada la enfermedad. Era el hermano menor de una familia fraternalmente unida. Además, había sido muy cercano a sus dos hermanas mayores casadas, quienes lo habían criado, pues su madre había muerto al dar a luz. Asha decía que la pena de las hermanas de su esposo había sido tan terrible como la suya propia.

Recordaba el período inicial de su duelo como una época en que había recibido un afecto y un apoyo enormes de parte de ellos. Continuó viviendo con la familia del hermano mayor de su esposo. El hecho de no tener hijos era una carga pesada para ella. Decía que había perdido todo interés por la vida. Para reanimarla, la hermana menor de su esposo le dio su propio hijo en “adopción”. El niño no fue separado de su madre, pero se presumía que, cuando llegase a la edad adulta, asumiría la responsabilidad de cuidar a Asha. Tales arreglos eran comunes en un grupo de parentesco hasta hace unos treinta años, pues las mujeres a menudo trataban a sus hijos como “compartidos”. (*Bache te ji sajhe honde hain*; literalmente, “los niños pertenecen a todos”.) Por tanto, era usual que diversas combinaciones de relaciones se desarrollaran respecto a un niño. Esta era una manera que tenían las mujeres de la comunidad de cuidar de uno de sus miembros que hubiera sufrido una pérdida. De algunas maneras desarrollaban subtextos culturales, anclados en los textos patriarcales dominantes de la sociedad, creando, sin embargo, espacios para relaciones novedosas y afectuosas. En este caso, por ejemplo, habría sido imposible permitir que una viuda adoptara a un niño por fuera del grupo de parentesco patrilineal. El señalar a un niño en el grupo de parentesco como especialmente suyo estaba dirigido a crear una relación especial entre ellos. Según la comprensión de las mujeres y la forma en que concebían la naturaleza humana, se pensaba que una mujer experimentaba la falta de hijos de manera más aguda; por tanto, las hermanas de su esposo intentaron llenar este vacío en la vida de Asha. Puede argumentarse que la construcción misma de esta “necesidad” femenina obliga a las mujeres a invertir su deseo en la maternidad en lugar de en la sexualidad. Por consiguiente, construye la personalidad de la mujer de acuerdo con los paradigmas culturales dominantes. Esto es verdad; sin embargo, veremos

que las representaciones culturales no se imprimen por completo sobre la persona. Si el contexto social se altera en forma súbita, la propia mujer u otros actores sociales pueden evocar una definición diferente de “necesidad” femenina. Así, las vidas individuales están definidas por el contexto, y generan nuevos contextos. La época turbulenta de la Partición, al abrir la relación entre las normas sociales y nuevas formas de subjetividad, fue un momento semejante para Asha. No fue como si las antiguas posiciones como sujeto se dejaran atrás o se abandonaran; más bien hubo nuevas formas en las cuales incluso pudieron ocuparse los signos de las heridas. En este sentido, la pregunta acerca de cómo nos apropiamos del mundo tuvo que ser reformulada por ella, y ella se movió entre diferentes maneras de encontrar los medios para recrear sus relaciones ante el conocimiento venenoso que se había filtrado en ellas.

Durante la Partición, la familia política de Asha perdió todo lo que tenía y se vio obligada a escapar de Lahore con las manos vacías. La hermana mayor de su esposo murió durante los disturbios. Nunca se supo con claridad si se había suicidado o si había sido secuestrada. En todas las narrativas sobre Lahore que escuché en esta familia, esta época había sido borrada. He visto fotografías, por ejemplo, de toda la familia en las cuales esta mujer –que ya murió– aparece en varios contextos felices. Las ocasiones en que me mostraron las fotografías habitualmente evocaban narrativas del evento retratado en la fotografía, pero nunca se hacía referencia a su ausencia presente. Una pregunta como “¿Qué le sucedió?”, era respondida someramente: “Murió en aquella época”.

Durante los meses que precedieron a la Partición y los meses siguientes, los arreglos residenciales eran muy inestables. La gente se mudaba de un lugar a otro en busca de trabajo, vivienda y de maneras de reformular su existencia. La familia original de Asha vivía en Amritsar, el pueblo más cercano a la frontera del lado de la India, así que esta se convirtió en la primera fuente de apoyo para su familia política. En una ocasión recordó que cuarenta parientes de su esposo fueron alojados en su casa. Lentamente, en los meses siguientes, cuando otros parientes en Simla, Delhi y Ferozpur ofrecieron su ayuda, los parientes políticos de Asha se

dispersaron en diferentes lugares. Asha permaneció con su hijo “adoptivo” en casa de su padre. Aun cuando sus padres la apoyaban, su hermano y su esposa no querían asumir una carga adicional. Esto nunca habría sido afirmado directamente por ellos, sino que se lo habrían comunicado a través de un lenguaje velado y de gestos estéticos. Como sucede con cualquier expresión que toma su significado del contexto (y ella misma puede generar contexto), los fragmentos de su discurso que citaré están llenos de palabras no dichas, de gestos performativos y de todo un repertorio de ideas culturalmente densas que rodean las expresiones. Así, aun cuando no deseo sugerir una concepción objetivada del significado (“Aquí una palabra, allá un significado” como lo dice Wittgenstein), me parece que suplir este repertorio al que apuntan los fragmentos nos permite construir el significado como un proceso en el cual las expresiones pronunciadas derivan su significado del mundo de la vida y no de nociones abstractas de semántica estructural¹⁶.

Asha reflexionó de la siguiente manera sobre lo que interpretó como la reticencia de su hermano a darle un hogar:

La alimentación de una hija nunca pesa sobre sus padres, pero, ¿cuánto tiempo vivirán sus padres? Cuando incluso dos trozos de pan son experimentados como una carga por el propio hermano, entonces es mejor mantener el propio honor –estar en paz– y vivir donde uno estaba destinado a vivir.

¹⁶ Obviamente, soy consciente de que las reglas de la semántica estructural ofrecen el significado de las expresiones como entidades lingüísticas, pero se trata de expresiones desencarnadas. La introducción del sujeto como productor de discurso exige introducir el contexto –tanto el contexto lingüístico, como el mundo de la vida como contexto. Sin embargo, vacilo en introducir aquí la idea de intencionalidad, porque lo dado del lenguaje como *parole* requiere cierto olvido del acto del habla, como lo sugiere Gadamer (1985). El hecho de que Asha nunca me hubiese estado contando de manera explícita la historia de lo sucedido durante la Partición, sino narrando aquí y allá, cuando se presentaba la ocasión, algunos fragmentos de su mundo, hace de este olvido una parte importante de lo que se dijo.

La formulación de Asha –una expresión indicativa– constituye también su reproche a la vida. A continuación ofrezco una exégesis tomando diferentes frases de esta formulación y supliendo la densa codificación cultural que, puede decirse, da el contexto para comprender su reproche¹⁷.

Primer fragmento

La alimentación de una hija nunca es una carga para sus padres
Beti di roti ma pyo te pari nahin hondi

Asha evoca aquí la idea cultural según la cual, aun cuando las normas del parentesco orientan a una hija hacia sus parientes políticos, el parentesco natal tiene también obligaciones residuales frente a las hijas casadas si estas han sufrido un infortunio. Una mujer puede siempre exigir a su padre y a su madre que la apoyen en momentos difíciles –los padres no consideran la obligación de apoyar a la hija como una carga debido al amor que le tienen (debemos señalar, sin embargo, que el énfasis es solo en un apoyo para vivir; si los padres intentan dar más a sus hijas, esto generaría resentimiento entre sus hijos, quienes se consideran sus herederos legítimos)–. Por tanto, lo que la hija reclama como alimento de la casa de su padre no se percibe como una carga por parte de ellos. Evidentemente, una forma de subjetividad se atribuye aquí a los padres cuando Asha toma la voz de la hija para reclamar sus derechos: sin embargo, la idea más dolorosa en la vida punjabí es que este derecho rara vez puede realizarse, haciendo de la hija una exilada permanentes¹⁸.

¹⁷ Esto me recuerda varios géneros performativos en la India, en especial en la danza, donde una corta frase puede ser incrementada a través de gestos faciales y de los ojos hasta durante una hora.

¹⁸ El género de las canciones de las mujeres, en especial las que toman la voz de la hermana menor, articulan este dolor y son comunes en muchas regiones de la India; véanse Trawick (1986); Gold, Grodzing y Raheja (1994).

Segundo fragmento

*Pero ¿cuánto tiempo vivirán sus padres?
Ma-pyo kine din rehenge?*

Cuando una hija casada acude a sus padres porque enfrenta un infortunio en casa de su esposo, tiende a olvidar que el tiempo borra las relaciones. De modo inevitablemente llegará momento en el que sus padres no estén allí para darle la bienvenida —el poder pasará a manos de su hermano y su esposa—. Entonces los dos trozos de pan que reclama en la casa de sus padres se convertirán en una *carga* para su hermano y su esposa. Una hija debe mantener siempre en mente el carácter efímero de su derecho sobre la casa paterna. El concepto del tiempo como destructor de las relaciones se da como un refrán constante en la vida punjabí, y explica el hecho de que el momento actual en que se vive se imagina en relación con lo eventual. Así, el sujeto se concibe como un sujeto plural, que vive en el momento presente, pero que habla como si ya estuviese ocupando un momento diferente en el futuro. Esto tiene implicaciones importantes para comprender la profundidad temporal en la cual se constituye el sujeto, y la forma en que el recuerdo traumático abre el tiempo para construir la ceguera del presente desde un punto proyectado en el futuro.

Tercer fragmento

*Cuando incluso dos trozos de pan son experimentados como una
carga por el propio hermano
Jad do rotiyān wī apne hī para nūn pari pein lagan*

En la sociedad punjabí se reconoce que la relación entre hermanos está llena de tensiones que surgen de su condición de copropietarios. Existe una tensión adicional entre el principio de jerarquía, según el cual el hermano mayor debe ser tratado como un padre, pues hereda la

obligación moral de cuidar de sus hermanos menores, y el principio de igualdad, según el cual todos los hermanos tienen iguales derechos sobre la propiedad ancestral y deben ser tratados como iguales. A diferencia de lo anterior, la relación entre el hermano y la hermana se valora como una relación sagrada, en la cual la hermana ofrece protección espiritual al hermano. A cambio de ello, ella es la honrada receptora de obsequios en la casa de su hermano¹⁹. Una hermana casada que visita en ocasiones rituales, lleva obsequios para los hijos de su hermano como se lo considera apropiado, y recibe obsequios dados de manera libre y amorosa de la casa de su hermano; se dice que esto trae honor a ambas familias. Pero una hermana casada sin fortuna, que ha sido obligada a dejar la casa de su esposo para hacerse un lugar en la casa de su hermano, se convierte en objeto de desconfianza, en especial por parte de la esposa del hermano, quien sospecha que ella pueda usar su posición como hija bien amada para usurpar una parte de las propiedades del hermano. Muchas de las canciones de las mujeres transmiten este sentimiento de que la hija casada es una exiliada: su deseo de visitar la casa de su padre es visto por el hermano como un pretexto para exigir una parte de la propiedad del padre²⁰. Por esta razón *los dos trozos de pan que consume la hermana llegan a ser considerados como una carga*: apuntan a un momento cuando la angustia de la hermana ya no será *escuchada* en su hogar natal. Concebir el futuro en estos términos hace que sea insoportable para Asha imaginar su transformación de hija y hermana bien amada en una carga para la familia. Es importante señalar que Asha no se queja de una negligencia que ya haya experimentado, sino que imagina a dónde puede conducirla su historia en un posible desarrollo social de historias semejantes.

¹⁹ Lyn Bennett, *Dangerous wives and sacred sister. Social and symbolic ranks of high caste women in Nepal* (Londres: Oxford University Press, 1983).

²⁰ Véase en especial, "Internal iconicity in Paraiyar 'Crying Songs'" en *Another harmony. New essays on the folklore of India*, eds. Stuart Blackburn y A. K. Ramanujan (Berkeley: University of California Press, 1986).

Cuarto fragmento

*Entonces es mejor mantener el propio honor
Pher apni izzat bacchaye rakho*

Asha sabe que, en las nuevas circunstancias, sus parientes políticos se vieron en dificultades para mantenerla. Sin embargo, es mejor mantener el propio honor, dice, al soportar las humillaciones en casa de sus parientes políticos —esta se considera que es la suerte de las mujeres—. El hogar paterno, por el contrario, es imaginado como un lugar donde ella tiene *derecho* a ser honrada. Por tanto, si no anticipa que estas relaciones se malograrán de modo inevitable, y reclama su derecho, perderá su honor. Sin embargo, hay más que un indicio de desencanto en el hecho de que la historia individual no pueda superar la trama culturalmente dada, en la cual se refleja la transitoriedad de la relación con su hermano.

Quinto fragmento

*Estar en paz
Shanti banaye rakho*

Estar en paz no tiene aquí el sentido de una sumisión pasiva, sino de un compromiso activo: el hacer de constante pequeñas cosas que hagan que la familia del esposo la vea bajo un aspecto diferente del de una viuda que constituye una carga. Por ejemplo, aun cuando Asha debe borrar por completo su sexualidad, siempre debe estar disponible para realizar las labores que otros evitan —enrollar *papads* durante horas, limpiar a los niños, moler especias—. De manera análoga, la expresión del afecto debe manejarse con cuidado²¹. El rostro de Asha, como corresponde a las viudas, debe representar siempre la presencia del dolor —la partición

²¹ Margaret Trawick, *Notes on love in a Tamil family* (Berkeley: University of California Press, 1990).

de su cabello estará vacía del auspicioso rojo bermellón; como me lo dijo, esto simboliza todo aquello que tiene la naturaleza del vacío en el cosmos—. La representación de la identidad de género de la viudez tiene la fuerza de un ritual social obligatorio. Sin embargo, si el dolor se exhibe de una manera excesivamente llamativa, incomoda a todos, como si estuviesen traicionando a un hermano, o a un tío fallecido, cuando ríen o disfrutan de un plato especial. Hay aquí una particular estética de los sentidos. Una viuda, en especial una viuda joven y sin hijos, comprende su vulnerabilidad, pues debe incorporar a su comportamiento la creencia cultural de que ella trae mala suerte —todos los criterios externos mediante los cuales se transmite su condición poco auspiciosa están presentes en su encarnación—, sin embargo, su propia relación con su cuerpo no es una impronta de este exterior sobre una personalidad interiorizada. Ella le recuerda a todos en la familia a un hermano muy amado a quien perdieron por una muerte prematura, y cuyo recuerdo, sin embargo, no debe interferir con otras tareas dirigidas a salir adelante en la vida. Su cara y su cuerpo deben representar en forma constante esta estética. De nuevo, de ninguna manera quiero decir con eso que haya sentimientos, pensamientos y sensaciones que sean “internos” y que el comportamiento sea “externo”. Pero todo el porte del cuerpo, en la medida en que ofrece criterios externos a través de los cuales los otros pueden leer lo “interno”, es una jugada cultural importante, arraigada, en este caso, en la gramática de la viudez en la sociedad india.

*Y vivir donde el destino ha sentenciado que usted quede
Jithe kismat lei gayi, othe hi raho*

Aquí encontramos la evocación de la idea cultural según la cual el destino de la mujer está en la casa de su esposo. Esto se reitera para las niñas, cuya socialización hace énfasis en su futuro en casa de su marido. Las ancianas expresan la idea de que una joven entra en la casa de su esposo en el palanquín matrimonial (*doli*), y debe salir sobre los hombros de cuatro hombres como un cadáver.

La exégesis de esta frase aclara cuánto de la voz de Asha fue moldeada por las normas culturales, patriarcales, de la viudez; debemos recordar, sin embargo, que antes de la Partición ella no tenía que considerar estas opciones. No porque las normas antes fuesen diferentes, sino porque la composición de la familia y, en especial, las estrechas relaciones que tenía con la hermana de su esposo, no conferían a estas normas la fuerza que adquirieron más tarde. Aun cuando viuda, Asha se había sentido amada y había recibido el apoyo familiar que le hizo sentir que tenía un lugar adecuado en su familia política.

Con la Partición vino una caída enorme en las fortunas de la familia. Cada unidad de la familia antes unida enfrentaba nuevos problemas, al parecer insuperables. ¿Dónde vivirían? ¿A qué escuela irían sus hijos? Uno de los hijos estaba preparado para ingresar en la Facultad de Medicina. ¿Cómo conseguiría su padre el dinero para su educación? Bajo los nuevos tipos de tensión a los cuales era sometida ahora la familia, Asha encontró un cambio sutil en la forma en que la trataban. Mientras que antes la muerte de su esposo había sido vista como un gran infortunio para ella, ahora se llegó a culparla de su muerte. Poco a poco estaba siendo llevada a la posición del chivo expiatorio. En ocasiones sus parientes políticos, estos es, la esposa de su cuñado y la hermana de su esposo, sugerían, mediante insinuaciones, que ella había sido incapaz de atraer a su esposo del filo de la muerte hacia la vida. Como lo describió Asha:

Comenzaron a insinuar que él se había decepcionado mucho por mi apariencia. Él era un hombre tan apuesto y yo una mujer tan común. Decían que quizás había perdido interés en la vida porque yo no le agradaba realmente. Esto me llenó tanto de culpa y de remordimiento, que a menudo pensaba en quitarme la vida²².

²² Traduzco la palabra punjabí *gila* como una mezcla de culpa y remordimiento cuando se encuentra en una afirmación reflexiva en primera persona (por ejemplo, “*Maimu apne te aina gila hoyā*” [“Experimenté culpa/remordimiento sobre mí”]). Quizá se comprenda mejor como una mezcla de *acusación* y remordimiento cuando se dirige a otra persona, pero esta forma de acusación sólo es apropiada entre personas que están estrechamente relacionadas entre sí.

Durante los cuatro años siguientes, Asha se movió entre su familia natal, la familia de su cuñado y la familia de su cuñada. En el trascurso de varias conversaciones, esto fue lo que me transmitió:

En todas partes trataba de ser útil. Trabajaba desde la mañana hasta la noche. Quería tanto a los niños que estaba dispuesta a soportar cualquier cosa por ellos. Pero pronto las provocaciones se hicieron peores. Y lo que era insoportable era que mi *jija ji* (cuñado, HZH), quien había enviudado, comenzó a hacer insinuaciones sexuales que eran muy difíciles de resistir. Yo estaba destrozada entre la lealtad a mi difunto esposo, a su hermana a quien yo había querido mucho, y el nuevo tipo de necesidades que parecían surgir con la posibilidad de una nueva relación. Comencé a ver que siempre sería la persona disponible para experimentar. Él nunca sugirió casarse, lo cual habría creado un escándalo, puesto que yo había vivido en su casa durante mucho tiempo²³. Por último, le escribí a un querido amigo de mi esposo que vivía en Poona. Él me sugirió que visitara a su familia. Cuando viajé a Poona, me persuadió de que yo tenía una larga vida por delante y que, si no deseaba ser degradada en forma constante, debía casarme de nuevo. Había un hombre rico en Poona. Su esposa lo había abandonado. Era mucho mayor que yo, pero este amigo arregló un matrimonio entre nosotros. Entonces le escribí tanto a mi familia natal (*peke*) como a miembros de mi familia política (*saure*) que me había casado de nuevo. Hubo un completo furor y juraron que nunca más me verían. Dijeron que los había deshonrado con mi comportamiento. Y, en efecto, los había deshonrado. Me habían dado tanto amor hasta cuando sus propias vidas habían sido perturbadas, y yo había respondido manchando sus turbantes blancos (*pagdis*)²⁴. No podrían mostrar sus caras en la comunidad. Pero yo era impotente.

²³ La implicación es que se comentaría que habían tenido una relación sexual durante mucho tiempo y que ahora la formalizaban.

²⁴ El *pagdi* (turbante) es el signo del honor: la blancura se refiere a un honor sin mancha.

Luego siguió una época de gran tensión para Asha. Aun cuando se había casado de nuevo y tuvo dos hijos en los cuatro años siguientes, parecía incapaz de olvidar su conexión con su antigua familia política. Su nuevo esposo también parecía poco inclinado a cortar sus propios vínculos con su primera esposa, quien venía a visitarlos desde su aldea a menudo, para reiterar los derechos de sus hijos a la propiedad y al afecto de su padre. De hecho, uno de sus hijos se fue a vivir con su padre y parecía considerarse como el legítimo heredero de las propiedades de su padre. Mi impresión, después de muchas conversaciones informales con Asha en que surgió este tema, era que ella se consideraba a sí misma más como la concubina de su nuevo esposo que como su esposa. Por ejemplo, cuando le pregunté cómo se sentía, en tanto que mujer joven, cuando la anterior esposa de su padre los visitaba, ella pareció un poco sorprendida y dijo: “Pero ella tenía derecho a visitarlo”.

Esta manera de formar una nueva relación pero sin abandonar del todo los vínculos conyugales anteriores, puede ser una expresión del fuerte compromiso religioso con la relación conyugal que, según Obeyesekere²⁵, constituye el núcleo de los valores brahmánicos. Lo que me sorprendió, sin embargo, fue que el nuevo esposo no parecía preocupar a Asha de la misma manera en que lo hacían su cuñada o el niño que le había sido “entregado”. Hizo todo lo posible por restablecer los vínculos rotos con la familia de su primer esposo, refiriéndose siempre a ella como “esa casa” —*os ghar nal sambandh bana rahe* (“ojalá que continúe la relación con esa casa”)—. Esto era sorprendente si consideramos que estas relaciones habría podido borrarlas fácilmente de su vida, pues eran la fuente de recuerdos penosos y, aun cuando ella nunca habló de ello, me parece que quizá le habría sido difícil explicar su apego continuado a esa familia a la luz de su segundo matrimonio, tan fuertemente desaprobado. Durante los primeros cinco años de su segundo matrimonio, continuó enviando cartas a la hermana de su esposo que había sobrevivido. Esta le respondió que no

²⁵ Gananath Obeyesekere, *The cult of the goddess Pattini* (Chicago: University of Chicago Press, 1984).

había posibilidad de un acercamiento. La hermana mayor de su primer esposo había muerto en circunstancias que nunca se aclararon. El interés sexual hacia Asha mostrado por el esposo de la fallecida hermana, y la lucha de Asha respecto a esta relación, quizás hicieron que él se pusiera a la defensiva. Como resultado de ello, fue virulento en sus ataques contra su moralidad. Pero la cuñada de Asha continuó haciendo intentos de acercamiento y, finalmente, ocho años después de casarse por segunda vez, Asha fue invitada a visitar a la familia.

Yo tenía curiosidad por saber por qué había sido tan importante para ella continuar sus relaciones con su primera familia política. Su respuesta fue que ella sentía un profundo cariño por la hermana menor de su primer esposo, quien le había dado a su hijo. También sentía que, al marcharse, había hecho sentir al niño que él no era importante en su vida, mientras que el hecho era que sentía que le debía su vida misma a aquel niño y a la madre de este.

Luego estaba la profundidad temporal en que ella veía sus relaciones. Decía:

Cuando me casé, la hermana de mi esposo era muy joven y se apegó mucho a mí. Habíamos desarrollado toda clase de juegos como signo de nuestra relación especial; por ejemplo, siempre intercambiábamos nuestros *duppattas* (velos). Cuando nos sentábamos a comer, comíamos del mismo plato. Ella me daba un bocado y yo otro a ella. Todos en la familia solían reír, pero realmente nos divertíamos.

Asha no articuló su relación con su cuñada como una relación *individualada*, sino que tendía a derivarla de la relación con su difunto esposo. Así, podríamos decir que las relaciones entre estas mujeres se realizaban bajo la sombra del patriarcado, pues solo podían reconocer su amor a través de la mediación del hermano-marido muerto.

No lo sé. Pasé tan poco tiempo con mi esposo. Era como si una flor que se dispone a abrirse fuese arrancada de la rama. Pero tuve tantos deseos

que, en otro tiempo, en algún otro lugar, tendrán que dar fruto. Lo único importante es que debo mantener vivas mis conexiones con esa casa²⁶.

Nos vemos obligados a preguntar: ¿Cuál fue el significado de su segundo matrimonio para ella? Aquel matrimonio, después de todo, había dado frutos. Tenía dos hijas adorables a quienes parecía muy apegada. En un raro momento de formulación explícita de sus relaciones, dijo:

He sido muy feliz, muy afortunada de haber encontrado a alguien tan bueno que quisiera desposarme. Realmente ha cuidado de mí. De acuerdo con mi propia conciencia, le he suministrado todas las comodidades. Pero fui llevada a este matrimonio a causa de este desdichado cuerpo –que tiene necesidades, que tiene una existencia sobre la que no tengo ningún control–.

No me refiero solo a mis necesidades. No podía evitar que los hombres me miraran con deseo en sus ojos. No era yo, era este cuerpo el que los atraía. Si *jija ji* no hubiese comenzado a hacerme insinuaciones (*ched chad na karte*), yo habría podido vivir una vida ascética, la que corresponde a una viuda, en la casa de mi esposo. Pero después de lo que había ocurrido entre nosotros, ¿cómo hubiera podido enfrentar a mi cuñada? ¿Cómo habría podido enfrentar a mi esposo en mi próxima vida? Con él tengo una conexión por toda la eternidad. Con mi actual esposo es como dos palos que se reúnen en un mar tormentoso, la unión de un momento y luego el olvido. Yo quiero saldar todas mis cuentas con él en esta vida: todos los *dena* (dar y recibir) deben completarse. Entonces puedo partir sin pena. Después de todo, él tiene otra esposa y, a los ojos de dios, es ella y no yo quien permanecerá con él. Yo soy una pecadora (*papin*).

²⁶ Para una analogía similar del divorcio, que se representa en la cultura bengalí como una relación que no se realizó plenamente, en vez de una relación que ha separado a dos personas, véase Ralph W. Nicholas, “The Effectiveness of the Hindu sacrament (*samskara*). Caste, marriage, and divorce in Bengali culture”, en *From the margins of Hindu marriage. Essays on gender, religion, and culture*, eds. Lindsey Harlan y John Courtright (Londres: Oxford University Press, 1995).

Parece, por el recuento anterior, que Asha había mantenido un apego profundo por su difunto esposo. Sin embargo, cuando conversaba con ella, a menudo me parecía que su esposo era un personaje bastante vago para ella. Una vez observó que cuando veía viejas fotografías de ella y su esposo, sentía que veía a dos extraños. Es sorprendente también que los recuerdos de su cuñada parecieran ser mucho más concretos y vitales en su narrativa, y que fuese su cuñada quien poco a poco superó las objeciones de los hombres para permitir que Asha regresara a sus vidas.

Sugeriría que para muchas mujeres como Asha la violencia de la Partición residió tanto en lo que les ocurrió durante los disturbios y en la brutal violación de sus cuerpos, como también en lo que tuvieron que *presenciar*, esto es, la posibilidad de la traición codificada en sus relaciones cotidianas²⁷. Pensemos, por un momento, acerca de lo que se tomaba como dado en la vida en el relato de Asha y cómo esto involucraba una forma de ocultación de la que solo se hizo consciente con el desarrollo de los acontecimientos. ¿Quién habría podido predecir que un acontecimiento político importante revelaría la posibilidad de la traición en relaciones muy amadas? He descrito otros casos semejantes de traición en trabajos anteriores— el punto es que la horrenda violencia de los disturbios comunales solidifica la membresía de un grupo en cierto plano, tiene también el potencial de romper las relaciones más íntimas en otro plano²⁸. El anverso de lo anterior es que la gente se siente movida a ofrecer su apoyo más allá de toda expectativa normal (por ejemplo, se alberga a vecinos de la otra comunidad arriesgando la propia vida). De allí, la experiencia heterogénea que se tiene de estos acontecimientos, en los cuales encontramos odio y violación, también una experiencia de simpatía que puede exhibir virtudes heroicas, cortando de manera súbita las largas cadenas de exigencias y respuestas de la vida cotidiana. Sin embargo, cómo se llevan estos momentos apasionados a la vida cotidiana posterior requiere que se

²⁷ Véanse Urvashi Butalia (1998); Veena Das (1990); Veena Das (1991); Veena Das (1995b).

²⁸ Veena Das (1990).

cuenta un tipo diferente de historia, y mi incomodidad con muchos de estos relatos de odio apasionado, o un altruismo heroico de igual modo apasionado, consiste en que no vemos cómo se llevan estos momentos luego a la vida cotidiana.

En otro lugar describí el caso de Manjeet²⁹. Algunos de los recuerdos de la Partición para ella fueron los de un hermano que le dejaba un paquete de veneno cuando salía cada día, con la instrucción de que no vacilara en tomarlo si las turbas musulmanas llegaban a la casa. Manjeet, quien entonces tenía apenas trece años, tenía la vaga impresión de que, mientras él se dedicaba a los juegos mortales del asesinato y la violación, esperaba que ella muriera en lugar de arriesgarse a ser deshonrada³⁰. Esta había sido una experiencia tan aterrorizadora como la experiencia de aguardar cada día esperando ser atacada, o la experiencia de ser rescatada por el Ejército. En el caso de Asha, cuando el protector de antes se convirtió en agresor, se vio entonces obligada a reformular su vida. En todo esto la solidaridad forjada entre las mujeres la ayudó a escapar a una situación sofocante y a conectar el presente con el pasado. Sin embargo, fue incapaz de reconocer que fue la comunidad de las mujeres la que la sanó, al enmarcar esta misma relación en las relaciones dominantes hombre-mujer. Quizás esto sugiere que, incluso cuando una mujer ha quebrantado los tabúes más importantes, como lo hizo Asha, es posible que no sienta que haya trasgredido realmente las normas idealizadas. Asha no sintió que se hubiese convertido en otra persona, solo que había entrado en arreglos transitorios mientras que sus verdaderas relaciones permanecían suspendidas por un tiempo.

Propongo que la manera en que Asha relata su historia nos dice también algo importante sobre la relación íntima entre legislación y trasgresión. No se trata de que primero exista una ley y luego una trasgresión —primero

²⁹ Veena Das (1991); Veena Das (1996).

³⁰ Creo que lo que pudo haber sido un vago conocimiento percibido de niña probablemente se convirtió en una certeza cuando reflexionó y trabajó sobre este recuerdo como adulta. He descrito en otro lugar cómo codificó este conocimiento en su relato (Das, 1996).

una persona que ha incorporado por completo las normas y luego una que las ha transgredido—. Más bien, al romper el tabú que prohíbe a una viuda casarse y sobrellevar la censura correspondiente, Asha sintió que había violado las normas; sin embargo, no las había borrado en su vida. Esto resulta evidente en las afirmaciones que la dividen de sí misma:

Soy una pecadora. Pero después de lo que había ocurrido entre nosotros, ¿cómo hubiera podido enfrentar a mi cuñada? ¿Cómo habría podido enfrentar a mi esposo en mi próxima vida? Con él tengo una conexión por toda la eternidad.

En la lectura que hace Lacan³¹ de la pasión de Antígona, ella habló desde la experiencia del límite en el cual podía ver su vida como si ya la hubiese vivido. Al yuxtaponer el modo mucho menos dramático de discurso utilizado por Asha al discurso dramático de Antígona, espero haber mostrado que mujeres como Asha ocuparon una zona diferente al descender hacia lo cotidiano en lugar de ascender hacia un plano superior. En ambos casos, sin embargo, vemos a una mujer como testigo, en el sentido de encontrarse en el marco de los acontecimientos, como por estar ella misma afectada por ellos. La zona de lo cotidiano desde la que habló Asha debía ser recuperada al ocupar de nuevo los signos mismos de la herida que la afectó, para que pudiera moldearse una continuidad en aquel espacio mismo de devastación.

Con los ojos de un niño

Hasta este momento he descrito los acontecimientos de la vida de Asha principalmente en su voz. Quiero ofrecer una estampa de cómo vio su primera visita (después de haberse casado por segunda vez) su “hijo adoptivo” (Suraj), quien entonces tenía cerca de ocho años. Después de haber recibido la noticia de su segundo matrimonio, Suraj, ahora

³¹ Jacques Lacan (1997).

adolescente, dijo que recordaba con cuánta amargura hablaban todos de ella —la narrativa era siempre acerca de cómo la habían colmado de afecto, pero ella los había traicionado—. Por ejemplo, el hermano de su primer esposo decía:

La estrechamos contra nuestro corazón pensando que era el único signo de nuestro hermano muerto, pero ella quería sacar un significado/ propósito diferente.

La frase *matlab kadna*, en punjabí, puede referirse a un uso manipulador de otros para conseguir los propios intereses. Un género común de conversación familiar entre los punjabíes urbanos es dirigirse a una persona ausente como si estuviese presente. En este caso, ella era objeto de burla; por ejemplo: *Vah ni rani-tu badi laj rakhi sadi* (“Gloria a ti, oh reina, realmente preservaste nuestro honor”)³². Su hijo adoptivo dijo que solo su propia madre murmuraba para sí algunas veces en su presencia, “¿Qué es la vida de una mujer?”. Tal discurso, que a nadie se dirige en forma directa, pero que se pronuncia de manera que otros lo escuchen, es un género común de discurso femenino en el Punjab.

Suraj se había sentido muy tenso ante la perspectiva de ver a Asha, su “otra” madre. Las conversaciones familiares habían construido una imagen difusa de ella como la de una mujer desvergonzada, que había traicionado a la familia y, en especial, había traicionado una confianza especial al abandonarlo a él, su hijo “especial”. Cuando llegó lucía bien, evidentemente tenía muchísimos trajes nuevos y algunas joyas. Su cuerpo no era una proclamación de su viudez —él mismo quería evitar mirarla, como si fuese excesivamente deslumbrante—. Pero ella no exhibió su reciente riqueza, se dedicó a ayudar en las labores domésticas como solía hacerlo. Suraj recuerda una ocasión en particular, cuando él se obstinó en que todos

³² La palabra inglesa *taunt* (provocar, burlarse) fue incorporada al punjabí, especialmente como una forma de acción (por ejemplo, *bada taunt karde si*: “hicieron mucha burla”).

salieran a comer helados. Toda la familia se había reunido, y los mayores no se mostraron muy alentadores. Pero dijo que quería que prevaleciera su voluntad –quería tener un derecho especial sobre ella sobre todos los demás–. Tras ceder a su exigencia, ella se cambió de ropa y salió llevando un sari de colores. Se llamó una tonga para que los llevara al mercado, y cuando ellos –Asha, Suraj y un primo– se disponían a tomarla, su tío (el mismo hombre que la había sometido a sus insinuaciones sexuales), dijo: “No hay necesidad de mostrar los encantos (*nakhre*) estilizados de una *sethani*”. El término significa literalmente la esposa de un *seth* o rico comerciante, pero se utiliza entre los punjabíes para referirse a una mujer que es perezosa, que descuida los trabajos domésticos y solo le interesa vestirse con elegancia y exhibir su riqueza. Los ojos de Asha se llenaron de lágrimas y, cuando se sentaron en la tonga, abrazó a Suraj y dijo: “Ves, por ti tengo que escuchar estos escarnios” (*Boliyan sun-ni paindiyan hain*).

Reflexiones

Los escritos de historia y antropología han sido fuertemente influenciados en años recientes por los análisis literarios de las narrativas. Sin embargo, como lo ha señalado Good³³ en el caso de las narrativas sobre enfermedades, el narrador de la historia está relatando una historia que aún no ha terminado. En el contexto de la Partición los historiadores han recolectado a menudo narrativas orales formuladas para responder a la pregunta “¿Qué ocurrió?”. En este artículo he optado por no enmarcar la pregunta en estos términos. En este sentido, mi trabajo ha estado animado por el deseo de ver cómo la violencia de la Partición se integra a las relaciones cotidianas. Otra manera de expresarlo es decir que no pregunto cómo estuvieron *presentes* ante la conciencia los acontecimientos de la Partición como acontecimientos *pasados*, sino cómo llegaron a incorporarse

³³ Byron Good, *Medicine, rationality, and experience. An anthropological perspective* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994).

a la estructura temporal de las relaciones. Así, espero seguir prestando atención especial al carácter proyectivo de la existencia humana.

En el caso de Asha vemos que define las relaciones de parentesco mucho más a través de las ideas de cuidado y que, en su relato, la brutalidad de la Partición reside en lo que pudo hacer la violencia para alterar las maneras en que los parientes se reconocen unos a otros o se abstienen de hacerlo. Por esta razón, el recuerdo traumático de la Partición no puede comprenderse en la vida de Asha como una posesión directa del pasado. Incluso, aunque parezca que algunas mujeres fueron relativamente afortunadas porque escaparon a un daño corporal directo, el recuerdo corporal de ser con otros hace que el pasado rodee el presente como su atmósfera. A eso me refiero cuando hablo de la importancia de encontrar maneras de hablar acerca de la experiencia de testificar: que si la manera de estar con otros fue herida en forma brutal, entonces el pasado entra en el presente, no necesariamente como un recuerdo traumático, sino como conocimiento envenenado. A este conocimiento sólo se accede a través de un “conocer mediante el sufrimiento” (*knowing by suffering*), como lo dice Martha Nussbaum³⁴.

Hay un tipo de conocimiento que opera a través del sufrimiento porque, en estos casos, el sufrimiento es el reconocimiento apropiado de la manera en que es la vida humana. Y, en general: conocer un amor o una tragedia mediante el intelecto no basta para tener un verdadero conocimiento humano de ellos. Agamenón *sabe* que Ifigenia es su hija, si con esto queremos decir que tiene creencias verdaderas, puede responder muchas preguntas sobre ella en forma veraz, y así sucesivamente. Pero debido a que en sus emociones, su imaginación y su conducta, no reconoce este vínculo, quisiéramos unirnos al Coro cuando afirma que su estado es menos de conocimiento que de *engaño*. No *sabe verdaderamente* que ella es su hija. Falta un elemento de verdadera comprensión.

³⁴ Martha C. Nussbaum, *The fragility of goodness. Luck and ethics in Greek tragedy and philosophy* (London: Cambridge University Press, 1986). Versión en castellano *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griegas* (Madrid: Visor, 1995)

En el caso de Asha, ella también era *conocida* en su papel como la viuda de un hermano muy amado –su cuerpo había sido incorporado, tanto de modo ritual, como en las interacciones cotidianas con la familia, al cuerpo de su difunto esposo–. Este era el único aspecto *reconocido* de su ser. Sin embargo, es posible que operaran otros subtextos –el amor entre ella y la hermana menor de su marido, el reconocimiento de que ella era un ser sexual cuya sexualidad había sido borrada a la fuerza por la muerte de su esposo, y las exigencias de honor familiar–. Creo que estos eran los subtextos que llegaron a articularse como resultado de la turbulencia de la novedad que surgió durante la Partición. Una vez que se reconoció su ser sexual en el nuevo tipo de mirada –alguien en la posición de hermano sustituto se reveló como un amante–, fue impulsada a hacer una elección³⁵. ¿Desearía ella prolongar la relación clandestina y participar en la “mala fe” sobre la que reconoce Bourdieu³⁶ que se basa la política del parentesco? O bien, ¿aceptaría el oprobio público al que sometió el honor de la familia para obtener una nueva definición de sí misma que prometía cierta integridad, aun cuando fuera como exiliada de los proyectos de vida que había formulado para sí antes?

En el proceso de adoptar esta decisión es posible que el sujeto se haya fragmentado en forma radical, y que su ser se haya convertido en un

³⁵ Debo hacer énfasis en que lo que estaba en juego para Asha, desde el punto de vista moral, solo puede comprenderse si ingresamos en un mundo de la vida donde ella sentía que su eternidad estaba en peligro. Un comentario incidental por parte de un lector que se sentía desconcertado acerca de cómo la presencia de un cuñado atraído sexualmente hacia ella podía ocasionar un dilema tan grave para Asha, me lleva a insistir en el punto acerca de la profundidad temporal en la cual Asha consideraba sus relaciones. De importancia especial es su convicción de que su relación con su segundo esposo era una momentánea alianza de intereses, pero que, en una vida futura, su relación con su primer esposo, a quien había desposado ante el sagrado sacerdote como testigo, se reanudaría. Muestra que los dilemas morales del mundo de la vida, en su caso, no pueden comprenderse por fuera de este marco. Este relato se refiere también a la manera en que el patriarcado estructura lo “interno” en la sociedad hindú.

³⁶ Pierre Bourdieu, *The Logic of Practice* (Stanford: Stanford University Press, 1990).

fugitivo, pero creo que lo que he descrito es la formación del sujeto, una agencia compleja, compuesta por posiciones de sujeto divididas y fracturadas. Esto resulta evidente, no necesariamente en el momento de la violencia, sino en los años de trabajo paciente en los cuales Asha y la hermana de su primer esposo repararon los jirones destrozados de las relaciones. Existía el conocimiento envenenado de que había sido traicionada por el mayor de sus parientes políticos y por su hermano, quien no quiso mantener un compromiso a largo plazo con una hermana indigente. De igual modo importante para ella fue el conocimiento de que quizás había traicionado también a su difunto esposo y a su hermana muerta al imaginar la infidelidad, y había hecho que un niño, su hijo “adoptivo” especial, se sintiera abandonado. No fue un gesto heroico momentáneo, sino el trabajo paciente de vivir con este nuevo conocimiento, realmente *conociendo*, tanto por el intelecto como por las pasiones, lo que hizo del trabajo de estas dos mujeres, descrito sencillamente como *ais ghar nal sambandh bana rabe* (“dejar que continúe la relación entre estas dos casas”), un caso ejemplar de agencia vista como un producto de diferentes posiciones del sujeto –trasgresor, víctima y testigo–.

La relación entre la formación del sujeto y la experiencia de la subyugación fue comprendida por Foucault en su análisis de la disciplina del cuerpo mediante la metáfora de la prisión, “El alma es la prisión del cuerpo”³⁷. En el contexto de la prisión, argumentó que la disciplina de la prisión regula el comportamiento del prisionero, e invade su interior y, de hecho, lo produce. Aun cuando la inversión de la relación de interioridad y exterioridad, de cuerpo y alma, consigue sorprender, me parece que aún se ubica en nuestros lenguajes establecidos sobre lo interno y lo externo. En su importante estudio sobre la vida psíquica del poder, Butler³⁸ sugiere que “mientras que Lacan restringe la idea del

³⁷ Michel Foucault, *Vigilar y castigar. El nacimiento de la prisión* (Ciudad de México: Siglo XXI, 1998), p. 30

³⁸ Judith Butler, *The psychic life of power. Theories in subjection* (Stanford: Stanford University Press, 1997).

poder social al ámbito simbólico y delega la resistencia a lo imaginario, Foucault reformula lo simbólico como relaciones de poder y comprende la resistencia como un efecto del poder”³⁹.

Al intentar comprender las complejas relaciones que existen entre una violencia política originaria que se despliega sobre las relaciones continuadas de parentesco a través de la vida de Asha, he encontrado que los modelos de poder-resistencia o la metáfora de la prisión son excesivamente toscos como herramientas para entender el delicado trabajo de la creación de sujeto. Por el contrario, he encontrado que al explorar la profundidad temporal en que se viven estos momentos originarios de violencia, la vida cotidiana se revela a la vez como una búsqueda y una pesquisa⁴⁰, como lo dijo alguna vez Stanley Cavell⁴¹. Así, en lugar de utilizar las metáforas de la prisión para significar las relaciones entre criterios externos y estados internos, cuerpo y alma, podemos pensar que estos se recubren el uno al otro, que tienen una relación en la cual están el uno al lado del otro, pero unidos como se unen legislación y trasgresión.

Esta relación de “proximidad” entre la legislación que establece las normas y la trasgresión es lo que, al parecer, permitió a Asha experimentarse a sí misma como alguien que reclama para sí la cultura misma y las relaciones que la habían subyugado. Evidentemente, la terrible violencia de la Partición decidió la muerte de su mundo como lo conocía. Pero le ofreció una nueva manera de habitar otra vez en el mundo. Desde algunas perspectivas, su apego al pasado puede leerse a través de la metáfora de la prisión —algo de lo que es incapaz de liberarse—. Desde otra perspectiva, sin embargo, la profundidad temporal en que construye su subjetividad

³⁹ Michel Foucault, *Vigilar y castigar. El nacimiento de la prisión* (Ciudad de México: Siglo XXI, 1998), p. 98.

⁴⁰ N. del T. Es imposible traducir el juego de palabras que se forma en inglés al contrastar *quest* e *inquest*. La frase original es “*Instead I have found that in exploring the temporal depth in which such original moments of violence are lived through, everyday life reveals itself to be both a quest and an inquest, as Stanley Cavell (1998) once put it*”.

⁴¹ Stanley Cavell, *In quest of the ordinary. Lines on skepticism and romanticism* (Chicago: University of Chicago Press, 1988).

muestra cómo podemos ocupar los signos mismos de la herida y conferirles un significado, tanto a través de actos narrativos como del trabajo de reparar relaciones y de dar reconocimiento a quienes las normas oficiales habían condenado. Veo lo anterior como una metáfora apropiada del acto de testificar, que es a su vez una de las maneras de comprender la relación entre violencia y subjetividad.

Bibliografía

- Bennett, Lyn. *Dangerous wives and sacred sister. Social and symbolic ranks of high caste women in Nepal* (Londres: Oxford University Press, 1983).
- Bourdieu, Pierre. *The Logic of Practice*. Stanford (Stanford University Press, 1990).
- Briggs, Charles S “Personal sentiments and polyphonic voices in Warao women’s ritual wailing. Music and poetics in a collective discourse”. En *American Anthropologist*, 95 (4), 1994.
- Butalia, Urvashi. *The other side of silence* (Londres: Routledge, 1998).
- Butler, Judith. *The psychic life of power. Theories in subjection* (Stanford: Stanford University Press, 1997).
- Cavell, Stanley. *In quest of the ordinary. Lines on skepticism and romanticism* (Chicago: University of Chicago Press, 1988).
- Das, Veena. “Language and body. Transactions in the construction of pain”. En Kleinman, Arthur, Das, Veena y Lock, Margaret (Eds.), *Social Suffering* (Berkeley: University of California Press, 1997).
- _____. “Violence and the work of time”. Ponencia presentada en la Universidad de Edimburgo en la Conferencia sobre Fronteras, octubre 5-7, 1996.
- _____. *Critical events: An anthropological perspective on contemporary India* (Delhi: Oxford University Press, 1995a).
- _____. “Voice as birth of culture”. En *Ethnos*, 3-4, 1995b.

- _____. "Composition of the personal voice. Violence and migration". En *Studies in History*, 7, (1), 1991.
- _____. "Our work to cry. Your work to listen". En Das, Veena (Ed.) *Mirrors of violence. Communities, riots, and survivors in South Asia* (Delhi: Oxford University Press, 1990).
- _____. "The work of mourning. Death in a Punjabi family". En White, Merry I. y Pollock, Susan (Eds.), *The cultural transition: Human experience and social transformation in the Third World* (Londres: Routledge, 1986).
- _____. "Masks and faces. An essay on Punjabi kinship". En *Contributions to Indian Sociology*, 1, 1976.
- Foucault, Michel. *Vigilar y castigar. El nacimiento de la prisión* (Ciudad de México: Siglo XXI, 1998).
- _____. *Discipline and punish. The birth of the prison* (Nueva York: Pantheon, 1977).
- Gadamer, Hans-Georg. "The hermeneutics of suspicion". En *Phenomenology and the human sciences* Mohanty, N. (Ed.), (Boston: Martinus Nijhoff, 1985).
- Gold, Ann Grodzin y Raheja, Gloria Goodwin. *Listen to the heron's words. Reimagining gender and kinship in north India* (Princeton: Princeton University Press, 1994).
- Good, Byron. *Medicine, rationality, and experience. An anthropological perspective* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994).
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Filosofía del arte o estética*. (Madrid: Abada Editores, S. L., 2006).
- _____. *The philosophy of fine arts*. Vol. 2. (Londres: Bell & Sons, 1920).
- Jay, Martin. *Downcast eyes. The denigration of vision in Nineteenth-Century French thought*. (Berkeley: University of California Press, 1993).
- Lacan, Jacques. "The splendor of Antigone". En Miller, Jacques-Allain (Ed.) *The ethics of psychoanalysis. The Seminars of Jacques Lacan*, 7 (Londres: N. W. Norton, 1997).

- _____. “La ética del psicoanálisis”, *El seminario*. Libro 7: (Buenos Aires: Paidós, 1992).
- McCannel, N. F. *Criticism and cultural unconscious*. (London: Nebre, 1986).
- Menon, Ritu y Bhasin, Kamla. *Borders and boundaries. Women in India's Partition* (New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 1998).
- Mohanty, N. “The status of the subject in Foucault”. En Caputo, John y Young, Mark (Eds.), *Foucault and the critique of institutions* (Pennsylvania: State University Press, 1993).
- Nicholas, Ralph W. “The Effectiveness of the Hindu sacrament (*samskara*). Caste, marriage, and divorce in Bengali culture” En Harlan, Lindsey y Courtright, John (Eds.), *From the margins of Hindu marriage. Essays on gender, religion, and culture* (Londres: Oxford University Press, 1995).
- Nussbaum, Martha C. *The fragility of goodness. Luck and ethics in Greek tragedy and philosophy* (London: Cambridge University Press, 1986).
- _____. *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griegas* (Cambridge: Cambridge University Press, 1986).
- Obeyesekere, Gananath. *The cult of the goddess Pattini* (Chicago: University of Chicago Press, 1984).
- Seremataki, Nadia C. *The last word. Women, death, and divination in inner Mani* (Chicago: University of Chicago Press, 1991).
- Trawick, Margaret. *Notes on love in a Tamil family* (Berkeley: University of California Press, 1990).
- _____. “Internal iconicity in Paraiyar ‘Crying Songs’”. En Blackburn, Stuart y Ramanujan, A. K. (Eds.), *Another harmony. New essays on the folklore of India* (Berkeley: University of California Press, 1986).
- Wittgenstein, Ludwig. *Investigaciones filosóficas* (Ciudad de México: UNAM, 1988).
- _____. *Last writings on the philosophy of Psychology*. Vol. 1. (Londres: Basil Blackwell, 1982).
- _____. *Philosophical investigations*. G. E. M. Anscombe y R. Rhees, Stuart Blackburn y A. K. Ramanujan, (Eds.), (Londres: Macmillan, 1953).

Violencia y traducción¹

VEENA DAS

Mis escritos sobre los acontecimientos del 11 de septiembre tienen dos registros –el acontecimiento público de la espectacular destrucción en Nueva York, y los acontecimientos privados compuestos por un sinnúmero de historias de dolor, temor y anticipación–². Espero poder hablar de manera responsable acerca de los dos, sin trivializar el sufrimiento de las víctimas del ataque del 11 de septiembre y de quienes están en duelo por ellas, como sucede en la retórica del “*sufrimiento merecido*” (como si naciones y personas fuesen sustituibles sin dolor), y sin oscurecer el sufrimiento indecible causado por guerras y genocidios en otras partes del mundo que enmarcó estos acontecimientos.

La forma en que la política de duelo en el ámbito público ha reformulado estos eventos en términos de genealogías en conflicto, suscita el problema de traducción entre las diferentes formulaciones a través de las cuales se interpretaron estos acontecimientos y, de hecho, se experimentaron.

Hoy día, podemos discernir dos perspectivas opuestas sobre la diferencia cultural una que hace énfasis en el antagonismo entre las culturas humanas, como ocurre en una versión de la tesis sobre “el enfrentamiento entre civilizaciones”, y otra que resalta la producción de identidades a través de

¹ “Violence and translation”, publicado en la sección especial sobre Guerra y terror en *Anthropological Quarterly*, Vol. 75, No. 1, 2002. p. 105-112. La traducción al castellano incluida en este volumen fue realizada por Magdalena Holguín.

² N. del A. Agradezco a Talal Asad y a Gautam Ghosh su lectura crítica de las primeras versiones de este ensayo.

la circulación y, por ende, el carácter borroso de las fronteras. Ambas, sin embargo, se basan en la presuposición de que las culturas humanas *son* traducibles. En efecto, sin algún poder de traducibilidad de sí que hace posible que nos imaginemos usando las categorías del otro, las culturas humanas no podrían vivir en ningún registro de lo imaginario. La negación radical de esta traducibilidad por ambos lados del presente conflicto es lo que más me inquieta, aun cuando debo señalar que esto no equivale a suscribir una visión de la justicia según la cual esta distribuye las culpas por igual. Mi inquietud es de otra índole –temo que los conceptos clásicos de las teorías antropológicas y sociológicas sustentan esta imagen de intraducibilidad, a pesar de nuestro compromiso con la comprensión de la diversidad–. Desde luego, existen problemas específicos en juego en este acontecimiento particular de destrucción, su tiempo y espacio, y la respuesta que lo formula como un asunto de guerra en lugar de, por ejemplo, un asunto relativo al crimen. Sin embargo, aquí opera una gramática más profunda que nos invita a investigar las condiciones de posibilidad para que se formule una declaración de guerra –como género de discurso– de esta clase.

Una de las tesis de la teoría posmoderna es que las expresiones concretas y finitas de multiplicidad no pueden ser remitidas a un centro trascendental –los fundamentos del juicio no pueden estar ubicados en la facultad de la razón ni en la experiencia común de la corporeidad–. Aun cuando la teoría posmoderna no sugiere que la diversidad deba ser valorada *por sí misma* –de hecho, es parte de su lucha el ofrecer conversación y reconocimiento de la alteridad sin criterios predeterminados para la evaluación de pretensiones divergentes– sí suscita importantes preguntas sobre la negación de reconocimiento al otro. He sugerido en otros escritos que la diferencia, cuando se formula como algo carente de criterios, se convierte en algo intraducible, precisamente porque ya no permite un futuro conjunto en el lenguaje³. El desvanecimiento de lo anterior en

³ Véase especialmente, Veena Das, “Wittgenstein y la antropología”, publicado en este mismo volumen, Parte III. La versión original en inglés aparece en *Annual Review of Anthropology*, Vol. 27 (1998).

el escepticismo, en el cual la confianza en las categorías se destruye por completo y nuestro acceso al contexto se elimina, transforma las formas de vida en formas de muerte. Algunos de estos problemas están en juego aquí, en la brutalidad de los talibanes contra las mujeres a nombre de un Islam puro, por una parte, y en una guerra luchada en nombre de la “civilización occidental”, por la otra. Después de todo, fue Estados Unidos quien generó las mismas fuerzas contra las que lucha ahora como defensa contra el comunismo —el entonces enemigo de la libertad y de los valores de la democracia occidental—. No hay inocentes en la actual guerra al nivel de las colectividades, a pesar del poderoso despliegue de la figura de los “inocentes” asesinados a ambos lados de la división.

En otro lugar he puesto en duda la pureza de los conceptos que se ponen en juego cuando se hacen pretensiones en nombre de la tradición, la autonomía religiosa, la modernidad o los Derechos Humanos. La traducción de estos conceptos no se refiere a algo externo a la cultura, sino algo interno a ella⁴. Es cuando una visión particular rechaza el pluralismo como algo interno a su cultura y reclama para sí un carácter definitivo en algún *avatar* del fin de la historia, que la lucha por los derechos culturales y la necesidad de proteger “nuestra forma de vida” se convierte en violencia y opresión.

Permítanme tomar los pronunciamientos sobre los acontecimientos del 11 de septiembre según los cuales el ataque al World Trade Center de Nueva York fue un ataque contra la civilización o contra los valores de la libertad. Entiendo que estas afirmaciones en el lenguaje ordinario se propagaron hacia un ámbito global público del que no hay escape —pues funcionan, en mi opinión, como un lenguaje antropológico—. Lo que conjuran estas aserciones es la idea de Estados Unidos como un país que encarna estos valores —no de manera contingente, no como un horizonte

⁴ La distinción entre lo “interno” donde se propagan los valores de la democracia y la libertad, y algo “externo”, que no estaba preparado para estos valores y, por tanto, tenía que ser subyugado por la violencia para reformarlo, ha marcado la retórica y la práctica del colonialismo y sus profundas conexiones con las democracias occidentales.

en relación con luchas dentro de sus fronteras en contra, por ejemplo, de la esclavitud, el racismo o la destrucción de las poblaciones nativas norteamericanas, más como si una teleología lo hubiera privilegiado en particular para que encarnara tales valores—. Por ello los problemas no pueden ser enmarcados por quienes pronuncian estas expresiones en términos de *intereses* norteamericanos, sino de los *valores* que encarna (no solo expresa) Estados Unidos en su Estado nación. Así, existe en estos pronunciamientos el punto de vista de la totalidad, no en la divinidad cuya razón no es accesible a nosotros, sino en el cuerpo de la nación norteamericana, en el que ciertamente se busca suprimir la brecha entre lo particular y lo universal, lo contingente y lo necesario⁵. Ahora bien, esto puede sorprendernos en el país que ha dado tanto espacio político y público al multiculturalismo, y cuando se ha invertido tanto esfuerzo en advertir que este conflicto no es una repetición moderna de las Cruzadas (a pesar de los lapsus) —el lenguaje político se desliza hacia la idea de Estados Unidos como el lugar privilegiado de los valores universales—. Es desde esta perspectiva que podemos especular por qué el discurso no se refiere a los muchos terrorismos con los que varios países han vivido durante más de treinta años, sino a un gran terrorismo —el terrorismo islámico—. En esta misma vena, se dice que el mundo cambió después del 11 de septiembre. ¿Qué podría significar esto, excepto que, aun cuando las formas terroristas de guerra en otros espacios en África, Asia, América o el Medio Oriente se dirigían contra formas del particularismo, el ataque a Norteamérica es visto como un ataque contra la humanidad misma?

El punto acerca de los muchos terrorismos *versus* un único gran terrorismo que amenaza los valores norteamericanos, considerados como la encarnación de la fuerza de la historia —teleología y escatología— es

⁵ Hay una tensión importante en los pronunciamientos que presupone que la teleología ha sido completada en el cuerpo de la nación estadounidense y la idea de la “promesa” de Estados Unidos. No tengo espacio suficiente para desarrollar este argumento aquí, pero creo que esta tensión se desliza hacia la idea de las notas promisorias de Estados Unidos para sus nuevos inmigrantes, y la teleología completada para los asimilados.

ciertamente significativo. Como es bien sabido, las últimas tres décadas han presenciado una transformación de la idea de guerra. Aun cuando hay un monopolio de la alta tecnología de la destrucción, las tecnologías inferiores han proliferado libremente, alentadas e instigadas por intereses geopolíticos. Los actores sociales comprometidos en esta guerra en África, en partes del Medio Oriente, o en Asia, no son Estados modernos ni sistemas de gobierno tradicionales, sino un nuevo tipo de actores (en ocasiones denominados caudillos) creados por la configuración de fuerzas globales y locales⁶. Más aún, es la prolongación misma de estas guerras, algunas de las cuales han durado más de treinta años, lo que permite las formaciones constantemente cambiantes —el deslizamiento entre las categorías de caudillos, terroristas, insurgentes y luchadores por la libertad refleja la incertidumbre que rodea a estos actores sociales—. Es entonces la reconfiguración del terrorismo como una única gran fuerza global —el terrorismo islámico— lo que cancela otras formas de terrorismo y, simultáneamente, crea al enemigo como una totalidad que debe ser vencida en aras del universalismo encarnado en la nación norteamericana. Hay un reflejo de este discurso en los talibanes, quienes se reconfiguran también a sí mismos como si estuviesen históricamente destinados a encarnar (no solo a representar) el destino del Islam. Irónicamente, la tesis del enfrentamiento entre civilizaciones se repite en los pronunciamientos de los líderes talibanes.

La tremenda pérdida de vidas y el estilo de matar en las actuales guerras, bien sea que se llame terrorismo (entre ellos el terrorismo de Estado), insurgencia o guerras de liberación, suscitan el problema de la teodicea. Sin embargo, mientras que en muchos otros países las heridas infligidas a través de tal violencia se reconocen como algo que atestigua la vulnerabilidad de la vida humana —en el caso de la sociedad estadounidense

⁶ Como un aparte, señalo que estas maneras de conducir la guerra no solo fueron toleradas, sino incluso admiradas como técnicas que habrían de usarse en las nuevas economías globales, en las que el entrenamiento no era un entrenamiento para acatar reglas, sino para llevar el cuerpo a sus límites y aprender a desplegar técnicas guerrilleras en los negocios.

hay una incapacidad de reconocer esta vulnerabilidad—. O más bien, la vulnerabilidad a la que nosotros estamos sujetos como seres encarnados, la impotencia, es reformulada en términos de fuerza. Y de esta manera, las representaciones de la nación estadounidense consiguen ignorar las experiencias de aquellas personas dentro de su cuerpo político que nunca estuvieron a salvo incluso antes del 11 de septiembre. Aun cuando muchos han escuchado la arrogancia en estos pronunciamientos —a mis oídos son signos de la incapacidad de manejar el dolor—. Consideren el siguiente pasaje de Nietzsche sobre el momento de producción del *resentimiento*.

...atenuar, mediante una emoción más violenta de cualquier tipo, un dolor secreto indecible, que se convierte en algo insoportable, y sacarlo de la conciencia al menos por el momento: para eso se requiere un afecto, un afecto tan salvaje como sea posible y, para excitarlo, cualquier pretexto vale⁷.

Obviamente, no estoy sugiriendo ninguna teoría de la conspiración, ni que se necesite un pretexto para bombardear después a Afganistán, sino señalando la profunda necesidad que existe de mostrar el cuerpo destrozado del “enemigo” como una respuesta *racional* a los ataques del 11 de septiembre. En el primer caso, este era el lugar del castigo como espectáculo. Michel Foucault sostuvo que “... la justicia ya no asume una responsabilidad pública por aquella violencia que se encuentra ligada a su práctica”⁸, pero en este caso encontramos un énfasis sobre la intensidad visible mediante la cual se ha de desplegar teatralmente la justicia, que señala las maneras en que Foucault quizás exageró la idea de un poder disciplinario como el modo de producción de la normalidad bajo el régimen de la modernidad. Al reflexionar sobre ello, sin embargo, me parece

⁷ Friedrich Nietzsche, *On the Genealogy of Morals* (Nueva York: Vintage Books, 1969), pp. 127. Traducción al castellano: *La genealogía de la moral*, trad. Andrés Sánchez Pascual (Madrid: Alianza Editorial, 1996).

⁸ Michel Foucault, *Discipline and Punish. The Birth of the Prison* (Nueva York: Vintage Books, 1979), p. 9. Traducción al castellano: *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión* (Buenos Aires, Argentina: Editorial Siglo Veintiuno Editores, 1976).

que el despliegue teatral del poder soberano es solo parte de la historia. Es la necesidad ulterior de sustituir el dolor de la acuciante pregunta que se formula a los ciudadanos estadounidenses acerca de qué relación tiene su dolor con el dolor de otros, – ¿qué tipo de responsabilidad les incumbe cuando sucesivos gobiernos elegidos por ellos han apoyado regímenes militares, brutales dictaduras y caudillos sumidos en la corrupción sin espacio para el ejercicio de una supervisión crítica de las políticas en el Medio Oriente?–. Si la violencia ha sustituido a la política en los actuales espacios globalizados en estas regiones, entonces ciertamente es solo en el reconocimiento de ese dolor como “nuestro” que una sociedad civil global puede responder: en lugar de remplazar el dolor por otro afecto más violento y salvaje, tendría que enfrentar de otra manera el dolor que se le ha infligido.

¿Cuáles son los obstáculos para reconocer este dolor? Las identidades colectivas no son únicamente el producto de deseos de reconocimiento –también están forjadas por nuestra relación con la muerte–. No obstante, es en las teorías clásicas de la sociedad donde aprendemos que el “otro” no hace parte de la sociedad humana porque tiene una relación por completo diferente con la muerte. Consideremos la diferencia entre el suicidio altruista y el suicidio egoísta dentro del análisis clásico de Emile Durkheim –sugiero que es este el lugar donde se filtra una radical intraducibilidad de otras culturas en el análisis sociológico–. No es accidental que sea al definir la relación del sujeto con la muerte el mismo momento en que Durkheim postula el tipo de subjetividad hacia el otro que domestica la amenaza de sus formas de morir para la autocomprensión del sujeto moderno. Veamos el siguiente pasaje donde explicita la distinción entre el suicidio altruista y el suicidio egoísta:

El peso de la sociedad incide sobre él y lo lleva a destruirse. Ciertamente, la sociedad interviene también en el suicidio egoísta, pero su intervención difiere en ambos casos. En el primero, pronuncia la sentencia de muerte; en el otro, prohíbe elegir la muerte. *En el caso del suicidio egoísta, sugiere o aconseja en el mejor de los casos; en el segundo, obliga y es la autora de*

*las condiciones y circunstancias que hacen coercitiva tal obligación (énfasis agregado)*⁹.

De acuerdo con Durkheim, la India fue el terreno clásico para este tipo de suicidio. No obstante, establece un contraste más amplio entre la “cruda moralidad” y la “refinada ética” de sociedades con suicidios altruistas y egoístas –las primeras no valoran la vida humana, mientras que las segundas ponen a la personalidad humana en un pedestal tan alto que no puede subordinarse a nada–. Como lo dice, “Allí donde prevalece el suicidio altruista, el hombre siempre está dispuesto a entregar su vida; sin embargo, al mismo tiempo, tampoco atribuye ningún valor a la de otro”. A diferencia de lo anterior, “Una más amplia simpatía por el sufrimiento humano sucede a las devociones fanáticas de los tiempos primitivos”¹⁰.

No me dispongo a argumentar que la construcción del sujeto cuyo modo de morir sea quitarse la vida en el servicio de matar a otros por una causa más grande sea algo transparente. Sugeriré, sin embargo, que la manera en que se despliega el lenguaje para hacer que algunas formas de morir se califiquen de fanáticas (*v. g.* las de los terroristas) y otras como si representaran el valor supremo del sacrificio de sí mismo (*v. g.* como en los valores del patriotismo), obstaculiza toda comprensión de cuándo y en qué circunstancias la vida individual deja de tener valor. No sucede que en un caso la sociedad obligue mientras que en el otro aconseje, sino que al reformular actos desesperados como aquellos que cierran toda conversación, hay una invitación a la violencia que –no deja otra manera de dar reconocimiento más que por medio de las negatividades a través de las cuales se genera más violencia–. No es accidental que incluso un lenguaje de guerra no se sustente en los pronunciamientos políticos de los líderes estadounidenses, pues la guerra se ha transformado en una cacería y, por tanto, se utiliza la estrategia retórica de animalizar al otro. De allí

⁹ Emile Durkheim, *Suicide. A Study in Sociology* (Nueva York: The Free Press, 1951), pp. 219-220.

¹⁰ *Ibid.*, p. 240.

la preponderancia de expresiones como “ahumarlos para que salgan” o “hacerlos salir de sus guaridas”.

En lugar de las batallas maniqueas entre el bien y el mal, habría más espacio para una paz tolerable si fuese posible atender a las violencias de la vida cotidiana, reconocer la falibilidad y la vulnerabilidad a la que todos estamos sujetos, y reconocer que el conflicto es un conflicto de intereses y que estos deben ser renegociados. No es un conflicto sobre valores intransigentes. La mayor parte de la gente en el mundo aprende a vivir como seres vulnerables a los peligros que las culturas humanas representan para las otras. Entre esa vulnerabilidad¹¹ y la desesperación que busca aniquilar al otro, hay una terrible brecha. En otras palabras, es a la imagen de la transfiguración de la violencia y no a su eliminación o erradicación en la modalidad de guerra, a la que llamo la atención. Maneras diferentes, incluso novedosas, de ser musulmán, están vinculadas con la creación de espacios democráticos, así como las modernas democracias se profundizarían con la plena participación de aquellos que han sido excluidos de los ámbitos públicos en Occidente. ¿Podríamos ser capaces de condolernos con los sobrevivientes del 11 de septiembre sin necesidad de apropiarse su dolor para otros proyectos más grandiosos? Aunque soy pesimista de que existan las condiciones para esta posibilidad cuando los lenguajes de la división son tan virulentos en el ámbito público, —rezo para estar equivocada.

Bibliografía

Durkheim, Emile. *El suicidio*. Madrid: Akal Editor, 1976).

_____. *El suicidio*. (Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1974).

¹¹ Sencillamente señalo que ser vulnerable no es ser una víctima, de allí que mi llamado no apunte a una sumisión fatalista frente a la violencia y la muerte, sino hacia el control de una razón que se ha tornado demoníaca.

Foucault, Michel. *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión* (Ciudad de México: Siglo XXI, 1976).

Nietzsche, Friedrich *La genealogía de la moral. Un escrito polémico* (Madrid: Editorial Alianza, 1972).

Lenguaje, subjetividad y experiencias de violencia¹

MYRIAM JIMENO²

Estoy en paz conmigo mismo porque he testimoniado.

Primo Levi, *Los hundidos y los salvados*.

Introducción

¿Cómo puede uno habitar un mundo que se ha vuelto extraño a través de la experiencia desoladora de la violencia y la pérdida? ¿Qué hacen las experiencias de violencia al cuerpo de la persona, a la comunidad y a la nación? Veena Das, en “Language and body. Transactions in the construction of pain”³, formula estos interrogantes que bien pueden ampliarse hacia cómo afecta la experiencia de violencia la participación ciudadana y cómo puede esta reconfigurarse. Si la ciudadanía se sostiene sobre el concepto de membresía plena a una comunidad, y en tiempos modernos esto ha significado la afirmación progresiva de un conjunto amplio de

¹ Artículo publicado en “Otras versiones sobre la violencia: perspectivas antropológicas desde África y América Latina”, en *Antípoda, Revista de Antropología y Arqueología*, Universidad de los Andes, No 5, 2008. Versiones preliminares de este artículo se presentaron como ponencia en los simposios “Subjetividades contemporáneas”, X Congreso Nacional de Sociología, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, dic. 6-10, 2006, y “Violence, memory and resistance”, LASA Congress, Montreal, september, 2007.

² Profesora titular, Departamento de Antropología, investigadora Centro de Estudios Sociales, Universidad Nacional de Colombia.

³ Veena Das, “Introduction” and “The act of witnessing. Violence, poisonous knowledge and subjectivity”, en *Violence and subjectivity*, eds. Veena Das, Arthur Kleinman et al. (Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1997), pp. 1-18 y 205-225. Publicado en este volumen, Parte II con el título de “Acto de presenciar. Violencia, conocimiento envenenado y subjetividad”.

derechos convertidos en acción social, ¿qué ocurre después de la acción violenta? ¿Podemos los científicos sociales comunicar tal experiencia o nos enfrentamos a lo inefable, a lo inenarrable?

Argumento en el texto que la comunicación de las experiencias de sufrimiento—las de violencia entre estas—permite crear una *comunidad emocional* que alienta la recuperación del sujeto y se convierte en un vehículo de recomposición cultural y política. Con recomposición política quiero decir, ante todo, la recomposición de la acción de la persona como ciudadana, como partícipe de una comunidad política. Es conocido que uno de los efectos de la violencia, sea doméstica o de otro orden, es que afecta la confianza de la persona en sí misma y en los otros y por ello la violencia lesiona las redes sociales⁴. Propongo que el proceso que permite sobrepasar la condición de víctima pasa por la recomposición del sujeto como ser emocional, y esto requiere la expresión manifiesta de la vivencia y de poder compartirla de manera amplia, lo cual a su vez hace posible recomponer la comunidad política.

Veena Das⁵ critica los modos reduccionistas del habla sobre la violencia e invoca la necesidad de que las ciencias sociales exploren alternativas que hagan justicia a la experiencia subjetiva de dolor. Me parece un reto importante para los investigadores sociales, pero también considero necesario discutir algunas implicaciones de sus afirmaciones. Acudiré para ello a la relación entre lenguaje, subjetividad y experiencias de violencia y a los resultados de mi trabajo sobre narrativas de experiencias de violencia⁶. La entrevista realizada por Johanna Wahanik⁷ a los protagonistas de la

⁴ Jimeno et al., *Las sombras arbitrarias. Violencia y autoridad en Colombia* (Bogotá: Editorial Universidad Nacional, 1996).

⁵ Veena Das, op. cit.

⁶ Myriam Jimeno, *Crimen pasional. Contribución a una antropología de las emociones* (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2004); Myriam Jimeno, Ismael Roldán, David Ospina et al. *En una mano el pan y en la otra el reje* (Bogotá: Editorial Universidad Sergio Arboleda, 1998); Jimeno et al. *Las sombras arbitrarias. Violencia y autoridad en Colombia*. (Bogotá: Editorial Universidad Nacional, 1996).

⁷ Johanna Wahanik, “Las huellas de los lápices”, libretos para la serie radial transmitida por 98.5 FM, UN Radio, septiembre 8 - noviembre 1, 2006.

película *La noche de los lápices*, que reconstruye la desaparición de un grupo de adolescentes en Argentina, en 1976, me sirve para la discusión. Tomé extractos de la polémica que sostuvieron varios intelectuales colombianos en el principal diario del país durante una misma semana, pues ilustran bien la diversidad de posiciones sobre el habla pública de hechos de violencia; me apoyo en la propuesta de Giorgio Agamben⁸ sobre el testimonio y el testigo a propósito de los campos de concentración nazis.

Lenguaje y experiencia de dolor

Das⁹ se interesa por la manera en que el registro de lo imaginario (cuento, novela) habla de lo que otras narrativas ocultan e incluso interpela el silencio de los protagonistas de la experiencia de violencia. El telón de fondo de su discusión es la apropiación hecha por el lenguaje nacionalista en la India del suceso de raptos, violación y retorno de entre cincuenta mil y cien mil mujeres, unas hindúes, otras musulmanas, ocurrido cuando el enfrentamiento entre India y Pakistán durante la Partición, en 1949¹⁰. El lenguaje nacionalista hindú “habla del honor nacional cuando tratan de la violencia que han tenido que soportar las mujeres en los distintos disturbios comunales desde la Partición” (Das, mi traducción: 87).

En contraposición, dice Das, el lenguaje de la ficción, como el que emplea Rabindranath Tagore, premio Nobel de literatura, deja ver la tensión que se instala en el lenguaje y en el cuerpo mismo de quien ha sufrido la experiencia de violencia. La ficción permite evidenciar el papel del silencio femenino en esa experiencia y recupera las contradicciones sociales que lo inducen. Se puede entender este texto de Veena Das, así

⁸ Giorgio Agamben, *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo* (Valencia: Pre-Textos, 2002).

⁹ Veena Das, op. cit.

¹⁰ Veena Das, *Critical Events. An anthropological perspective on contemporary India* (Delhi: Oxford University, 1998), pp. 67-91.

como otros de ella misma sobre este tema¹¹, como una búsqueda de las palabras apropiadas, del registro justo y del tono mismo con los cuales hablar de la experiencia de violencia. Pero en su argumentación aparece una veta que me interesa discutir, pues apunta hacia la incapacidad intrínseca del lenguaje para dar cuenta del sufrimiento personal e incluso valora el hecho de callar. Al final de “Lenguaje y cuerpo. Transacciones en la construcción de dolor”, su búsqueda se torna angustiada y apunta a la impotencia: “Me preocupa que he sido incapaz de nombrar aquello que murió cuando los ciudadanos autónomos de la India nacieron simultáneamente como monstruos”¹². El dolor quedaría atrapado en el cuerpo que lo ha sufrido, aprisionado en el interior del sujeto solitario. Así, uno de los argumentos de Das nos orienta en dirección de lo inefable de la experiencia de dolor y hacia el inquirir filosófico por la esencia del lenguaje y su relación con lo real y a la distancia entre lo dicho y lo vivido. También parece apoyar la conveniencia del silencio de quien ha sufrido, pues su conocimiento sería “venenoso”¹³.

La supuesta incapacidad del lenguaje para dar cuenta del dolor es recurrente en multitud de expresiones ordinarias en nuestras sociedades, como cuando se dice “no tengo palabras para contarlo”. También se encuentra a menudo en el registro de ficción que destaca Veena Das. El poema “Busco la palabra”, de la reconocida poeta Wislawa Szymborska¹⁴, premio Nobel de literatura, lo dice en forma elocuente: Quiero definirlos en una sola palabra:

¿Cómo son?
Tomo las palabras corrientes,
robo de los diccionarios,

¹¹ Ibid.

¹² Ibid, p. 88.

¹³ Veena Das, *Critical Events. An anthropological perspective on contemporary India* (Delhi: Oxford University, 1998). pp. 67-91.

¹⁴ En *Lecturas Dominicales, El Tiempo*, octubre 1999, y véase Szymborska, Wislawa, *Instante*, (Madrid: Editorial Poesía Igitur, 2002).

mido, peso e investigo.
Ninguna responde.
La más valiente: cobarde.
La más desdeñosa: aún santa.
La más cruel: demasiado misericordiosa.

Y prosigue:

(...)

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

(...)

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

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

La misma idea está presente en analistas. Sergio Moravia¹⁵ argumenta que la pasión –amorosa– debe abordarse desde la hermenéutica puesto que esta permite rescatar la “sedimentación doctrinaria y emotiva que le ha transmitido el pasado”. La pasión es una “construcción teórica”, es

¹⁵ Sergio Moravia, “Existencia y pasión”, en *Historia de las pasiones*, comp. Silvia Vegetti Finzi (Buenos Aires: Editorial Losada, 1998), pp. 25-26.

“una palabra/concepto antes que una cosa”¹⁶. Es decir, Moravia aboga por la construcción social del sentimiento y su huella en las palabras, reclama su historicidad y su semantización. También diferencia entre la pasión como lo “vivido” y la pasión como lo “dicho”, y se cuela por allí la idea de lo inefable de la experiencia afectiva.

Para dificultad del lector, Veena Das se desprende del contexto etnográfico e histórico y acude a los *Cuadernos azules y marrón*, de Ludwig Wittgenstein¹⁷, y en especial a la expresión según la cual “mi dolor puede residir en otro cuerpo”. Afirma ella que cuando alguien dice, “tengo dolor”, la frase se convierte en el medio a través del cual se mueve desde una “inexpresable privacidad y sofocación de mi dolor”¹⁸ para iniciar un “juego de lenguaje”. Es decir, la expresión clama por la comprensión de otros, la cual puede ser negada o aceptada. En todo caso, “tengo dolor” no apunta a un objeto interno sino a interpelar a otros, dice Das invocando a Wittgenstein. Me parece, sin embargo, que según las propias citas que hace Das, Wittgenstein afirma la comunicabilidad de la experiencia en los juegos de lenguaje y no su carácter inefable ni la incapacidad del lenguaje. Das asevera que Wittgenstein propondría el lenguaje como la corporificación de las palabras, pues quizás al señalar el sitio donde reside mi dolor encuentro el cuerpo del otro y, al menos por un momento, mi dolor puede habitarlo. Según ella, Wittgenstein sugiere que existe en la imaginación la representación del dolor compartido, pero esta no logra expresarse, lo cual apuntaría a la inadecuación del lenguaje para el mundo del dolor.

Sin embargo, cuando Wittgenstein se detiene en la relación entre lenguaje y dolor¹⁹, reacciona de manera explícita en contra de la idea de lo

¹⁶ Ibid.

¹⁷ El *Cuaderno azul* fue dictado a sus alumnos en 1933, y el *Cuaderno marrón*, de 1934 a 1935. Se publicaron por primera vez en 1958.

¹⁸ Veena Das, op. cit., pp.70-71.

¹⁹ Ludwig Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas* (Barcelona: Crítica/Instituto de Investigaciones UNAM, [1958] 1988); Ludwig Wittgenstein, *Sobre la certeza* (Barcelona: Gedisa, 1997).

indecible del dolor, congruente con su propuesta del lenguaje como una práctica social compartida y no como un conjunto de signos que retratan el mundo²⁰. Tan solo quisiera recordar que Wittgenstein propone que los juegos de lenguaje, todos ellos, pero en particular los del dolor, no se inician ni concluyen en la conciencia del jugador y son algo más que comportamientos subjetivos pues están inmersos en redes compartidas de significado. Los aprendemos en forma similar que todo el lenguaje, es decir, las expresiones de dolor no surgen de un razonamiento personal, sino que tienen la fuerza de la certeza²¹.

Queda para los especialistas la calidad de justo o de injusto de las conclusiones que extrae Veena Das de Wittgenstein. Concentraré mis comentarios en la relación entre dolor, experiencia de violencia y lenguaje, con la ayuda del concepto de subjetividad. Si el lenguaje del dolor es compartido, es posible aprender sobre las prácticas de interpretación del sufrimiento humano y su papel constitutivo en los procesos sociales, como lo propone Byron Good²². Por esto considero relevantes las narrativas y los testimonios sobre experiencias de violencia –también su expresión ritual o de ficción– porque son tanto clave de sentido, como medios de creación de un campo intersubjetivo en el cual se comparte, al menos de modo parcial, el sufrimiento y puede anclarse la reconstitución de ciudadanía. El compartir nos acerca a la posibilidad de identificarnos con las víctimas, permite recomponer su membresía a la comunidad y restablecer o crear lazos para la acción ciudadana.

²⁰ Anthony Manser, “Dolor y lenguaje privado”, en *Estudios sobre la filosofía de Wittgenstein*, eds. Peter Winch et al. (Buenos Aires: Editiroal Eudeba, 1971), pp. 147-163; María Teresa Muñoz, “Nominalismo epistemológico y relativismo cultural. Acerca de la posibilidad de dar razones”, en *Signos Filosóficos*, No. 5 (enero-junio 2001), pp. 143-164.

²¹ Ludwig Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas* (Barcelona: Crítica/Instituto de Investigaciones UNAM, [1958] 1988); Ludwig Wittgenstein, *Sobre la certeza* (Barcelona: Gedisa, 1997).

²² Byron Good, *Medicina, racionalidad y experiencia. Una perspectiva antropológica* (Barcelona: Ediciones Bellaterra, 2003), pp. 30-31.

Por supuesto, no se trata de sostener una visión del lenguaje como transparente para el mundo²³ ni de creer que las narrativas verbales agotan la expresión emocional o borran las huellas de dolor. Es necesario tomar distancia de la supuesta incapacidad del lenguaje para dar cuenta del dolor. Pese al sentimiento y la idea de la inadecuación del lenguaje frente la emoción, en el acto de recordar y relatar a otros, la persona comienza a encontrar caminos para reconstruir el sentido subjetivo de la vida²⁴. De allí la importancia que solemos dar a la reconstrucción de la memoria de hechos dolorosos personales o colectivos y lo polémico que este proceso puede resultar. Un ejemplo es la larga lucha en Chile y Argentina por recibir testimonios sobre lo ocurrido con los desaparecidos durante las dictaduras en esos países, por construir “lugares de la memoria”, como los denomina Jelin²⁵, en lo que un día fueron cárceles o centros de tortura, como la Escuela de Mecánica de la Armada (Esma), en Buenos Aires, que hoy es un museo por los derechos humanos y contra la tortura, la desaparición forzada y el asesinato por motivos políticos, o el nuevo Monumento de Mujeres en la Memoria, en Santiago de Chile.

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

²³ Ibid.

²⁴ Myriam Jimeno, *Crimen pasional. Contribución a una antropología de las emociones* (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2004); Myriam Jimeno, “Unos cuantos piquetitos. Violencia, mente y cultura”, en *Palimpsestus*, Revista de la Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Colombia, No. 3, 2003.

²⁵ Elizabeth Jelin, *Los trabajos de la memoria* (Madrid: Siglo XXI Editores, 2002).

Los límites del habla ritual

Una antropología del dolor, dice Das²⁶, se detiene en el trabajo cultural de los lenguajes rituales, corporales y verbales que se accionan para manejar las pérdidas. Das señala las limitaciones y las incongruencias que afloran cuando los acontecimientos desbordan la capacidad de las prácticas culturales para lidiar con ciertas experiencias. Este fue el caso ocurrido con el regreso a cada país de las mujeres raptadas de uno y otro lado en la disputa India-Pakistán.

Las pautas tradicionales de duelo en la India indican quién, cuándo y cómo llora las pérdidas y disponen el tratamiento ritual del cuerpo del difunto. Veena Das²⁷ argumenta que la etnografía de los rituales de muerte en numerosas sociedades revela la tensión entre el desorden social y emocional que introduce una pérdida y las acciones encaminadas a reconstruir y rehabilitar el mundo. Esto ocurre en el ritual mediante prácticas diferenciadas por género que se realizan en muchas sociedades como una “antífonía” entre lenguaje y silencio. Por ejemplo, mujeres que lloran, se golpean y gritan, mientras los hombres callan. Pero, ¿cómo manejar el retorno de las mujeres a sus hogares después del rapto y la violación a manos de sus enemigos cuando quedan en entredicho valores tradicionales fundamentales para la convivencia, como el honor y la pureza femeninos?

En la India esto desembocó en la ruptura del esquema cultural de duelo y condujo a una inversión del orden ritual: las mujeres callan y “beben [en silencio] el conocimiento venenoso”²⁸ de su rapto por los contendores, mientras los hombres lo asimilan en sus relatos nacionalistas y se apropian así del cuerpo femenino que es asimilado al cuerpo de la

²⁶ Veena Das, “Introduction”, en *Violence and subjectivity*, eds. Veena Das, Arthur Kleinman et al. (Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1997), pp. 1-18. También en “El acto de presenciar”, incluido en este volumen, Parte II.

²⁷ Ibid.

²⁸ Ibid, p. 88.

nación. La verdad sería callada por corrosiva para la recomposición de una nueva vida social.

Me parece importante la propuesta de Das sobre la necesidad de las ciencias sociales y de los estudiosos en general, de reconocer el dolor de los otros y la grave falla al ignorarlo. Esto hace parte de una larga práctica de las ciencias sociales al ignorar las emociones como parte de las relaciones sociales y del sentido de la acción humana²⁹. Reconocer el valor de las connotaciones emocionales de los eventos que estudian antropólogos, sociólogos e historiadores permitirá recuperar para el análisis una parte importante de la vida social, enfatiza Michael Harkin³⁰. Considerar el estado emocional de los actores y sobre todo el contenido cultural específico de las emociones y su lugar en la cultura particular, es recobrar una dimensión de la acción social. Como Harkin lo señala, las emociones son en parte reacciones y en parte comentarios sobre la acción social de otros debido a su contenido moral y a su potencial como instrumento político de descalificación y subordinación³¹.

Es evidente también que en condiciones y situaciones sociales determinadas la expresión ritual tradicional del dolor es inadecuada, insuficiente o imposible. Esto es así tanto por los cambios en las condiciones de existencia como por las repercusiones políticas y subjetivas del hablar sobre lo ocurrido. Sociedades del Cono Sur que sufrieron las dictaduras militares en las décadas de 1970 y 1980 llevan ya varias décadas en un empeño por hablar y testimoniar, frente a quienes arguyen que es necesario callar para obtener el perdón y el olvido. La lucha por la memoria se plantea allí como una manera

²⁹ Catherine Lutz, *Unnatural emotions everyday sentiment on a Micronesian atoll* (Chicago and London: University of Chicago Press, 1988); Michael Harkin, "Feeling and thinking in memory and forgetting. Toward an ethnohistory of the emotions", en *Ethnohistory*, Vol. 50, No. 2 (2003), pp. 261-284; Myriam Jimeno, *Crimen pasional. Contribución a una antropología de las emociones* (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2004).

³⁰ Michael Harkin, "Feeling and thinking in memory and forgetting. Toward an ethnohistory of the emotions", en *Ethnohistory*, Vol. 50, No. 2 (2003), pp. 261-284.

³¹ *Ibid.*

de empeñarse en el “nunca más”. Elizabeth Jelin, en la introducción de la serie llamada *Memorias de la represión*³², muestra los planos múltiples que se despliegan al “pensar y analizar las presencias y los sentidos del pasado”: políticos, culturales, simbólicos y subjetivos. Destaca que el proceso de recuperación de las memorias se convierte en un terreno de disputa cultural sobre el lugar y el sentido del pasado y es arena de ardua lucha política pues establece responsabilidades e interpela el sistema institucional de justicia. Jelin dice que recuperar la memoria, el hablar de lo ocurrido, “raras veces puede hacerse desde fuera”, pues incorpora al investigador con sus propias creencias, emociones y opciones políticas³³.

Esto es así porque hablar sobre experiencias de violencia, en cualquier terreno, sea privado o público, desata polémicas en la medida en que pone en evidencia contradicciones y ambigüedades de los principios en que se funda la sociedad, como lo subraya Das con la idea del “*conocimiento venenoso*”. Surge entonces la pregunta acerca de si relatar lo acontecido es desatar furias que escapen al control social y con su poder destructivo impiden la “reconciliación”. Qué se entiende por tal, y en qué condiciones se producen verdades también es terreno de disputa, como lo hemos visto recientemente en Colombia en torno del proceso con los llamados paramilitares. ¿Quién habla, hasta dónde y cómo hablar? ¿Cuál es el papel allí del discurso académico? Ese dilema está planteado en la sociedad colombiana actual como disyuntiva entre verdad, reparación y olvido.

La magnitud de lo ocurrido en Colombia en las dos décadas de 1985 a 2005 es tal que en el lenguaje de los derechos humanos se lo ha denominado como “catástrofe humanitaria” por el enorme número de asesinatos, masacres y refugiados internos. De 2003 a 2007 se han entregado al Estado poco menos de 45.000 combatientes, a quienes se conoce como “desmovilizados”; de estos, 31.000 corresponden a las autodefensas o paramilitares y casi 14.000 a guerrilleros de las Fuerzas Armadas de Co-

³² Elizabeth Jelin, *Los trabajos de la memoria* (Madrid: Siglo XXI Editores, 2002).

³³ *Ibid.* p. 3.

lombia (FARC) y el Ejército de Liberación Nacional (ELN)³⁴. Durante 2006, a raíz de la Ley de Justicia y Paz³⁵, cerca de dos mil seiscientos jefes paramilitares se acogieron a la Ley y se inició de manera tímida el proceso de confesión de sus delitos. Los guerrilleros aún no han sido contemplados en este proceso.

Hasta noviembre de 2007 se habían inscrito algo más de tres mil personas que desean conocer la suerte de familiares muertos o desaparecidos y solicitan reparación por haber sido despojados de sus tierras o por haber sido obligados a abandonar su lugar de vivienda. ¿Cuántos tuvieron que huir y abandonar todo lo que tenían? Las fuentes se disputan entre los tres millones y los dos millones de personas desplazadas, según las cuentas sean de agencias no gubernamentales o de agencias oficiales. Ante todo los familiares de las víctimas quieren conocer; quieren oír de sus victimarios el recuento de lo sucedido, desean saber cómo murieron sus parientes, cuál es el lugar de entierro, y aspiran a ser oídos. Hasta ahora solo se les ha escuchado por fuera del marco del juicio a los paramilitares, en eventos organizados por académicos o por asociaciones de víctimas, como aconteció en la sesión plenaria del Senado de la República el 25 de julio de 2007³⁶. Peor aún, los familiares de víctimas han recibido amenazas

³⁴ Daniel Varela muestra que los 45.000 “desmovilizados” de 2003 a 2007 contrastan con el número de quienes hicieron lo mismo en igual cantidad de años, de 1990 a 1994: 4.500, tras los acuerdos de paz firmados con los grupos guerrilleros Movimiento 19 de Abril (M-19), Ejército Popular de Liberación (EPL), Comando Manuel Quintín Lame, Partido Revolucionario de los Trabajadores (PRT), Corriente de Renovación Socialista, Milicias de Medellín y Frente Francisco Garnica. También dice que las autoridades perdieron el rastro de casi siete mil excombatientes de los registrados. Véase Varela, Daniel, “Sobre la ‘reintegración social’. Aproximaciones a la génesis y la función de una acción institucional”. Documento en proceso para el trabajo de grado en antropología, Universidad Nacional de Colombia, 2007.

³⁵ Ley 975 de 2005.

³⁶ La sesión fue organizada por la Fundación Víctimas Visibles y el Senado de la República. Pero sólo cerca de 20 senadores de los 102, se quedaron hasta el final de la sesión, a diferencia de lo que ocurrió durante la visita de jefes paramilitares al Congreso.

por sus denuncias, amenazas que se cumplieron con el asesinato de la dirigente campesina Yolanda Izquierdo en 2006. La escogencia de casos paradigmáticos parece ser el método escogido por la oficial Comisión Nacional de Reparación y Reconciliación. Pero aún es preciso definir mejor en qué condiciones y frente a quién hablan las víctimas y si es posible que los unos y los otros, víctimas y victimarios, por así llamarlos, puedan estar frente a frente alguna vez.

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

Podría decirse que a diferencia de la India de la que nos habla Das, los sectores que dominan la política en Colombia prefieren el silencio, mientras se alza de manera aún insuficiente la voz de algunas víctimas, de intelectuales y minorías políticas para quebrar ese silencio. Los rituales tradicionales de duelo están circunscritos a algunas comunidades locales y han tenido resonancia nacional escasa, tal vez con la excepción de los realizados por la comunidad afrocolombianas con ocasión de la masacre de 116 personas en Bojayá (Chocó) en 2002 y las marchas indígenas del

suroccidente. Así, por un lado, parece evidente la necesidad de sectores de la sociedad por hablar, por relatar y testimoniar, como parte de un proceso por alcanzar una reparación simbólica a través del reconocimiento colectivo de su sufrimiento. Por el otro, una respuesta lenta y renuente del estamento institucional y, por supuesto, de los perpetradores, por poner en palabras públicas lo ocurrido.

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

¿Callar o hablar?

En las páginas editoriales del diario *El Tiempo*, en la semana del 13 al 19 de noviembre de 2006, se dio una polémica³⁷ álgida: el lunes 13 el columnista Armado Benedetti³⁸ escribió que se ha preguntado varias veces acerca de “si el país estaba preparado para asumir los costos de la verdad sobre narcotráfico y paramilitares” y “la respuesta entonces fue que probablemente no, debido a las dimensiones impresionantes del fenómeno”. Y lo reafirma más adelante, “No cabe duda: no estamos preparados para la verdad”. No obstante, sostiene que “el nivel de tolerancia del estrato seis [élite] del país con esos grupos es un asunto cuyo reconocimiento será imperativo para conocer y superar esa historia de vergüenza”³⁹. Todavía no, tal vez algún día, fue su posición.

El mismo lunes, en la misma página editorial, Natalia Springer relata el caso de una mujer que recibe el testimonio de un comandante de frente paramilitar que ofrece darle la ubicación de las fosas comunes donde reposan los restos de sus hijos a cambio de no denunciarlo. Springer lo ve como un pacto producto de la impunidad en el cual la mujer puede

³⁷ *El Tiempo* es el principal diario de circulación nacional. Tomé todos los artículos de la última semana de noviembre de 2006 en los cuales se contrastaban puntos de vista sobre la conveniencia o la inconveniencia de la “verdad” frente a los paramilitares, como ilustrativos de tendencias más generales de una polémica nacional.

³⁸ *El Tiempo*, lunes 13 de noviembre, pp. 1-23.

³⁹ *Ibid.*

“deshacerse, al menos un poco, del dolor”, y argumenta que “nuestra obligación primera para con las víctimas es ayudarles a hacer el tránsito, cruzar el dolor y soltar la rabia (...)”. La justicia deberá cumplir con el papel de buscar la verdad y esclarecer los hechos, lo cual permitirá la reconciliación, “para que la vida vuelva a fluir”, y evite “los círculos de violencia y odio (...)”⁴⁰.

El martes, Claudia López respondió a Benedetti con el artículo titulado “¿Qué es lo que no resiste el país?”. “He leído con insistencia la afirmación de que hay que ir con cautela en este tema [de las masacres] porque el país no resiste la verdad [...]. Exceptuando el país político y la clase dirigente, el resto no sólo resiste, sino que necesita la verdad para desmontar las estructuras criminales que no sólo intimidan, sino que gobiernan”⁴¹.

El viernes Eduardo Posada Carbó adoptó el énfasis de la recuperación de la memoria mediante la realización de actos simbólicos colectivos, como el rito anual inglés que conmemora los muertos en las guerras. Agregó: “Frente a las guerras civiles algunas sociedades han preferido cierto manto de silencio”, como en España. En otros casos la memoria sobre conflictos internos requiere el paso del tiempo, como en la guerra civil en los Estados Unidos. Aunque en sociedades como la nuestra la respuesta colectiva en actos simbólicos de rememoración se hace difícil porque el conflicto aún está en marcha, las víctimas y sus familias “nunca deben ser olvidados”, concluyó Posada Carbó⁴².

Una semana cruzada por la polémica del lugar que debe ocupar en la narrativa pública el pasado de hechos de violencia, una semana en la cual la magnitud de las evidencias sobre el uso sistemático de la violencia para dominar el poder político y los recursos públicos impide ignorarlo. Es pues claro que en el plano político es difícil llegar a consensos sobre cómo y qué relatar y las implicaciones para la comunidad y la nación. La opción

⁴⁰ Ibid.

⁴¹ *El Tiempo*, martes 14 de noviembre, pp. 1-23

⁴² *El Tiempo*, viernes 17 de noviembre, pp. 1-23

deliberada de Elizabeth Jelin como investigadora y como sujeto político es ofrecer “los trabajos de la memoria” como “herramientas que pueden y deben ofrecerse a los actores sociales, en especial a los más débiles y a los excluidos, ya que constituyen insumos para su proceso de reflexión y su empoderamiento”⁴³.

Quisiera finalizar este aparte con la idea de que el estudio del lenguaje con el cual se expresan las experiencias dolorosas nos permite llegar hasta el punto en el cual se anudan procesos y configuraciones culturales con las particularidades de la experiencia subjetiva. La manera en que se enuncian –y dejan de enunciar– las experiencias dolorosas son prácticas de interpretación, como las llama Byron Good⁴⁴. Allí yacen claves de sentido que nos permiten identificar motivaciones personales y cargas afectivas tanto como los acentos y los énfasis culturales en la historia de un grupo social determinado. Para abordar esta relación entre lo subjetivo y lo intersubjetivo me ha sido útil la noción de *configuración emotiva* que resalta la estrecha interrelación entre cognición y emoción presente en el habla sobre las experiencias dolorosas, como la de violencia⁴⁵. Michael Harkin propone identificar *esquemas emocionales* relevantes que están insertos en el discurso⁴⁶. Considero que estos relatos, además de ser clave de acceso a formaciones culturales, nos hacen posible acceder a lo que una experiencia cierta y particular ha significado para un sujeto humano específico. Y, sobre todo, en la narración de la experiencia se crea un terreno común, compartido entre narrador y escucha, en el cual se intercambia y se pone en común un contenido simbólico (cognitivo) y, sobre todo, se tiende un lazo emocional que apunta a reconstituir la

⁴³ Elizabeth Jelin, op. cit., p. 3.

⁴⁴ Byron Good, op. cit.

⁴⁵ Myriam Jimeno, *Crimen pasional. Contribución a una antropología de las emociones* (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2004); Myriam Jimeno, “Unos cuantos piquetitos. Violencia, mente y cultura”. En *Palimpsestus*, Revista de la Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Colombia, (3), 2003. pp. 110-125.

⁴⁶ Michael Harkin, op. cit., p. 168.

subjetividad que ha sido herida: se crea una *comunidad emocional*. En esta perspectiva apuntamos a cerrar una brecha conceptual persistente en el pensamiento social entre sujeto, subjetividad y hechos socioculturales y entre pensamiento y sentimiento. El lenguaje de la experiencia personal permite acercarnos al dolor subjetivo, al dolor de quienes han sido víctimas, para darle el reconocimiento y la visibilidad por la que aboga Das.

Subjetividad, emociones y relatos de dolor

Sherry Ortner sitúa la subjetividad en la vida social al definirla como “una conciencia específicamente cultural e histórica”⁴⁷. Como sujetos cognoscentes, dice siguiendo a Anthony Giddens, las personas tienen un grado de reflexión sobre sí mismas, sobre sus deseos, sus sentimientos, sus angustias y sus intenciones⁴⁸. Este sujeto complejo da y busca sentido. Esta es la base de la acción del sujeto hacia el mundo y sobre el mundo, que adopta la forma de deseos e intenciones específicos, modelados culturalmente.

Podríamos entonces decir que la conciencia de sí, que es lo que constituye la subjetividad, no encierra al individuo en sus sentimientos y pensamientos internos, sino que la subjetividad se conforma también mediante un proceso social, hacia afuera de uno mismo, hacia otros y desde otros. El discurso, el lenguaje, es uno de los vehículos de construcción intersubjetiva. No significa esto que entre el discurso, los relatos y la experiencia personal exista transparencia o correspondencia unívoca. Entre el sujeto y su experiencia se abren, como bien lo ha mostrado el psicoanálisis, procesos de negación, olvido selectivo, mistificación, autojustificación y todos los mecanismos que hacen compleja y contradictoria

⁴⁷ Sherry Ortner, “Geertz, subjetividad y conciencia posmoderna”, en *Etnografías Contemporáneas*, Año 1, No. 1 (2005), pp. 25-47.

⁴⁸ Trae a cuento el debate entre posiciones sobre el sujeto que oscilan entre el determinismo sociológico, donde el sujeto es función de la estructura de la sociedad, como en el estructuralismo francés o en el marxismo, y las teorías contemporáneas de la práctica que ponen al sujeto en el centro de la teoría social, como en Pierre Bourdieu, en Marshal Sahlins y Anthony Giddens.

la conciencia personal y la comunicación de las experiencias subjetivas⁴⁹. Sin embargo, aun evitando el caer en la ingenuidad de la transparencia del discurso sobre la experiencia de dolor y violencia, es mediante el discurso en la forma de testimonio o relato personal, como se hace posible comprender lo sucedido como un proceso que al mismo tiempo es tanto histórico-cultural como subjetivo. En el relato sobre la experiencia subjetiva se hace posible encontrar alguna convergencia entre los aspectos político, cultural y subjetivo, entre las emociones y las cogniciones que impregnan y le dan sentido a la experiencia. Es también el relato hacia otros lo que permite la comunicación emocional y la solidaridad y, en ese sentido, que “mi dolor resida en tu cuerpo”.

Cuando personas de Colombia y Brasil que habían dado muerte a sus parejas me entregaron su relato, encontré en ellas un deseo de contar lo que desde mi punto de vista fue un recurso para encontrar sentido a lo ocurrido⁵⁰. Fue así como Micaela, Misael, Rosa, Marly, relataron, primero el evento violento, algunos con muchos de sus detalles escabrosos; luego las interacciones y las relaciones que precedieron el crimen, por lo regular muy conflictivas desde varios años atrás; finalmente, narraron el porqué: las razones que ellos creían que los habían llevado a obrar con violencia extrema contra quienes habían sido sus parejas. Este compuesto en tres me reveló la *configuración emotiva* o formación psicocultural en la cual estaba inscrito el crimen. Las conexiones entre el uso de la violencia y la emoción aparecieron como temas culturales trabajados desde el sentido común, alimentados por la múltiple imaginaria del amor rosa como ideal de la realización personal adulta. La naturaleza relacional de las emociones, hechas para enfrentar desafíos fundamentales de los seres humanos, se puso en evidencia como

⁴⁹ Paul Ricoeur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli* (Paris: Editions du Seuil, 2000). Michael Harkin, “Feeling and thinking in memory and forgetting. Toward an ethnohistory of the emotions”. En *Ethnohistory*, Vol. 50, No.2 (2003), pp. 261-284.

⁵⁰ Esta investigación se realizó como estudio de casos en presidios masculinos y presidios femeninos de Brasilia y Bogotá (Colombia) de 1999 a 2001. Sus resultados se encuentran en el libro Myriam Jimeno, *Crimen pasional. Contribución a una antropología de las emociones* (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2004).

parte constitutiva de las jerarquías sociales y del ejercicio del poder en las relaciones hombre-mujer. Así, se hizo nítido que las categorías o nociones con las cuales se habla y se enjuician los estados emocionales que llevan al uso de la violencia en el crimen *pasional*, hacen parte de la estructura de la sociedad y no son simples “estados internos” o “estados mentales alterados” subjetivos. Más bien hacen parte del juego de relaciones y de medios de jerarquización y demarcación simbólica en las relaciones amorosas, por las cuales se hace insostenible para ellos el abandono por parte de la mujer, y ellas temen más al repudio por la separación que a dar muerte a su pareja. Odio, miedo, celos, rabia, todos sentimientos subjetivos, así como valores, convicciones y modelos culturales sobre el amor, la pareja, la fidelidad, la fuerza masculina, la emoción y la razón en el sujeto humano, se vuelven medios de subordinación social de las mujeres frente a los hombres. Todos conforman un sistema interconectado, una *configuración emotiva* en la que adquiere sentido esta forma de uso de la violencia a la que damos el nombre de crimen pasional.

La manera en que se relata ese crimen, cómo se habla de él en los códigos judiciales de cada país y en los procesos criminales, cómo argumentan juristas, defensores, acusadores, testigos y agentes del crimen, en breve, en las formas discursivas es donde se lo nombra, se lo castiga y se lo disculpa. Es allí donde se pone de presente la constitución social y el modelado cultural de la subjetividad. Allí entendemos que las emociones, que suelen verse como estados internos subjetivos, instintivos, preculturales o aculturales, son aspectos del pensamiento social con un papel en la estructura de la sociedad. El discurso con el cual las sociedades colombiana o brasileña dan sentido a este acto de violencia denominado crimen pasional, en forma similar a la narrativa de quienes sufrieron violencia en su hogar, durante su infancia, cuando eran niños o niñas⁵¹, revela mucho más que la estructura o la formación cultural. También revela formas

⁵¹ Myriam Jimeno, Ismael Roldán, David Ospina et al., *En una mano el pan y en la otra el rejo* (Bogotá: Editorial Universidad Sergio Arboleda, 1998); Myriam Jimeno, *Las sombras arbitrarias. Violencia y autoridad en Colombia* (Bogotá: Editorial Universidad Nacional, 1996).

de representación y elaboración del dolor y expresa los sentimientos de quienes se han visto atrapados en su abrazo. En este sentido, los relatos de las experiencias de violencia son también reelaboraciones emocionales de los sujetos hechas para compartirlos con otros.

Me parece que todo lo anterior muestra la complejidad de la relación del sujeto con la experiencia de su sufrimiento, por que el proceso de reflexión, de pensamiento y sentimiento de la experiencia de violencia está impregnado y mediado tanto por la propia complejidad existencial como por los equívocos y las contradicciones de la vida social.

Testimoniar las experiencias de violencia

Referirse a la violencia anteponiendo la palabra “experiencia” busca apuntalar el enfoque que considera la acción violenta desde el punto de vista de los sujetos involucrados, a mirarla desde su perspectiva, a ponerla en el terreno mismo de la subjetividad. Al situarla en este campo se hace posible sobrepasar algunas dificultades de método para el estudio de la violencia, en especial permite sacarle el cuerpo al persistente esencialismo que tal vez surja de la manera en que empleamos el término violencia en el lenguaje ordinario y aun en el académico. El término sugiere un fenómeno global que se explica por sí mismo. Induce a olvidar o silenciar que la violencia es una acción humana, que hace parte de su repertorio de acciones, y como tal es relacional, posee enorme capacidad expresiva y está inserta en redes de sentido de origen cultural. El término experiencia de violencia, entonces, nos sitúa en aquella vertiente de la antropología que aspira a desentrañar los significados, las motivaciones, las emociones, las prácticas corporales y discursivas de los sujetos en los actos de violencia⁵².

⁵² Veena Das, *Critical Events. An anthropological perspective on contemporary India* (Delhi: Oxford University, 1998); Myriam Jimeno, *Crimen pasional. Contribución a una antropología de las emociones* (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2004); Neil Whitehead, “Rethinking anthropology of violence”, en *Anthropology Today*, Vol. 20, No. 2 (2004); *Cultural shaping of violence. Victimization, escalation, response*, ed. Anderson, Myrdene (West Lafayette,

El superviviente, dice Giorgio Agamben⁵³, habla muchas veces de que la suya fue una experiencia “insensata”, que “carece de todo sentido”, o que las palabras son insuficientes para expresarla. Surge, dice él, una necesidad de encontrar sentido que puede llevar incluso hasta justificar la muerte sin causa, como cuando se llama “holocausto”⁵⁴ a la muerte programada en los campos de exterminio nazis. ¿Por qué decir que Auschwitz es indecible, como se dice de Dios, y conferirle así “al exterminio el prestigio de la mística?”⁵⁵. Pero por encima de la insistencia, muchas veces muy interesada, en afirmar que lo sucedido es “indecible” o que es mejor el silencio o el “olvido”, muchos de quienes experimentaron acciones de violencia “tiene[n] la vocación de la memoria, no puede[n] no recordar”⁵⁶. En la presentación de *Si esto es un hombre*, Primo Levi dice que “la necesidad de hablar a ‘los demás’, de hacer que ‘los demás’ supiesen, había asumido entre nosotros, antes de la liberación y después de ella, el carácter de un impulso inmediato y violento, hasta el punto que rivalizaba con nuestras demás necesidades más elementales; este libro lo escribí para satisfacer esta necesidad; en primer lugar, por tanto, como una liberación interior”⁵⁷. Esta necesidad de relatar la encontré también en quienes experimentaron violencia en su hogar de niñez, como lo he comentado repetidamente: ellos también

Indiana: Purdue University Press, 2004); *Violence. A reader*, ed. Catherine Besteman (Washington, New York: New York University Press, 2002); *Violence in war and peace*, eds. Nancy Scheper-Hughes y Philippe Bourgeois (Malden: Blackwell Publishing, 2004).

⁵³ Giorgio Agamben, *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo* (Valencia: Pre-Textos, 2002).

⁵⁴ Holocausto, dice Agamben, es un término que alude a un acto de relación con Dios, a un sacrificio supremo por Dios, de ahí su rechazo a este término.

⁵⁵ Giorgio Agamben, *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo* (Valencia: Pre-Textos, 2002).

⁵⁶ *Ibid.*, p. 26.

⁵⁷ Primo Levi, “Los hundidos y los salvados”, en *Si esto es un hombre* (Barcelona: Muchnik Editores, 1987), p. 10.

tienen la vocación de la memoria y tienen necesidad de hablar, de narrar y de recobrase como sujetos en el discurso para otros⁵⁸.

Johanna Wahanik, estudiante de antropología de la Universidad Nacional de Colombia en Bogotá, se interesó por la recuperación de la memoria como una forma de entender su propio origen familiar. En 2006 realizó en Buenos Aires una serie de entrevistas al sobreviviente, al director y al protagonista principal de la película *La noche de los lápices*. Le sirvieron de base para la serie radial “Las huellas de los lápices”⁵⁹. La película fue realizada en 1986 por el director argentino Héctor Olivera. Le dijo a Johanna: “Me resolví a hacerla (...) [cuando] leí en el diario del juicio a la junta de comandantes (...)”. Ese diario se detuvo en la desaparición de un grupo de siete adolescentes (de 16 a 18 años) en la ciudad de La Plata durante la noche del 16 de septiembre de 1976, pocos meses después del golpe de los militares a Isabel Perón en ese mismo año.

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

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

⁵⁸ Myriam Jimeno, Ismael Roldán, David Ospina et al., *Las sombras arbitrarias. Violencia y autoridad en Colombia*. (Bogotá: Editorial Universidad Nacional, 1996); Myriam Jimeno, Ismael Roldán, David Ospina et al., *En una mano el pan y en la otra el reajo* (Bogotá: Editorial Universidad Sergio Arboleda, 1998).

⁵⁹ Serie temática de ocho programas transmitidos del 8 de septiembre al 1 de noviembre de 2006 en 98.5 FM, UN Radio.

historia, que era una de las más paradigmáticas del tema de desaparición de personas (el resaltado es mío).

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

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

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

Sin embargo, la unión de sujeto y representación pública no fue un proceso fácil ni evidente. Surgieron preguntas sobre cómo representar, “no

como actores, sino como hombres”, un rostro de 15 o 16 años muerto con un tiro en la nuca. O cómo seguir frente al desgarrar que provocaba la reconstitución:

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

El lenguaje imaginario de la película busca relatar para no olvidar y evitar la impunidad: Johanna muestra que la película ayudó a sacar a la luz que 232 adolescentes fueron secuestrados, torturados y desaparecidos durante la dictadura militar. También cómo ese acto de violencia de Estado se fundó en una ideología política que señaló a un sector de la sociedad como “enemigo interior”, infiltrado como una enfermedad que debía ser extirpada del cuerpo de la nación y en nombre de defensa de la patria⁶⁰.

Pero el testimoniar va más allá de la denuncia convertida en acto político o en hechos judiciales. El derecho, nos recuerda Agamben, tiene el problema de que “lo verdadero y lo justo son sustituidos por la sentencia”⁶¹. El derecho, entonces, no agota el problema; más aún, puede provocar

⁶⁰ Johanna Wahanik, “Las huellas de los lápices”, libretos para la serie radial transmitida por 98.5 FM, UN Radio, septiembre 8- noviembre 1, 2006.

⁶¹ Agamben, op. cit., p. 17

equivocos y confusiones. La denuncia, por su parte, encuentra sus propios límites en el discurso político. En su entrevista para Johanna, Pablo más bien apunta a la justicia pero por medio de mostrar a los jóvenes “como éramos”. Acude a la memoria de la vivencia, en la cual el público aprecia rostros individuales, recobra cómo vestían y como hablaban los jóvenes, qué ideales pretendían; es decir, el público se encuentra con otros semejantes a ellos, en una vida corriente. Héctor Olivera contó a Johanna que con la ayuda de Pablo se dedicaron durante meses a recobrar los sucesos que comenzaron los primeros días de septiembre de 1976 en desarrollo del operativo policial denominado “La noche de los lápices”, meses después del golpe militar del 24 de marzo de 1976. Varios estudiantes fueron secuestrados e interrogados del 1 al 15 de septiembre. Esas noches buscaron casa por casa a siete estudiantes de la Coordinadora de Estudiantes Secundarios que los días anteriores habían participado en un movimiento por la reducción de la tarifa de transporte estudiantil en la ciudad de La Plata. Olivera narra que pusieron cuidado especial en reconstituir cada sujeto juvenil, en su ambiente familiar y escolar, “porque [para Pablo Díaz] el hombre no puede ser ficción”.

Olivera dijo,

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

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

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

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

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

Otro tanto sucedió varias veces con el actor que encarnó al propio Pablo. Por eso el hermano de una de las muchachas al final le dijo emocionado a Pablo: “¡lo lograste!”, como un triunfo personal y de todos, director, actores, familiares, sobre el dolor de recordar. El recurso de la ficción permitió en este caso dotar de existencia pública a un grupo

de desaparecidos y contribuir en el acto colectivo de recordar hechos que otros preferirían callar. El silencio sería aquí tan venenoso para las heridas del cuerpo personal como para las heridas de la nación.

Conclusiones

Primo Levi, el testigo por excelencia, como lo llama Agamben⁶², inquirió “si realmente merece la pena, y si está bien, que de esta condición humana excepcional [la experiencia de los campos nazis de concentración] quede cualquier clase de recuerdo”. Y se respondió: “A esta pregunta estoy inclinado a responder afirmativamente. En efecto, estoy persuadido de que ninguna experiencia humana carece de sentido ni es indigna de análisis, y, de que, por el contrario, hay valores fundamentales, aunque no siempre positivos, que pueden deducirse de este mundo particular del que estamos hablando”⁶³. Así, entre la experiencia dolorosa del sujeto y la pretendida falencia estructural del lenguaje para recogerla y hacerla compartir, o bien frente a su adelgazamiento por la deglución en los discursos políticos, se abre el terreno arduo, escarpado y riesgoso de recobrar lo vivido en distintas formas del habla testimonial. Me inclino hacia el trabajo de la recuperación de la experiencia de violencia en el lenguaje, sea el del ritual, el de la ficción, el de los símbolos compartidos o el del testimonio personal, incluso por encima de su potencial de envenenamiento de la vida social. Lo que aquí está en juego no es solo el tema de la memoria individual traumática, sino más bien los procesos sociales y los mecanismos culturales por los cuales los sujetos individuales conectan su experiencia subjetiva con otros y la convierten en experiencia intersubjetiva y, por lo mismo, apropiable de manera colectiva. Es la creación de una *comunidad emocional* en la cual pueden recobrar su sentimiento de participación ciudadana.

Recuperar la experiencia mediante el relato testimonial hace posible el tránsito entre esta como acto único, subjetivo, y como experiencia social.

⁶² Ibid.

⁶³ Levi. op. cit., p. 149.

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

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

permite recomponer su membresía a la comunidad y restablecer lazos para la acción ciudadana.

A la pregunta inicial de Veena Das sobre qué hacen las experiencias de violencia al cuerpo de la nación, al de la comunidad y al de los sujetos que las han padecido, me parece que podría responderse con la propuesta de que cuerpo personal y cuerpo político son parte del mismo flujo entrecruzado de la vida social. Lo que le sucede al cuerpo de las personas es recuperado, mistificado o silenciado por el cuerpo político. Las luchas por la recuperación del sentido subjetivo de la experiencia, y en ese sentido “los trabajos de la memoria”, son los que pueden ayudarnos a de-velar, en el doble sentido de quitar los velos que ocultan las jerarquías y luchas de poder que están en juego en cada experiencia de violencia. De-velar también en el sentido de descubrir el sufrimiento subjetivo para poder compartirlo, al menos parcialmente con otros, lo cual le permite al sujeto, como lo dijo Levi, “estar en paz consigo mismo”, que es el cimiento de una paz compartida.

Bibliografía

Agamben, Giorgio. *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo* (Valencia: Pre-Textos, 2002).

Anderson, Myrdene (Ed.). *Cultural shaping of violence. Victimization, escalation, response* (West Lafayette, Indiana: Purdue University Press, 2004).

Besteman, Catherine (Ed.). *Violence. A reader* (Washington, New York: New York University Press, 2002).

Das, Veena. *Critical Events. An anthropological perspective on contemporary India* (Delhi: Oxford University, 1998).

_____. “Language and body. Transactions in the construction of pain”. En Kleinman, Arthur *et al.* (Eds.), *Social suffering* (Berkeley, Los Angeles, London: 1998).

_____. “Introduction” and “The act of witnessing. Violence, poisonous knowledge and subjectivity”. En Das, Veena, Kleinman, Arthur

- et ál. (Eds.), *Violence and subjectivity* (Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1997).
- Good, Byron. *Medicina, racionalidad y experiencia. Una perspectiva antropológica* (Barcelona: Ediciones Bellaterra, 2003).
- Harkin, Michael. "Feeling and thinking in memory and forgetting. Toward an ethnohistory of the emotions". En *Ethnohistory*, 50 (2), 2003.
- Jelin, Elizabeth. *Los trabajos de la memoria* (Madrid: Siglo XXI Editores, 2002).
- Jimeno, Myriam. *Crimen pasional. Contribución a una antropología de las emociones* (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2004).
- _____. "Unos cuantos piquetitos. Violencia, mente y cultura". En *Palimpsestus*, Revista de la Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Colombia, (3), 2003.
- Jimeno, Myriam, Roldán, Ismael, Ospina, David et al. *En una mano el pan y en la otra el rejo* (Bogotá: Editorial Universidad Sergio Arboleda, 1998).
- _____. *Las sombras arbitrarias. Violencia y autoridad en Colombia*. (Bogotá: Editorial Universidad Nacional, 1996).
- Levi, Primo. "Los hundidos y los salvados". En *Si esto es un hombre* (Barcelona: Muchnik Editores, 1987).
- Lutz, Catherine. *Unnatural emotions everyday sentiment on a Micronesian atoll* (Chicago and London: University of Chicago Press, 1988).
- Manser, Anthony. "Dolor y lenguaje privado". En Winch, Peter et al. (Eds.), *Estudios sobre la filosofía de Wittgenstein* (Buenos Aires: Editorial Eudeba, 1971).
- Moravia, Sergio. "Existencia y pasión". En Vegetti Finzi, Silvia (Comp.), *Historia de las pasiones* (Buenos Aires: Editorial Losada, 1998).
- Muñoz, María Teresa. "Nominalismo epistemológico y relativismo cultural. Acerca de la posibilidad de dar razones". En *Signos Filosóficos*, No. 5, enero-junio 2001.
- Ortner, Sherry. "Geertz, subjetividad y conciencia posmoderna". En *Etnografías Contemporáneas*, 1, 2005.

- Ricoeur, Paul. *La mémoire, l'histoire, l'oubli* (Paris: Editions du Seuil, 2000).
- Scheper-Hughes, Nancy y Bourgeois, Philippe. (Eds.). *Violence in war and peace* (Malden: Blackwell Publishing, 2004).
- Varela, Daniel, “Sobre la ‘reintegración social’. Aproximaciones a la génesis y la función de una acción institucional”. Documento en proceso para el trabajo el grado en antropología, Universidad Nacional de Colombia, 2007.
- Wahanik, Johanna. “Las huellas de los lápices”. Libretos para la serie radial transmitida por 98.5 FM, UN Radio, septiembre 8-1 noviembre, 2006.
- Whitehead, Neil. “Rethinking anthropology of violence” en *Anthropology Today*, (20) 2, 2004.
- Wittgenstein, Ludwig. *Sobre la certeza* (Barcelona: Gedisa, 1997).
- _____. *Investigaciones filosóficas* (Barcelona: Crítica/Instituto de Investigaciones UNAM, [1958] 1988).

Parte III
Dolor y lenguaje

Wittgenstein y la antropología¹

VEENA DAS

Introducción

En este artículo invito a reflexionar sobre cierto parentesco entre las preguntas que formula Ludwig Wittgenstein a su filosofía y los acertijos de la antropología. Consideremos la siguiente afirmación: “Un problema filosófico tiene la forma: ‘No puedo encontrar mi camino’”². Para Wittgenstein, entonces, los problemas filosóficos comienzan con la sensación de estar perdido y en un lugar desconocido, y la naturaleza de las respuestas filosóficas tiene el carácter de encontrar el camino de regreso. Esta imagen de regresar, de encontrar, no como un movimiento hacia adelante en pos de un objetivo, sino como el de ser conducido de regreso, abunda en los escritos tardíos de Wittgenstein. ¿Cómo puede la antropología recibir esta manera de filosofar? ¿Hay algo que nos resulte familiar en la sensación de estar perdido dentro de la experiencia antropológica? El temor de Wittgenstein, “Es probable que la semilla que siembre sea una cierta jerga”³, debe ser respetado para que la traducción

¹ “Wittgensteinn and anthropology” publicado originalmente en *Annual Review of Anthropology*, Vol. 27, No 27, 1998. p. 171-195. La traducción al castellano incluida en este volumen fue realizada por Magdalena Holguín.

² L. Wittgenstein, *Philosophical investigations* (New York: Macmillan, 1953), p. 123.

³ C. Diamond, *Wittgenstein's lectures on the foundations of mathematics*. (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1976).

de sus ideas a la antropología no se tome solo como la oportunidad para introducir un nuevo conjunto de términos. En lugar de presentar un recuento sistemático de algún aspecto de su filosofía, intentaré seguir unas pocas líneas de pensamiento que puede interesar a la antropología, con la esperanza de transmitir los tonos y los sonidos de las palabras de Wittgenstein. No creo que esto nos ayude a alcanzar nuevos objetivos, pero puede ayudarnos a detenernos un momento: a introducir una vacilación en la manera en que habitamos de modo habitual en nuestros conceptos de cultura, de vida cotidiana, de lo interno. En este esfuerzo, reconozco mi deuda con la obra de Stanley Cavell, cuyos pensamientos sobre varias de estas cuestiones se han convertido en indicadores para mis propios esfuerzos por moverme dentro de las *Investigaciones filosóficas*.

La imagen de la cultura

Definiciones

En su reciente y apasionado trabajo sobre la “antropografía” de la violencia, Daniel⁴ se sintió motivado a decir: “La antropología ha tenido una respuesta a la pregunta ‘¿Qué es un ser humano?’. Se trata de una respuesta que, en general, no ha servido mucho, con los préstamos de los filósofos o sin ellos. La respuesta sigue regresando, en una forma u otra, al concepto de cultura: los humanos la tienen, los otros seres vivos no”⁵. Daniel procede a discutir cómo la definición fundacional de cultura propuesta por Tylor⁶ ayudó a apartarla de las “garras de la literatura, de la filosofía, de la música clásica y de las bellas artes, en otras palabras, de la arrogancia de las humanidades”⁷. Consideremos por un momento la definición propuesta por Tylor: “La cultura o civilización, tomada en su

⁴ E. V. Daniel, *Charred lullabies. Chapters in an anthropography of violence* (Princeton: Princeton University Press, 1997).

⁵ Ibid. p. 194.

⁶ E. B. Tylor, *Primitive culture* (Nueva York: Gordon, 1974 [1878]).

⁷ E. V. Daniel, op. cit., p. 194.

sentido etnográfico más amplio, es aquella totalidad compleja que incluye conocimiento, creencia, arte, éticas, derecho, costumbres y cualquier otra habilidad y hábito adquirida por el hombre como miembro de la sociedad”⁸. Resulta interesante en esta definición la naturaleza incluyente de la cultura y la referencia a ella como habilidad y hábito adquirido por el ser humano como miembro de la sociedad. Como lo ha señalado Asad⁹, esta idea de cultura, con su enumeración de habilidades y de hábitos, así como el centrarse en el aprendizaje, cedió con el tiempo a la idea de cultura como *texto*, “esto es, como algo que se asemeja a un texto inscrito”¹⁰. Dentro de esta concepción dominante de la cultura como texto, el proceso de aprendizaje llegó a ser visto como algo que moldea el cuerpo individual como imagen de este texto, que inscribe a menudo la memoria a través de rituales dolorosos para que la sociedad y la cultura de las que el individuo es miembro se haga presente, por así decirlo, sobre la superficie del cuerpo¹¹. La escena de la enseñanza en Wittgenstein¹² es completamente diferente.

Escenas de enseñanza

Las *Investigaciones filosóficas* comienzan con una evocación de las palabras de San Agustín en las *Confesiones*. La escena inicial ha sido objeto de diferentes interpretaciones. El pasaje dice lo siguiente:

⁸ E.B. Tylor, op. cit., p. 1.

⁹ T. Asad, “The concept of cultural translation in British social anthropology”, en *Genealogies of religion. Discipline and reasons of power in Christianity and Islam* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1990).

¹⁰ Ibid. p. 171.

¹¹ P. Clasteres, *Société contre l’État* (París: Les Editions de Minuit, 1974). V. Das, *Critical events. An anthropological perspective on contemporary India*. (Delhi, India: Oxford University Press, 1995a).

Durkheim, E. *The elementary forms of the religious life* (Londres: Allen & Unwin, 1976 [1915]).

¹² L. Wittgenstein, *Philosophical investigations* (New York: Macmillan, 1953).

Cuando los mayores nombraban alguna cosa y de modo consecuente con esta apelación se movían hacia algo, lo veía y comprendía que con los sonidos que pronunciaban llamaban ellos a aquella cosa cuando pretendían señalarla. Pues lo que ellos pretendían se entresacaba de su movimiento corporal: cual lenguaje natural de todos los pueblos que con mímica y juegos de ojos, con el movimiento del resto de los miembros y con el sonido de la voz, hacen indicación de las afecciones del alma al apetecer, tener, rechazar o evitar cosas. Así, oyendo repetidamente las palabras puestas en sus lugares apropiados en diferentes oraciones, colegía de manera paulatina de qué cosas eran signos y, una vez adiestrada la lengua en esos signos, expresaba ya con ellos mis deseos ¹³.

Stanley Cavell¹⁴, quien ha ofrecido la lectura más sustentada de este pasaje, siente aquí la presencia de un niño que se mueve de modo invisible entre sus mayores, y que debe adivinar el discurso por sí mismo, entrenando su boca para formar signos de manera que pueda utilizarlos para expresar sus propios deseos. Comparemos ahora esta escena de enseñanza con la famosa escena de los albañiles, que aparece a continuación:

Imaginémonos un lenguaje para el que vale una descripción como la que ha dado san Agustín: el lenguaje debe servir para la comunicación de un albañil *A* con su ayudante *B*. *A* construye un edificio con piedras de construcción; hay cubos, pilares, losas y vigas. *B* tiene que pasarles las piedras, y justamente en el orden en que *A* las necesita. A este fin se sirven de un lenguaje que consta de las palabras “cubo”, “pilar”, “losa”, “viga”. *A* las grita; *B* lleva la piedra que ha aprendido a llevar a ese grito. Concibe este como un lenguaje primitivo completo¹⁵.

¹³ Ibid., p. 1.

¹⁴ S. Cavell, “The argument of the ordinary. Scenes of instruction in Wittgenstein and in Kripke”, en *Conditions handsome and unhandsome. The constitution of Emersonian perfectionism* (Chicago: University Chicago Press, 1990); S. Cavell, *The claim of reason. Wittgenstein, skepticism, morality and tragedy* (Oxford: Clarendon, 1982).

¹⁵ L. Wittgenstein, *Philosophical investigations* (New York: Macmillan, 1953), p. 2.

Si trasponemos la escena de enseñanza en que el niño se mueve entre los adultos a la escena de los albañiles, podemos ver que incluso si el niño solo utilizara cuatro palabras, estas podrían ser expresadas con encanto, con curiosidad, con una sensación de logro. El niño tiene un futuro en el lenguaje. El lenguaje del albañil es, en cierto sentido, cerrado. Wittgenstein quiere que lo concibamos como un “lenguaje primitivo completo”. Sin embargo, como lo señala Cavell¹⁶, no hay un juego de lenguaje existente para imaginar lo que Wittgenstein nos pide que imaginemos aquí. Se ha señalado con frecuencia suficiente que Wittgenstein no recurre a ninguno de los lenguajes naturales de los cuales podría haber tomado sus ejemplos: así, el juego que aparece en esta sección –bien sea en referencia al niño o a la secuencia semejante a un sueño en cual que podríamos llegar a una “comprensión” de lo que las palabras “cinco manzanas rojas” quieren decir, o bien con referencia al lenguaje de los albañiles– tiene la naturaleza de una ficción a través de la cual sus pensamientos pueden mantenerse en la región de lo primitivo. Pero lo “primitivo” se concibe aquí como la tribu de los albañiles, que parece desprovista de la posesión de su cultura, o de un lenguaje compartido indubitable –el lenguaje que usa la tribu es un lenguaje inventado, que no debe confundirse con los lenguajes naturales que encontramos entre pueblos con formas plenas de “socialidad”, ni con el lenguaje del niño–.

La imagen que presenta Wittgenstein del niño que se mueve en su cultura sin ser visto por los mayores, y que debe heredar su cultura como por un robo, parece encontrar eco en las publicaciones antropológicas en el registro de lo mitológico [por ejemplo, en los mitos del pájaro que construye su nido analizados por Claude Lévi-Strauss¹⁷. A pesar de los estudios realizados sobre la socialización, rara vez ha sido enfrentada en la esfera antropológica la pregunta de cómo llegamos a tener el sentido de una cultura compartida, así como el de la propia voz en esta cultura,

¹⁶ S. Cavell, “Notes and afterthoughts on the opening of Wittgenstein’s investigations”, en *Philosophical passages. Wittgenstein, Emerson, Austin, Derrida* (Oxford: Blackwell, 1995).

¹⁷ C. Lévi-Strauss, *The raw and the cooked. Introduction to a science of mythology* Vol. 1 (Nueva York: Harper & Row, 1969 [1964]).

en el contexto de la vida cotidiana. Cuando se formula esta pregunta, ha sido formulada como una cuestión de socialización como acatamiento de un conjunto de reglas y procedimientos normativos. Pero la yuxtaposición del niño con los albañiles parece sugerir que, con independencia de cualquier otra cosa que fuere, heredar una cultura no consiste en heredar cierto conjunto de reglas ni cierta capacidad para obedecer órdenes. Como lo dice Wittgenstein¹⁸, “San Agustín describe, podríamos decir, un sistema de comunicación; solo que no todo lo que llamamos lenguaje es este sistema”. Y luego, como si el camino más seguro para comprender este concepto fuese comprenderlo a través de los ojos del niño, señala que las palabras en una ronda infantil, deben entenderse *tanto como las palabras como las acciones con las que están entretreídas*¹⁹.

La preocupación por la niñez no ha estado ausente de las primeras publicaciones antropológicas, pero ha sido expresada a través de las complejidades de rango de edad, ritos de paso, actitudes frente a alguien llamado “el niño promedio”, y la construcción de la “infancia” en una sociedad determinada. Tanto Nieuwenhuys²⁰ como Reynolds²¹ han mostrado recientemente cuan escasas han sido las descripciones etnográficas de los niños y de sus acciones. La obra de Reynolds²² sobre el activismo político de los niños y los jóvenes en el volátil y traumático contexto de Sudáfrica es especial, porque muestra cómo los cuentos acerca de los héroes populares pueden haber dado a los jóvenes una perspectiva a través de la cual pueden ver su desafío del régimen del *apartheid*, incluso cuando se vieron obligados a negociar cuestiones de obediencia, autoridad, y solidaridad de parentesco en los ámbitos de la familia y el parentesco.

¹⁸ L. Wittgenstein, *Philosophical investigations* (New York: Macmillan, 1953), p. 3.

¹⁹ *Ibid.* p. 7.

²⁰ O. Nieuwenhuys, “The paradox of child labor and anthropology”, en *Annual Review of Anthropology*, No. 25, (1996) pp. 237-251.

²¹ P. Reynolds, “Not known because not looked for? Ethnographers listening to the young in Southern Africa”, en *Ethnos*, Vol. 60, No. 3-4 (1995), pp. 159-181.

²² *Ibid.*

También quisiera llamar la atención al extraordinario recuento de Gilse-
nan²³, así como a Das²⁴ y Chatterji y Mehta²⁵ sobre el complejo problema
de qué significa para los niños heredar la obligación de vengarse, aceptar
la paz, o dar testimonio en un conflicto o después de un disturbio. Las
pretensiones a la herencia no son claros en estos contextos, pero incluso
en sociedades relativamente estables, las descripciones antropológicas de
la cultura como algo compartido o impugnado han excluido la voz de los
niños. Como sucede en el pasaje de san Agustín, el niño parece moverse
sin ser visto por sus mayores.

Permítanme pasar ahora a la pregunta que suscita la figura del niño
aquí: ¿Qué significa decir que el niño tiene un futuro en el lenguaje?

Hay varias escenas de enseñanza en las *Investigaciones filosóficas*—aquellas
que corresponden a completar una serie matemática, a leer, a obedecer
una orden—. Todas suscitan el problema de determinar qué significa ser
capaz de proyectar un concepto, una palabra o un procedimiento sobre
nuevas situaciones. *A* escribe una serie de números; *B* lo observa e intenta
encontrar una ley en la secuencia de números. Si lo consigue, exclama
“Ahora puedo seguir”. ¿Qué ha sucedido aquí?

Kripke²⁶ nos ofrece una manera interesante de comprender qué le da
a un niño la confianza necesaria para decir “puedo seguir” mediante el
ejemplo de qué significa seguir un procedimiento matemático o una regla.
Señala que Wittgenstein muestra de manera convincente que no podemos
hablar de que se haya dado una comprensión interna; tampoco podemos

²³ M. Gilseman, *Lords of the Lebanese marches. Violence and narrative in an arab society* (Berkeley: University California Press, 1996).

²⁴ V. Das, “Our work to cry. Your work to listen”, en *Mirrors of violence. Communi-
ties, riots and survivors in South Asia* (Delhi, India: Oxford University Press, 1990b);
V. Das, “Voices of children”, en *Daedalus* (1990c. Edición especial, *Another India*),
pp. 48-65.

²⁵ R. Chatterji y D. Mehta, “A case study of a communal riot in Dharavi, Bombay”,
en *Relig. Soc.*, Vol. 42, No. 4, 1995, pp. 5-26.

²⁶ S. Kripke, *Wittgenstein on rules and private language* (Londres: Oxford University
Press, 1982).

decir que haya unas reglas básicas que pueden indicarnos cómo interpretar las otras reglas. Esta es la manera en que Kripke²⁷ ve el problema:

Aquí, desde luego, estoy exponiendo las observaciones bien conocidas de Wittgenstein acerca de una “regla para interpretar una regla”. Resulta tentador responder al escéptico apelando desde una regla a otra regla más “básica”. Pero la jugada escéptica puede repetirse a ese nivel más básico también. Eventualmente, el proceso debe detenerse –“las justificaciones llegan a un fin en alguna parte”– y lo único que me queda es una regla que es completamente irreducible a cualquier otra. ¿Cómo puedo justificar mi actual aplicación de una regla semejante, cuando un escéptico podría interpretarla con facilidad de manera que obtenga un número indefinido de resultados diferentes? Parece que mi aplicación de la regla es un golpe injustificado en la oscuridad. Aplico la regla *ciegamente*.

Sin entrar en este argumento en detalle, quisiera comentar una de las formulaciones propuestas por Kripke²⁸, según la cual nuestra justificación para decir que un niño ha aprendido a seguir una regla proviene de la confianza de ser un miembro de la comunidad, lo cual le permite a cada individuo actuar “sin vacilar, pero ciegamente”. Kripke da el ejemplo de un niño pequeño que aprende a sumar, y dice que su profesor no aceptará cualquier respuesta del niño. Entonces, ¿qué queremos decir cuando decimos que el profesor considera que, en algunos casos, el alumno debe dar la respuesta “correcta”? “Quiero decir que el profesor juzga que el niño ha dado la misma respuesta que él mismo habría dado.... Quiero decir que juzga que el niño aplica el mismo procedimiento que él mismo habría aplicado”²⁹.

Para Kripke esta manera de apelar a la comunidad y a criterios de acuerdo es presentada por Wittgenstein como solución a la “paradoja

²⁷ Ibid., p. 17.

²⁸ Ibid.

²⁹ Ibid., p. 90.

escéptica”, según la cual, si es posible hacer que todo concuerde con una regla, entonces también es posible hacer que entre en conflicto con ella. Pero este escepticismo respecto a la justificación, dice Kripke³⁰, se aplica al individuo aislado: no es válido para quien puede aplicar sin vacilar, pero ciegamente, una regla que la comunidad *le autoriza* a aplicar. Como sucede con la aplicación de una palabra en contextos futuros, no se ha dado un “estado interno” llamado “comprender”. Por el contrario, como lo dice, hay juegos de lenguaje en nuestras vidas que autorizan, en ciertas condiciones, afirmaciones que alguien significa como tales y su aplicación presente concuerda con lo que se ha dicho en el pasado.

Mi incomodidad con esta descripción surge del papel central que atribuye Kripke a la idea de regla, así como a los procesos que privilegia para hacer que el niño concuerde con una forma de vida particular que autorizaría una obediencia semejante a la regla, ciega y sin vacilación.

Si tomamos al profesor que describe Kripke como representante de la comunidad en la cual se inicia al niño, me veo obligada entonces a preguntar si el “acuerdo” sobre una forma de vida, que hace de la comunidad una comunidad de consenso, pueda tratarse simplemente en hacer que el niño llegue a la misma conclusión o al mismo procedimiento que el adulto habría aplicado. Más bien, me parece, como lo sugiere Cavell³¹, que este acuerdo es un asunto mucho más complicado, en el cual hay una mezcla de reglas, costumbres, hábitos, ejemplos y prácticas, y que no podemos atribuir una importancia fundamental a ninguna de estas cuestiones en relación con la transmisión de una cultura. Wittgenstein³² habla acerca de órdenes o mandatos de diversas maneras: hay un abismo entre la orden y su ejecución o la traducción de una orden en ocasiones a una proposición, a una demostración o a una acción. No me parece que

³⁰ Ibid.

³¹ S. Cavell, “The argument of the ordinary. Scenes of instruction in Wittgenstein and in Kripke”. En *Conditions handsome and unhandsome. The constitution of Emersonian perfectionism* (Chicago: University Chicago Press, 1990).

³² L. Wittgenstein, *Philosophical investigations* (New York: Macmillan, 1953).

un acuerdo en formas de vida requiera que el niño produzca la misma respuesta que el profesor. Para tener un futuro en el lenguaje, el niño debería ser capacitado para decir “y después de haber entrenado mi boca para formar estos signos, los usé para expresar mis propios deseos”. Hay, desde luego, una referencia en Wittgenstein³³ acerca de seguir una regla ciegamente:

“Todos los pasos ya están realmente dados”, quiere decir: ya no tengo elección. La regla, una vez estampada con un determinado significado, traza las líneas de su prosecución a través de todo el espacio. Pero si así fuese el caso, ¿de qué me valdría?

No. Mi descripción solo tenía sentido si se entendía simbólicamente.

–*Así es como me parece* –debí decir.

Cuando sigo la regla, no elijo.

Sigo la regla *ciegamente* (énfasis en el original).

Y luego, en el párrafo 221, explica: “Mi expresión simbólica era en realidad una descripción mitológica del uso de una regla”. No puedo desarrollar plenamente aquí el problema de qué significa hablar en forma mitológica o simbólica pero, a partir del aura que rodea la discusión de estos temas, hablar de obedecer una regla ciegamente parece asemejarse a la manera en que hablamos de los deseos, planes, sospechas o expectativas como algo que, por definición, está insatisfecho, o la manera en que hablamos de las proposiciones como necesariamente verdaderas o falsas, esto es, son afirmaciones gramaticales. Cuando Wittgenstein³⁴ dice que las reglas y el acuerdo son primos, el parentesco entre ellos parece ser más complejo de lo que permite la explicación de Kripke³⁵ de estos dos conceptos.

³³ Ibid., p. 219.

³⁴ Ibid.

³⁵ S. Kripke, *Wittgenstein on rules and private language* (Londres: Oxford University Press, 1982).

Quisiera tomar una anécdota etnográfica para mostrar la interrelación de las ideas de regla, costumbre, hábito, práctica y ejemplo en lo que podría verse como constituir un acuerdo en una forma de vida particular. Gilsenan³⁶ nos ofrece una asombrosa etnografía y narrativa de la violencia en Akkar, una provincia del norte del Líbano, en la década de 1970. A partir de varias de las narrativas de este texto, podemos inferir las reglas de acuerdo con las cuales se articulan los asuntos de venganza y honor en el intercambio de la violencia. En efecto, si leemos lo que dice Evans-Pritchard³⁷ sobre el conflicto entre los nuer³⁸, todo parece remitirse a un problema de obligaciones de parentesco que pueden formularse en cuanto a principios genealógicos claros a través de los cuales se organizan los feudos. Podríamos imaginar que a un niño que está siendo socializado en una sociedad semejante, se le enseñaría su lugar en la comunidad en cuanto las *reglas* que aprende, de manera similar a como el niño de Kripke aprende a seguir los mismos procedimientos que los adultos que están iniciándolo si ha de aprender a sumar. Pero ahora presentamos los esbozos tomados de un relato de Gilsenan³⁹ acerca de cómo un muchacho se convierte en hombre cuando es iniciado en las reglas de la venganza.

[...] El joven elegido subió, solo y a plena luz del día, las pendientes colinas que separaban los campamentos de los fellahines y de los aghas... Todos podían verlo, hecho en el que se insiste mucho en todos los relatos. Cuando llegó a lo alto de la colina, se acercó a una pequeña tienda mal surtida de propiedad de Alí Bashir, quien estaba a la puerta mirando al

³⁶ M. Gilsenan, *Lords of the Lebanese marches. Violence and narrative in an arab society* (Berkeley: University California Press, 1996).

³⁷ Evans-Pritchard, *The Nuer. A description of the modes of livelihood and political institutions of a Nilotic people* (Oxford: Clarendon, 1940).

³⁸ N. del E. Los Nuer son un grupo étnico nilótico ubicado en algunas regiones de Etiopía y el sur de Sudán.

³⁹ M. Gilsenan, *Lords of the Lebanese marches. Violence and narrative in an Arab society* (Berkeley: University California Press, 1996), pp. 165-166.

saha (espacio público) que tenía delante... el muchacho le dijo sencillamente: “¿Quieres que lo haga aquí en la tienda o afuera?”. Alí corrió hacia adentro, tomó la pistola, y recibió una bala en la muñeca; su arma cayó al suelo. El asesino había vaciado su revólver en el pecho de Alí. Murió instantáneamente.

Volviendo la espalda hacia los fellahines que habían presenciado su acto, el asesino —ahora héroe— bajó de la colina... Todos estuvieron de acuerdo en que había dado la espalda a los enemigos sin cuidarse por su propia seguridad. Nadie se atrevió a tomar represalias.

Este gesto arquetípico de indiferencia agnóstica llenaba todos los requisitos de un acto heroico. Fue tan soberbio en su salida como lo había sido en su entrada. La estética de la violencia se logró armoniosamente en todo respecto.

Mis informantes todos recordaban que uno de sus mayores, un cazador conocido, compañero de los señores y medio hermano paterno del hombre herido, aclamó al joven héroe cuando llegó a la mezquita que se encontraba a la entrada de la aldea, exclamando: “¡Ya ’aish! Reja’it shabb!” (¡Larga vida a ti! ¡Has regresado hecho un hombre!) El cazador aplaudía a quien había subido la colina como un muchacho y había bajado como un verdadero hombre de armas.

Algunas personas podrían argumentar que la escena de la enseñanza en Kripke⁴⁰ se asemeja muy poco a la escena en la que este muchacho es elegido por los mayores como instrumento apropiado para la venganza. (Sin embargo podríamos preguntarnos si el ejemplo de aprender un procedimiento para solucionar un problema matemático es una buena analogía de lo que significa obedecer reglas —si es un ejemplo especialmente aclarador, como lo sostiene Kripke—.) En cuanto al muchacho, es su exhibición de la estética de la violencia lo que lo convierte en un hombre. Nadie puede decir que actuó exactamente como habría actuado

⁴⁰ S. Kripke, *Wittgenstein on rules and private language* (Londres: Oxford University Press, 1982).

uno de los mayores en su lugar, pues tales escenas están influidas también por todo tipo de contingencias, en las cuales es posible que no se termine como un héroe, sino como un bufón. Sin embargo, a través de la mezcla de regla, costumbre, hábito y ejemplo el niño ha sido iniciado en la comunidad de los hombres y ha encontrado su propio estilo de ser un hombre. De hecho, lo sucedido después de este relato hizo que este joven héroe se convirtiera en un peligro, al buscar siempre una repetición del momento que originó su biografía pública; finalmente, murió durante una pelea, como si estuviese predestinado a una muerte semejante. Una consideración de ese evento nos llevaría a una región diferente del pensamiento de Wittgenstein: la región de los peligros que la alteridad de este héroe representaba para el resto de la comunidad.

Los recuentos antropológicos han sugerido que prestar atención a la discusión que presenta Wittgenstein sobre las reglas y, en especial, a la distinción entre reglas regulativas y reglas constitutivas, como lo sugiere Searle⁴¹, puede dar una nueva orientación a los problemas acerca de cómo distinguir la naturaleza de las prescripciones en las acciones rituales y en otro tipo de acciones. Humphrey y Laidlaw⁴² no solo han ofrecido un recuento fascinante del ritual *jain de puja* (culto); han argumentado también que lo distintivo de las prescripciones rituales en general es la naturaleza constitutiva de las reglas que definen los rituales.

Los rituales constitutivos crean una forma de actividad al definir las acciones de las que están compuestos. Hemos señalado que la acción ritual está compuesta de actos discretos desconectados de las intenciones del agente, y hemos dicho que este rasgo del ritual depende de estipulaciones. Es esta estipulación, diferente de la mera regulación, lo que es constitutivo del ritual. Solo los actos rituales (como las jugadas válidas del ajedrez) se consideran que han sucedido, mientras el celebrante pasa de un

⁴¹ J.R. Searle, *Speech acts* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1969).

⁴² C. Humphrey y J. Laidlaw, *The archetypal actions of ritual. A theory of ritual illustrated by the jain act of worship* (Oxford: Clarendon, 1994).

acto a otro, completando cada uno a la vez y pasando luego al siguiente. Esto no se afecta por demoras, movimientos en falso, ocurrencias ajenas o contratiempos⁴³.

Los autores usan esta distinción, entonces, para mostrar la amplia variedad de formas de realizar el acto ritual de *puja*, que son consideradas, sin embargo, correctas por los participantes porque puede decirse que concuerdan con las reglas constitutivas. La importancia de esta formulación no reside solo en que se aparta de las distinciones entre acción instrumental y acción expresiva, o de la concepción sobredeterminada del ritual como forma de comunicación, sino que incorpora también algunos rasgos desconcertantes de la observación de los rituales que a menudo se eliminan de los textos etnográficos. Me refiero a la clase de actividades mundanas que pueden realizarse durante un ritual, que, sin embargo, no se consideran como constitutivas de él y, por tanto, pueden ignorarse al juzgar si un acto ritual fue realizado “de manera correcta”.

Hay una analogía explícita en la discusión que presentan Humphrey y Laidlaw⁴⁴ sobre las reglas constitutivas y el ajedrez. Las observaciones de Wittgenstein⁴⁵ sobre el ajedrez pueden ser pertinentes aquí. Wittgenstein ha hablado tanto acerca de las *reglas* que constituyen el juego, como de *costumbres*, por ejemplo, del uso del rey para decidir a cuál de los jugadores le corresponderán las fichas blancas⁴⁶ o de no patear y gritar cuando se juega⁴⁷. Pero Wittgenstein nos conduce en otra dirección, donde aparece en primer plano la mezcla de reglas con costumbres, prácticas y ejemplos:

¿Dónde se efectúa la conexión entre el sentido de las palabras “¡Juguemos una partida de ajedrez!” y todas las reglas del juego?

⁴³ Ibid., p. 117.

⁴⁴ Ibid.

⁴⁵ L. Wittgenstein, *Philosophical investigations* (New York: Macmillan, 1953).

⁴⁶ Ibid., p. 563.

⁴⁷ Ibid., p. 200.

–Bueno, en el catálogo de reglas del juego, en la enseñanza del mismo, en la práctica cotidiana del juego⁴⁸.

Wittgenstein utilizó la analogía del juego de ajedrez para aclarar qué significa decir que un lenguaje está gobernado por reglas. Tanto en el lenguaje como en el ajedrez, hay reglas que no tienen fundamento, esto es, reglas que no pueden justificarse por referencia a la realidad: son autónomas y podrían ser diferentes. Pero esta analogía tiene límites. La diferencia más importante, como lo señalan Baker y Hacker⁴⁹, es que las reglas del ajedrez han sido diseñadas para cubrir cualquier situación posible, mientras que nuestro lenguaje no puede establecer reglas que cubran cualquier circunstancia imaginable. Por tanto, siempre hay una brecha entre la regla y su ejecución. ¿Podríamos decir que las reglas constitutivas del ritual pueden cubrir cualquier situación imaginable? Sugiero que, aun cuando en ocasiones esta es la ambición de los teóricos del ritual, como lo sostuvo la escuela *mimamsa* de filosofía hindú⁵⁰, la incorporación del ritual a las formas de vida no lo permite. De hecho, una situación de completitud asemejaría el ritual a los lenguajes inventados de Wittgenstein más que a los lenguajes naturales, que nunca son completos⁵¹.

Baker y Hacker⁵² sugieren que los juegos de lenguaje naturales pueden distinguirse de los inventados por el hecho de que los naturales solo se dominan por fragmentos, mientras que los inventados se presentan como lenguajes completos. La sensación que tenemos al leer el lenguaje de los albañiles es que parece de modo particular desprovisto de cultura. Sugiero que esta sensación proviene, precisamente, de pensarlo como si fuese un lenguaje completo.

⁴⁸ Ibid., p. 197.

⁴⁹ J. P. Baker y P. M. S. Hacker, *Wittgenstein. Meaning and understanding*, Vol. 1 (Oxford: Blackwell, 1980).

⁵⁰ V. Das, "The language of sacrifice", en *Man*, Vol. 18 (1983), pp. 445-462.

⁵¹ L. Wittgenstein, op. cit., p. 18.

⁵² J. P. Baker y P. M. S. Hacker, op. cit.

Un texto antropológico está incluido por cierto tipo de exceso, o cierto excedente. Podemos llamarlo etnografía densa, o fascinación por el detalle. La mayor parte de las etnografías suministran más de lo que requiere el andamiaje teórico. Se ha argumentado que este excedente pertenece al uso de la etnografía como actuación⁵³. Otros autores hablan de la dificultad de describir formas de vida que son “distantes en el ámbito de las experiencias” para sus lectores⁵⁴. Sugiero que este exceso o excedente expresa así mismo la desconfianza de las reglas y las obligaciones formales como fuentes del orden social o del juicio moral. Si la cultura se refiere a formas de vida compartidas, así como a legar y a heredar habilidades y hábitos como miembros de una sociedad, entonces, de modo evidente, se trata de una participación en formas de socialidad (las formas de vida de Wittgenstein) que definen de manera simultánea lo interno y lo externo, que permiten a una persona hablar tanto dentro del lenguaje como fuera de él. El acuerdo en las formas de vida, en Wittgenstein, nunca es un asunto de opiniones compartidas. Por tanto, captar la mezcla de costumbres, hábitos, reglas y ejemplos requiere un exceso de descripción; así, se suministra el contexto en del cual podemos ver cómo podemos rastrear las palabras hasta su hogar original cuando no sabemos cómo orientarnos: la búsqueda antropológica nos lleva al punto en que Wittgenstein comienza su investigación gramatical. Parece que este sería un lugar apropiado para detenernos y preguntar qué son las “formas de vida”, los “criterios”, y una “investigación gramatical” en Wittgenstein.

Lenguaje y socialidad

Formas de vida

La idea de formas de vida es lo que a menudo se toma para señalar la pertinencia del pensamiento de Wittgenstein para la sociología y la

⁵³ J. Clifford, “On ethnographic allegory”, en *Writing culture. The poetics and politics of ethnography*, eds. J. Clifford y G. E. Marcus (Delhi, India: Oxford University Press, 1990).

⁵⁴ N. Scheper-Hughes, *Death without weeping. The violence of everyday life in Brazil* (Berkeley: University California Press, 1992).

antropología. Wittgenstein considera que el lenguaje es la marca de la socialidad humana: de allí que las formas de vida se definan por el hecho de que son formas creadas por quienes poseen el lenguaje y para quienes poseen el lenguaje. Como se la entiende de modo general, la concepción wittgensteiniana del lenguaje implica verlo en el contexto de una vida vivida, en su uso dentro de las instituciones humanas más bien que en sus aspectos sistemáticos. Pero, ¿es esto suficiente?⁵⁵ ha manifestado su angustia frente a las concepciones convencionales de este texto que, para él, eclipsan su lucha espiritual.

Creo que la idea “de formas de vida” se toma habitualmente para resaltar la naturaleza social del lenguaje y de la conducta humana, como si la misión de Wittgenstein fuese reprender a la filosofía por concentrarse excesivamente en individuos aislados, o por enfatizar los aspectos internos a costa de los externos, al explicar asuntos como el significado, los estados de conciencia, seguir una regla, etc... El sentido convencional de forma de vida sustentará un sentido convencional o contractual del acuerdo. Pero hay otro sentido de forma de vida que se opone a esta interpretación⁵⁶.

Lo que Cavell encuentra insuficiente en esta visión convencional de las formas de vida es que no puede transmitir la absorción mutua de lo natural y lo social —hace énfasis en *forma* pero no en *vida*—. Una lectura apresurada de Cavell sobre este punto puede conducir a muchos lectores (en especial a los antropólogos) a la conclusión de que la idea de lo natural se toma como algo exento de problemas en esta interpretación. Permítanme detenerme por un momento en este punto. Cavell sugiere una distinción entre lo que llama el sentido etnológico u horizontal de forma de vida, y su sentido vertical o “biológico”. El sentido etnológico

⁵⁵ S. Cavell, “Declining decline. Wittgenstein as a philosopher of culture”, en *This new yet unapproachable America. Lectures after Emerson after Wittgenstein* (Chicago: University Chicago Press, 1989).

⁵⁶ *Ibid.* p. 41.

implica la idea de la diversidad humana, el hecho de que las instituciones sociales, como el matrimonio y la propiedad, varían de una sociedad a otra. El sentido biológico se refiere a las distinciones implicadas en el lenguaje entre “las formas de vida llamadas ‘inferiores’ o ‘superiores’, entre, por ejemplo, puyar la comida, quizá con un tenedor, o tomarla con las garras o picotearla”⁵⁷. Es el sentido vertical de forma de vida el que, para él, marca el límite de lo que se considera humano en una sociedad, y suministra las condiciones para el uso de criterios como se aplican a los demás. Así, el criterio de dolor, por ejemplo, no se aplica a lo que no exhibe signos de ser una forma de vida –no preguntamos si una grabadora que puede reproducir alaridos está sintiendo el dolor–. Cavell sugiere que las formas de vida tienen que ser aceptadas, pero que la sensibilidad de las *Investigaciones* no exige tanto un cambio como una transfiguración. Dejaré a un lado, por el momento, la pertinencia de este asunto para el escepticismo, ya sea a favor o en contra de él. Quisiera señalar más bien una dirección en la que esta distinción entre lo horizontal y lo vertical puede mostrar también qué sucede en el límite de cada uno. ¿Qué es lo que las sociedades humanas pueden representar como el límite? Aquí me baso en algunos de mis trabajos para mostrar cómo una idea semejante puede resonar en la imaginación antropológica.

Durante algunos años ya, he estado tratando de comprender la relación entre la violencia (en especial la violencia sexual) en los contextos cotidianos domésticos, y la violencia en el contexto extraordinario de los disturbios ocurridos con motivo de acontecimientos políticos, como la Partición de la India o la violencia contra los sijs después del asesinato de la primera Ministra Indira Gandhi. En uno de mis artículos recientes⁵⁸ intenté conceptualizar la violencia que se da en el tejido de la vida vivida en el universo de los parentescos, como si tuviera el sentido de un *pasado continuo*, mientras que la violencia

⁵⁷ Ibid., p. 42.

⁵⁸ Veena Das, *Violence and the work of time*. Presentado en la sesión plenaria sobre violencia (Edimburgo, Escocia: Universidad de Edimburgo, 1996).

súbita y traumática que hizo parte de la experiencia de la Partición parece tener la cualidad de un tiempo congelado. Al presentar la vida de una mujer, Manjit, quien fue raptada y violada durante la Partición y luego desposada con un pariente mayor, argumenté que, mientras que la violencia a la cual la sometió su esposo era algo que podía decir en su vida, la otra violencia no era (¿no podía ser?) articulada. Los límites horizontales y verticales me parecieron de particular importancia para la formulación de esta diferencia:

Es esta idea de forma de vida, por ejemplo, en su sentido vertical de probar los criterios de qué significa ser humano, la que creo que está implicada en la comprensión de la relación de Manjit con la no-narrativa de su experiencia de abducción y violación. Los hombres golpean a sus esposas, cometen agresiones sexuales, las avergüenzan dentro de sus propias creaciones de masculinidad, tales agresiones, sin embargo, son “decibles” en la vida punjabí a través de diversos tipos de gestos performativos y a través de relatos (no quiero decir con esto que se la acepte en forma pasiva –por el contrario, todo el relato de Manjit muestra que se la resiente profundamente–). Comparemos esto con la violencia temible en la cual las mujeres fueron desnudadas y se las hizo marchar desnudas por las calles; o las magnitudes implicadas; o la fantasía de escribir lemas políticos en las partes privadas de las mujeres. Esta producción de cuerpos a través de la violencia, que se vio que destrozaba el tejido de la vida, fue tal que los reclamos sobre la cultura a través de la disputa se hicieron imposibles. Si ahora aparecen palabras, son como sombras rotas del movimiento de las palabras cotidianas... Tales palabras fueron ciertamente pronunciadas y han sido grabadas por otros investigadores, pero era como si el roce con estas palabras y, por tanto, con la vida misma, hubiera sido quemado o anestesiado. La hipérbole en la narración que hace Manjit de la Partición recuerda la idea de Wittgenstein de la conjunción de lo hiperbólico con lo carente de fundamento⁵⁹.

⁵⁹ Ibid., p. 23.

He tomado este ejemplo en algún detalle porque sugiere, a través de una etnografía, que aun cuando el rango y la escala de lo humano se prueba, se define y se extiende en las disputas características de la vida cotidiana, puede moverse a través de la inimaginable violencia de la Partición (ejemplos similares pueden hallarse en muchas de las contemporáneas etnografías de la violencia) hacia formas de vida que no se consideran como pertenecientes a la vida en sentido propio. ¿Fue un hombre o una máquina el que clavó un cuchillo en las partes pudendas de una mujer después de violarla? ¿Eran hombres o animales quienes se dedicaron a matar y a coleccionar penes como signos de sus proezas? Hay una profunda energía moral en la negativa a representar algunas violaciones del cuerpo humano, pues estas son vistas como violaciones contra la naturaleza, como algo que define los límites de la vida misma. El alcance y la escala precisos de la forma de vida humana no se conocen de antemano, como tampoco el alcance preciso del significado de una palabra. Pero la intuición de que algunas violaciones no pueden verbalizarse en la vida cotidiana equivale a reconocer que no se puede trabajar en ellas dentro de una cotidianidad quemada y anestesiada. Llegamos a través de una ruta diferente a la pregunta acerca de qué significa tener un futuro en el lenguaje. Creo que los límites de las formas de vida –los límites en los cuales las diferencias dejan de ser diferencias de criterio– se encuentran en el contexto de la vida como se vive y no solo en la reflexión del filósofo sobre ella. Estos son los momentos en que podemos estar tan envueltos por la duda sobre la humanidad del otro que el mundo parece perdido.

En su trabajo sobre la violencia, Daniel⁶⁰ llama a este punto la contraparte de la cultura: “La contraparte de la que hablo es algo que se resiste a ser incorporado a la armonía de un orden superior de sonido, sentido o sociedad”⁶¹. Otros recuentos sobre la violencia sugieren, de manera

⁶⁰ E. V. Daniel, *Charred lullabies. Chapters in an anthropography of violence* (Princeton: Princeton University Press, 1997).

⁶¹ *Ibid.*, p. 202.

análoga, que ciertos tipos de violencia no pueden incorporarse a la cotidianidad⁶². Pero entonces, ¿cómo ha de recuperarse la vida cotidiana?

La vida cotidiana y el problema del escepticismo

Al describir lo que llama la contraparte de la cultura, Daniel⁶³ entrevistó a varios jóvenes de Sri Lanka, miembros de diversos movimientos militantes, que habían matado con cuerdas, cuchillos, pistolas, rifles automáticos y granadas. Pero resulta claro de sus poderosas descripciones que aquello que resultó traumático para Daniel al escuchar estos relatos de asesinatos, fue la manera en que se mezclaban los estilos de matar y se blandían las palabras. A continuación presentamos algunos extractos de las entrevistas:

Estaba escondido en el templo cuando llegamos allí... Este muchacho se ocultaba detrás de uno de los dioses. Lo atrapamos. Lo sacamos... El muchacho estaba en medio del camino. Todos dábamos vueltas alrededor de él. Durante largo tiempo. Nadie decía nada. Luego alguien lo hirió con una espada. La sangre comenzó a correr a borbotones... Pensamos que estaba acabado. Entonces lo pusieron sobre un neumático y le prendieron fuego (Daniel, 1997: p. 209).

Daniel encuentra que la transición entre el “nosotros” y el “ellos” es de resaltar, pero lo que lo asombra es lo que ocurre después.

Esto sucedió durante los primeros días en que recolectaba mis historias de horror, y no sabía qué decir. Entonces le hice una pregunta por completo irrelevante para el asunto del que hablábamos. Solo Dios sabe por qué

⁶² L. Langer, *Holocaust testimonies. The ruins of memory* (New Haven: Yale University Press, 1991).

⁶³ E. V. Daniel, *Charred lullabies. Chapters in an anthropography of violence* (Princeton: Princeton University Press, 1997).

lo pregunté; debía desear desesperadamente cambiar de tema, o simular que habíamos estado hablando de otra cosa todo el tiempo. “¿Cuál es su objetivo en la vida?”, pregunté. Me respondió de inmediato: “Quiero una cámara de video (VCR)”⁶⁴.

La sensación de Wittgenstein del exilio de las palabras es lo que nos viene aquí a la mente. Podemos comprender lo que se dice, pero en el contexto en el cual se dicen estas palabras, no parecen pertenecer allí —no parecen tener un hogar—. La forma en que Daniel⁶⁵ se aparta de este evento es desesperada. Avanza tambaleándose hacia una esperanza⁶⁶ —hacia el susurro de una esperanza— donde quiera que pueda hallarse y cuando quiera que pueda hallarse. Y la encuentra en una escena de casi tranquila domesticidad. Narra un acontecimiento ocurrido durante los disturbios contra los tamiles en 1977, en los cuales una mujer cingalesa viaja en un tren; está en una parte del compartimiento y en la otra se encuentra un tamil, maestro de escuela retirado. Una turba comienza a sacar a los tamiles del tren y a golpearlos. La mujer cingalesa, fácilmente reconocible como una cingalesa de Kandya por la forma de llevar su sari, se acerca al maestro y le toma la mano en silencio. Algunos de los miembros de la turba entran al compartimiento, pero el gesto de familiaridad conyugal los persuade de que el caballero es un cingalés, así que se dirigen a otra parte. Daniel⁶⁷ interpreta el gesto de la mujer como un signo, grávido de posibilidades. Pero, ¿cuáles son estas posibilidades? Desde una perspectiva wittgensteiniana, estas parecen ser las únicas posibilidades de recuperación a través de un descenso a la corriente de la vida cotidiana, de la domesticidad, lo único a través de lo cual pueden traerse de regreso las palabras que han sido exiliadas. Esta cotidianidad tiene entonces el carácter de un regreso, un regreso que se ha recuperado ante la locura.

⁶⁴ Ibid., p. 209

⁶⁵ Ibid.

⁶⁶ Ibid., p. 211.

⁶⁷ Ibid.

La intuición de la cotidianidad en Wittgenstein parece, por tanto, bastante diferente de la de Schutz⁶⁸, por ejemplo, quien hace énfasis en la atención a la “realidad esencial” de lo cotidiano y conceptualiza la trascendencia como un escape momentáneo a esta atención. Difiere también de los muchos intentos realizados en años recientes por captar la idea de lo cotidiano como un lugar de oposición⁶⁹. Lo que siento frente a estos enfoques es que hay una búsqueda en estas tentativas de aquello que Hans Joas⁷⁰ llama la creatividad de la acción social. En lugar de buscar una agencia en los momentos grandiosos y transgresores de la historia, es en los libretos cotidianos de resistencia donde debe ubicársela. Nada malo hay en esta manera de conceptualizar lo cotidiano, pues tiene la ventaja de mostrar que la sociedad se hace de modo constante, no es algo dado. El problema es que la noción de cotidianidad se asegura con facilidad excesiva en estas etnografías, porque casi nunca consideran las tentaciones y las amenazas del escepticismo como parte de la realidad vivida y, por tanto, no nos dicen qué está en juego en lo cotidiano que han descubierto.

En la lectura que hace Cavell⁷¹ del recurso de Wittgenstein a lo cotidiano, encuentra que es un escenario omnipresente de ilusión, trance y artificialidad de la necesidad. Esto, de acuerdo con mi comprensión y mi experiencia, se debe a que tanto las tentaciones como las amenazas del

⁶⁸ A. Schutz, *On Phenomenology and social relations. Selected writings*, ed. Wagner, H. R (Chicago: University Chicago Press, 1970).

⁶⁹ P. Jeffery y R. Jeffery, *Don't marry me to a plowman! Women's everyday lives in rural North India* (Boulder/Oxford: Westview, 1996); J.C. Scott, *Weapons of the weak* (New Haven: Yale University Press, 1985); J.C. Scott, *Domination and the arts of resistance. Hidden transcripts* (New Haven: Yale University Press, 1990).

⁷⁰ H. Joas, *The creativity of action* (Chicago: University Chicago Press, 1996).

⁷¹ S. Cavell, “Existentialism and analytical philosophy”, en *Themes out of school. Effects and causes* (San Francisco: North Point, 1984); S. Cavell, “The uncanniness of the ordinary”, en *In quest of the ordinary. Lines of skepticism and romanticism* (Chicago: University Chicago Press, 1988); S. Cavell, “The argument of the ordinary. Scenes of instruction in Wittgenstein and in Kripke”, en *Conditions handsome and unhand-some. The constitution of Emersonian perfectionism* (Chicago: University Chicago Press, 1990).

escepticismo se sacan del estudio de la filosofía y se reformulan como preguntas acerca de qué significa vivir frente a la naturaleza incognoscible del mundo (para mis propósitos, en especial del mundo social). Permítanme que me aparte por el momento de los tipos de escenas de violencia que han sido descritos por Das⁷², Daniel⁷³, Langer⁷⁴, Lawrence⁷⁵, y muchos otros. Estas escenas pueden parecerle excepcionales a muchas personas. En lugar de ellas, me pregunto, ¿Podemos encontrar el sentido de la naturaleza incognoscible del mundo social en otros contextos, en el contexto del sufrimiento normal, por decirlo así? Algunos académicos sugieren que esta naturaleza incognoscible del mundo social se ha agudizado debido a los procesos de modernización o globalización⁷⁶, mientras que yo, por mi parte, siento que la incertidumbre de las relaciones hace parte de la socialidad humana como está arraigada en ciertos tejidos de la vida social⁷⁷. Pero permítanme tomar un ejemplo de un clásico de la antropología.

⁷² V. Das, "Our work to cry. Your work to listen", en *Mirrors of violence. Communities, riots and survivors in South Asia* (Delhi, India: Oxford University Press, 1990b); V. Das, *Critical events. An anthropological perspective on contemporary India*. (Delhi, India: Oxford University Press, 1995a); V. Das, "Voice as birth of culture", en *Ethnos*, Vol. 60, No. 3-4 (1995b), pp. 159-181; V. Das, "Language and body. Transactions in the construction of pain", en *Violence and subjectivity*, eds. Veena Das, Arthur Kleinman, Mamphela Ramphele y Pamela Reynolds (Berkeley: University of California Press, 1997).

⁷³ E. V. Daniel, *Charred lullabies. Chapters in an anthropology of violence* (Princeton: Princeton University Press, 1997).

⁷⁴ L. Langer, *Holocaust testimonies. The ruins of memory* (New Haven: Yale University Press, 1991).

⁷⁵ P. Lawrence, *Work of oracles. Overcoming political sciences in Mattakalapu*. Presentado en Srilankan Conf., 5th. (Indiana: 1995).

⁷⁶ A. Appadurai, *Modernity at large: Cultural dimensions of globalization* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996), pp. 158-178.

⁷⁷ V. Das y R. S. Bajwa, "Community and violence in contemporary Punjab", en *Purushartha* (edición especial, *Violences et non-violences en Inde*, eds. D. Vidal, G. Tarabout y E. Mayer), Vol. 16 (1994).

El recuento que ofrece Evans-Pritchard⁷⁸ de la brujería entre los azandes ha sido visto a menudo como la manera que tiene esa sociedad de manejar el infortunio, y no como algo relacionado con la naturaleza incognoscible esencial de otras mentes. Taussig⁷⁹, por ejemplo, escribió:

Para citar la fraseología común, una ciencia como la ciencia médica puede explicar el “cómo” y no el “por qué” de la enfermedad; puede señalar cadenas de causas y efectos físicos, pero por qué he caído enfermo ahora y no en otro momento, o por qué yo y no otra persona, es algo que la ciencia médica solo puede responder con alguna variedad de la teoría de la probabilidad, lo cual no satisface a la mente que busca certezas y relevancia. En la práctica de los azandes, los problemas del “cómo” y el “por qué” se confunden; la etiología es simultáneamente física, social y moral... Mi enfermedad es una relación social, y la terapia debe dirigirse a aquella síntesis de la presentación moral, social y física⁸⁰.

Es cierto que Evans-Pritchard⁸¹ retomó varias direcciones al explicar las creencias de los azandes en la brujería, incluidas preguntas acerca de la racionalidad de los azandes. Si prestamos atención a las descripciones que ofrece, sin embargo, encontramos, no tanto una búsqueda de certeza y relevancia, sino más bien una sombra de escepticismo respecto a otras mentes⁸² (Chaturvedi, 1998). Más aún, este escepticismo parece relacionado con la manera en que se despliega el lenguaje.

⁷⁸ Evans-Pritchard. *Witchcraft. Oracles and magic among the Azande* (Oxford: Clarendon, 1937).

⁷⁹ M. Taussig, “Reification and the consciousness of the patient”, en *The nervous system* (Nueva York: Routledge, 1992).

⁸⁰ *Ibid.*, p. 85.

⁸¹ Evans-Pritchard. *Op. cit.*

⁸² R. Chaturvedi, *Witchcraft and other minds*. M. Phil., disertación (Delhi, India: University Delhi, 1998).

Evans-Pritchard⁸³ reporta que las personas que hablan con rodeos y no son directas en sus conversaciones son sospechosas de brujería: “Los azandes son muy sensibles y de modo habitual están atentos a alusiones desagradables hacía sí mismos en conversaciones aparentemente inocuas”⁸⁴. Muy a menudo encuentran un doble sentido en una conversación⁸⁵ y presumen que se les hará daño, como lo muestra el caso siguiente relatado por Evans-Pritchard:

Un viejo amigo mío, Badobo, del clan Akowe, comentó a sus compañeros que limpiaban el camino gubernamental que rodeaba el asentamiento, que había encontrado un trozo de leña con el que había tropezado Tupoi y se había cortado algunos días atrás cuando regresaba tarde en la noche de una fiesta de cerveza. Badobo agregó que debían limpiar bien el camino, pues no estaba bien que un hombre tan importante como Tupoi tropezara y cayera si podían evitarlo. Un amigo de Tupoi escuchó esta observación y se la repitió a su padre, quien sostuvo que veía en ella un doble sentido y encontró un matiz sarcástico en todo el comportamiento de Badobo⁸⁶.

Muchos factores indican una difundida incertidumbre en las relaciones: el aforismo de los azandes “No se puede mirar dentro de un hombre como dentro de una canasta abierta”; la creencia azande según la cual no se puede estar seguro de que nadie esté libre de brujería; y el cuidado que tiene el hombre azande de no enojar a sus esposas gratuitamente, porque una de ellas podría ser bruja y, al ofenderla, puede atraer el infortunio sobre sí. Aun cuando un azande no afirmaría que es brujo, Evans-Pritchard⁸⁷ reporta que es posible no saber nada

⁸³ Evans-Pritchard. *Witchcraft. Oracles and magic among the Azande* (Oxford: Clarendon, 1937).

⁸⁴ *Ibid.*, p. 111.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 116.

⁸⁶ *Ibid.*, pp. 115-116.

⁸⁷ *Ibid.*

acerca de la propia brujería⁸⁸. La incertidumbre respecto a otras mentes está vinculada aquí a cierta alienación del lenguaje que se habla, como si el lenguaje revelara siempre más o menos lo que revelan las palabras dichas. En efecto, el conocimiento íntimo de cómo conversan e interpretan los azandes el significado de los demás es lo que Evans-Pritchard⁸⁹ considera importante para comprender cómo se hacen atribuciones de brujería:

Una vez que una persona ha sido calificada de bruja, cualquier cosa que diga puede ser tergiversada para que produzca un significado secreto. Incluso cuando no está implicado el tema de la brujería, los azandes están siempre atentos al doble sentido en sus conversaciones⁹⁰.

Aquí tenemos una intuición de los seres humanos como si uno de los aspectos en que puede vérselos es como víctimas del lenguaje, que puede revelar cosas sobre ellos de las que no son conscientes ellos mismos.

Esta idea se relaciona con el tema wittgensteiniano del lenguaje como experiencia (más que simplemente como mensaje). Wittgenstein da como ejemplos el hacer juegos de palabras o tener el sentido de la ortografía. Si no experimentáramos el significado de las palabras (como algo diferente a solo usarlas), ¿cómo podríamos entonces reírnos de un juego de palabras? Es la sensación de estar controlado por las palabras que decimos, escuchamos, o vemos, en lugar de controlarlas. Hay aquí cierta similitud con la preocupación de Austin⁹¹ con los performativos, en especial con la fuerza perlocucionaria.

Un contexto que considero decisivo para comprender estos temas es el del rumor que causa pánico. Tomaré el ejemplo de estudios antropológi-

⁸⁸ Ibid., p. 123.

⁸⁹ Ibid.

⁹⁰ Ibid., p. 131.

⁹¹ J. L. Austin, *How to do things with words* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1975).

cos sobre el rumor para mostrar cómo llegan a conectarse los temas de la naturaleza incognoscible del mundo social y el tema de los seres humanos que se convierten en víctimas. Aun cuando el rumor no es un ejemplo que aparezca en Wittgenstein, propongo que podemos encontrar conexiones con sus escritos en la manera en que se retira la confianza de las palabras y una vulnerabilidad especial para el significante en el funcionamiento del rumor, y el exilio de las palabras bajo el escepticismo.

Varios historiadores y antropólogos han hecho énfasis en el papel del rumor para movilizar muchedumbres⁹². Los historiadores de la escuela subalterna lo han visto como una forma especial de comunicación subalterna, “como un instrumento necesario de transmisión para los rebeldes”⁹³. Otras de las características del rumor identificadas por Guha son el anonimato de la fuente del rumor, su capacidad de generar solidaridad, y la urgencia abrumadora que lleva a quienes lo escuchan a transmitirlo a otros. Sin embargo, el énfasis excesivo en la comunicación oculta un rasgo particular del lenguaje que a menudo se pone en primer plano cuando consideramos la susceptibilidad al rumor en tiempos de violencia colectiva⁹⁴. Bhabha⁹⁵ ha formulado esta cuestión de manera incisiva: ¿qué tiene de especial el rumor a diferencia de otras formas de comunicación? Luego procede a aislar dos de sus aspectos. El

⁹² G. Rudé. *The crowd in the French Revolution* (Oxford: Clarendon, 1959); G. Rudé, *The crowd in history, 1730-1848* (Nueva York: Wiley, 1964); E.P. Thompson, “The moral economy of the English crowd in the eighteenth century”. En *Past Present*, 50, 1971. pp. 76-126.

⁹³ R. Guha, *Elementary aspects of peasant insurgency in colonial India* (Delhi, India: Oxford University Press, 1983). p. 256.

⁹⁴ V. Das, *Mirrors of violence. Communities, riots and survivors in South Asia* (Delhi, India: Oxford University Press, 1990a); V. Das, “Our work to cry. Your work to listen”, en *Mirrors of violence. Communities, riots and survivors in South Asia* (Delhi, India: Oxford University Press, 1990b); S.J. Tambiah, *Leveling crowds. Ethnonationalist conflicts and collective violence in South Asia* (Berkeley: University California Press, 1996).

⁹⁵ H. K. Bhabha, “By bread alone. Signs of violence in the mid-nineteenth century”, en *Location of Culture* (Londres: Routledge, 1995).

primero es el aspecto enunciativo del rumor, y el segundo, su aspecto performativo.

La indeterminación del rumor constituye su importancia como discurso social. Su capacidad de generar adhesión intersubjetiva, comunitaria, reside en su aspecto enunciativo. Su poder performativo de circulación tiene como resultado su difusión contigua, un impulso casi incontrolable de transmitirlo a otra persona⁹⁶.

Bhabha concluye que el afecto psíquico y la fantasía social son poderosas formas de identificación potencial y de agencia en la guerra de guerrillas y, por tanto, los rumores desempeñan un papel principal en la movilización para este tipo de guerra.

Otras concepciones, en especial las provenientes de la psicología de masas, han hecho énfasis en la naturaleza emocional, caprichosa, temperamental y superficial de las muchedumbres⁹⁷. Algo que es común en estas situaciones es un rasgo gramatical esencial (en el sentido de del análisis Wittgenstein) de lo que llamamos *rumor*: que está concebido para difundirse. Así, aun cuando se utilizan las imágenes del contagio y la infección para representar el rumor en el discurso elitista, el uso de estas imágenes va más allá de que las élites no comprendan las formas de comunicación subalternas. Habla también de la transformación del lenguaje, esto es, que en lugar de ser un medio de comunicación, el lenguaje se convierte en algo transmisible, infeccioso, que hace que las cosas sucedan casi como si ocurrieran por naturaleza. En mi propio trabajo sobre el rumor en la situación de pánico creciente en los disturbios comunales, he identificado la presencia de un relato social incompleto o interrumpido que regresa en forma de rumor y de una modalidad altera-

⁹⁶ Ibid., 201.

⁹⁷ G. Le Bon, *The crowd. A study of the popular mind* (Nueva York: Viking, 1960 [1895]).

da de comunicación⁹⁸. El rasgo más llamativo de lo que he identificado como rumores de pánico (en los cuales es difícil ubicar algún espectador inocente) es que súbitamente el acceso al contexto parece desaparecer. Además, carecen de firma los rumores de pánico, de manera que el rumor actúa para destruir tanto la fuente del discurso como la confiabilidad de la convención. (Esta característica parece distinguir la fuerza perlocucionaria de la fuerza ilocucionaria. En esta última, la confianza en la convención y en la ley permite que se hagan promesas y se contraigan matrimonios.) Cavell⁹⁹ ha invocado a *Otelo*, de William Shakespeare, para mostrar el desarrollo de una problemática escéptica. El pánico creciente en que el medio del rumor lleva al desmantelamiento de las relaciones de confianza en momentos de disturbios comunales parece compartir el tempo del escepticismo. Una vez que se pierde el pensamiento de cierta vulnerabilidad, como lo muestra Cavell¹⁰⁰, el mundo se sepulta sin límites.

A diferencia de Cavell, Williams¹⁰¹ considera que las dudas escépticas no son dudas naturales. Sostiene que la experiencia de no saber nada acerca del mundo real debe surgir de una experiencia de error particularmente inusitada. Sin embargo, ninguna experiencia de error, argumenta, puede darnos la sensación de una pérdida total del mundo. La amenaza del escepticismo, para Cavell, reside en sentir que es posible que nuestras sensaciones no correspondan a este mundo; para Williams, por el contrario, esta amenaza surge en la filosofía de Cavell porque él ha internalizado una posición teórica controvertida. Cavell, además, sugiere en toda su obra que la duda escéptica surge en la experiencia de vivir. El escepticismo es, para él, el lugar donde abdicamos de nuestra responsabilidad hacia las palabras y las desencadenamos de nuestros

⁹⁸ Veena Das, "Official narratives, rumor, and the social production of hate", en *Social Identities*, Vol. 4, No. 1, 1998. pp. 1-23.

⁹⁹ S. Cavell, *The claim of reason. Wittgenstein, skepticism, morality and tragedy* (Oxford: Clarendon, 1982).

¹⁰⁰ Véase S. Cavell en la obra anteriormente citada y en su obra *A pitch of philosophy* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1994).

¹⁰¹ M. Williams, *Unnatural doubts* (Princeton: Princeton University Press, 1996).

critérios. De allí su tema del desencanto con el lenguaje como institución humana¹⁰². El lugar del rumor de pánico sugiere en forma análoga una sujeción a la voz (comparable a la sujeción de Schreber a las voces que escuchaba). Parece haber una transformación del intercambio social en un trance comunitario y, si ha de resistirse a este trance, es preciso conducir de nuevo las palabras a lo cotidiano, de manera análoga a como podemos conducir un caballo, que súbitamente se ha desbocado, de regreso a su establo.

La complejidad de lo interno

Podríamos vernos tentados a suponer que la naturaleza incognoscible del mundo social se relaciona en esencial con la naturaleza incognoscible del otro. Pero el problema del escepticismo en Wittgenstein no postula una asimetría esencial entre lo que yo sé acerca de mí mismo y lo que sé acerca del otro. Su famoso argumento contra la posibilidad de un lenguaje privado no es que necesitemos una experiencia compartida del lenguaje para comunicarnos de manera recíproca, sino que, a falta de ella, no puedo comunicarme siquiera conmigo mismo. Lo interno no es entonces, para Wittgenstein, un afuera externalizado –no existe el objeto privado interno que un lenguaje privado presuntamente expresa–. Esta posición no debe entenderse como si Wittgenstein negara lo interno, sino más bien en el sentido de que los estados internos necesitan, como él lo dice, criterios externos¹⁰³. Así, lo que aparece a menudo en nuestro lenguaje como diferencias intrínsecas entre diferentes clases de estados internos son, básicamente, diferencias gramaticales disfrazadas. La segunda parte de la *Investigaciones filosóficas* comienza de la siguiente manera:

¹⁰² S. Cavell, *A pitch of philosophy* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1994).

¹⁰³ P. Johnston, *Wittgenstein. Rethinking the inner* (Londres/Nueva York: Routledge, 1993); J. Schulte, *Experience and expression. Wittgenstein's philosophy of psychology* (Oxford: Clarendon, 1993).

Podemos imaginarnos a un animal enojado, temeroso, triste, alegre, asustado, pero, ¿esperanzado? ¿Y por qué no?

El perro cree que su dueño está en la puerta. Pero, ¿puede creer también que su dueño vendrá pasado mañana? Y, ¿qué es lo que no puede? —¿Cómo lo hago yo?— ¿Qué puedo responder a esto?

¿Puede esperar solo quien puede hablar? Solo quien domina el uso del lenguaje. Es decir, los fenómenos del esperar son modos de esta complicada forma de vida¹⁰⁴.

La referencia al lenguaje aquí, obviamente, no está dirigida a sugerir que quienes han dominado el uso del lenguaje han adquirido las habilidades lógicas necesarias para expresar la esperanza, sino más bien que la gramática nos dice qué tipo de objetos son la esperanza y la pena. Así, los estados internos no se distinguen mediante una referencia a su contenido, sino por la manera como imaginamos algo como un estado interno para criaturas lo suficientemente complejas como para poseer un lenguaje (y, por ende, una cultura). Quisiera ilustrar esta idea por referencia a la discusión sobre la creencia, y luego seguir esta ilustración con una discusión sobre el dolor.

Creencia

El problema de la creencia en las *Investigaciones filosóficas* aparece como la asimetría entre el uso de la primera persona del presente indicativo y la tercera persona del presente de indicativo. Dos observaciones en esta segunda parte del texto son fundamentales. La primera es: “Si hubiera un verbo con el significado de creer falsamente, no tendría sentido usarlo en la primera persona del presente indicativo”¹⁰⁵. La segunda, relacionada de manera estrecha con la anterior, es:

¹⁰⁴ L. Wittgenstein, *Philosophical investigations* (New York: Macmillan, 1953). p. 174.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 439.

Digo del otro “Parece creer que...” y otros lo dicen de mí. Ahora bien, ¿por qué no lo digo nunca de mí mismo, ni siquiera cuando los demás lo dicen de mí *con razón*? –¿Acaso no me veo ni me oigo a mí mismo?–¹⁰⁶.

Wittgenstein está preguntando: ¿A qué se asemeja una creencia vista desde el interior? Cuando dice que es posible interpretar en forma equivocada las propias impresiones sensibles pero no las propias creencias, no se refiere al contenido de una experiencia interna, sino más bien a la imposibilidad gramatical de inferir la propia creencia (o el propio dolor) de manera introspectiva. Por ello dice que si hubiera un verbo que significara “creer falsamente” no tendría un uso en la primera persona del presente indicativo. Wittgenstein no está afirmando una verdad metafísica sobre la creencia, sino una verdad gramatical. Incluso aun cuando es posible hacer afirmaciones como “Está lloviendo y yo no lo creo”, la gramática de la palabra creencia no nos permite hacer este tipo de afirmaciones, pues no podemos imaginar un contexto para aserciones semejantes –violan la imagen de lo interno en la gramática de la palabra creencia–.

Los antropólogos han luchado con el problema de la creencia en el contexto de la traducción de culturas. El problema ha sido persistente: cuando los antropólogos atribuyen afirmaciones de creencia a miembros de otras culturas (esto es, culturas no occidentales), ¿presumen que una categoría psicológica común a la mayor parte de los lenguajes y culturas occidentales debe tratarse como una capacidad humana común que puede adscribirse a todos los hombres y las mujeres? Preguntas semejantes han sido formuladas respecto a varias categorías de emoción¹⁰⁷, pero el caso de la creencia es especial porque ha sido anclado a cuestiones de racionalidad

¹⁰⁶ Ibid., p. 441.

¹⁰⁷ C. A. Lutz y L. Abu-Lughod, *Language and the politics of emotion* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1990); C. Lutz y G. M. White, “The anthropology of emotions”, en *Annual Review of Anthropology*, Vol. 15 (1986), pp. 405-436.

humana universal, por una parte¹⁰⁸, y a la condición humana común de corporeidad, por la otra¹⁰⁹.

En cuanto al aspecto de la racionalidad universal, la perplejidad, para muchos académicos, parece residir en explicar la aparente irracionalidad de creencias como la brujería u otras afirmaciones escandalosas: por ejemplo, que los nuer creen que los gemelos son pájaros¹¹⁰. En su polémica contra la tendencia antropológica a encontrar coherencia en afirmaciones semejantes, Gellner¹¹¹ afirma que solo mediante una traducción excesivamente caritativa pueden hacerse inteligibles creencias semejantes. Gellner parece sugerir que estas creencias deben tomarse como evidencia de un pensamiento prelógico, o bien como recursos ideológicos para ocultar el poder ejercido por las clases privilegiadas de la sociedad (este último punto se hace en relación con la categoría de *barak* entre los beréberes marroquíes.) Gellner nos advierte que “darle sentido al concepto es hacer de la cultura un sin sentido”¹¹². Asad¹¹³ ha ofrecido una crítica devastadora del método de Gellner, en especial de la manera en la cual, debido a su apresuramiento en decretar la irracionalidad de tales conceptos, consigue evadir todas las preguntas acerca de su uso en la vida cotidiana de la sociedad estudiada. La posición general de Wittgenstein parece ser que hay muchas aserciones empíricas que afirmamos sin verificarlas de manera especial y que su papel consiste en establecer el marco en el cual

¹⁰⁸ E. Gellner, “Concepts and society”, en *Rationality*, ed B.R. Wilson (Oxford: Blackwell, 1970).

S. Lukes, “Some problems about rationality”, en *Essays in social theory* (Londres: Macmillan, 1977).

¹⁰⁹ R. Needham, *Belief language and experience* (Oxford: Blackwell, 1972).

¹¹⁰ E. E. Evans-Pritchard, *Nuer religion* (Oxford: Clarendon, 1956).

¹¹¹ E. Gellner, “Concepts and society”, en *Rationality*, ed B.R. Wilson (Oxford: Blackwell, 1970).

¹¹² *Ibid.*, p. 42.

¹¹³ T. Asad, “The concept of cultural translation in British social anthropology”, en *Genealogies of religion. Discipline and reasons of power in Christianity and Islam* (Baltimore/Londres: Johns Hopkins University Press, 1990).

pueden formularse y responderse preguntas empíricas auténticas¹¹⁴. Si este andamiaje se pone en duda, entonces no estamos en el ámbito de una mera diferencia de opiniones. Así, si alguien está ofreciendo una explicación de la Revolución Francesa, quizá no le preguntaré si tiene pruebas de que el mundo no sea una ilusión. Si se formula una pregunta semejante, tendremos que decir que nuestras diferencias son diferencias de no criterio que no pueden dirimirse aduciendo más evidencias.

Para los azandes, por ejemplo, hay preguntas empíricas auténticas acerca de cómo se puede saber si la enfermedad que se tiene debe atribuirse a la brujería de un vecino o de una esposa. La demostración empírica definitiva de la causa es suministrada por la autopsia que muestra si hay alguna sustancia utilizada por la brujería. Obviamente, si pasamos de este tipo de pregunta al tipo de pregunta en la cual le preguntamos a un azande si él o ella cree que las brujas existen, estamos modificando completamente el marco. En este marco revisado (en el cual estamos seguros de que las brujas no existen) podemos preguntar solo acerca de creencias en la brujería, o si la brujería está de moda, pero no acerca de la superioridad de un tipo de medicina de los brujos por sobre otra, o si, sin ser consciente de ello, es posible que uno sea un brujo: una fuente de peligro para los propios vecinos y amigos. ¿Qué significa lo anterior para la práctica de la etnografía? Una de las estrategias es la adoptada por Fevret-Saada¹¹⁵, quien sintió que abrir su boca en asuntos de brujería en Bocage era implicarse en expresiones que constituyen la práctica de la brujería. Por tanto, su etnografía se convierte en un recuento de la compleja relación que el etnógrafo llega a establecer con los “hechizados” y los “que no están hechizados”. No suscita preguntas acerca de la racionalidad o verdad de las creencias en la brujería, porque no es posible formular preguntas semejantes en los juegos de lenguaje de los bocage. La otra estrategia es pensar la etnografía como una ficción persua-

¹¹⁴ S. Cavell, *Must we mean what we say?* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1969); M. Williams, *Unnatural doubts* (Princeton: Princeton University Press, 1996).

¹¹⁵ J. Fevret-Saada, *Les mots, la mort, les sorts* (París: Gallimard, 1977).

siva¹¹⁶. Regresaré a la cuestión de la traducción. Sin embargo, por ahora, diré tan solo que el desencanto respecto al lugar indeterminado que ocupa el conocimiento antropológico es quizá como el desencanto con el lenguaje mismo, algo natural para los seres humanos. Este desencanto es un gran tema wittgensteiniano y debería llevarnos tal vez a pensar que la razón por la cual las llamadas contradicciones en las creencias no nos paralizan en ninguna sociedad, es que la relación que tenemos con el mundo no es, en general, algo que se base en el conocimiento¹¹⁷.

Creencia y corporeidad

La investigación de Needham¹¹⁸ sobre la naturaleza de las afirmaciones de creencia y el problema de la traducción se desarrolla en una línea completamente diferente. Él sostiene:

Si “las creencias” son aserciones acerca de los estados internos de las personas, como nos llevaría a pensarlo el uso común, entonces, en cuanto mi conocimiento de la bibliografía correspondiente lo permite, diría que nunca se ha presentado evidencia de que existan tales estados, como algo diferente de las representaciones colectivas que así se registran. En este caso, no tenemos la ocasión empírica de aceptar tales afirmaciones de creencia como informes exactos y sustentados acerca de otras personas¹¹⁹.

¹¹⁶ M. Strathem, *The gender of the gift. Problems with women and the problems with societies in Melanesia* (Berkeley: University California Press, 1988).

¹¹⁷ Véase S. Cavell en *Must we mean what we say?* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1969); *The claim of reason. Wittgenstein, skepticism, morality and tragedy* (Oxford: Clarendon, 1982); *A pitch of philosophy* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1994); “Notes and afterthoughts on the opening of Wittgenstein’s investigations”, en *Philosophical passages. Wittgenstein, Emerson, Austin, Derrida* (Oxford: Blackwell, 1995).

¹¹⁸ R. Needham, *Belief language and experience* (Oxford: Blackwell, 1972).

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 5.

Needham pasa luego a tratar este problema a través de la idea de Wittgenstein de investigación gramatical y, en especial, la idea de que un proceso interno necesita criterios externos. Sin embargo, su concepción de lo gramatical no parece ser la misma de Wittgenstein; es apresurada, y confunde la gramática filosófica con la noción de gramática en la lingüística (que quizá sea comparable a un caso de gramática superficial en Wittgenstein, pero aquí no me muevo en un terreno seguro). El peso del argumento de Needham es, incluso cuando estamos convencidos de que una persona sinceramente cree lo que dice que cree, que nuestra convicción no se basa en una evidencia objetiva de un estado interno específico:

Podemos así ser maestros, como lo somos, de la gramática práctica de las afirmaciones de creencia y, sin embargo, no estar convencidos en absoluto de que estas se apoyen en un fundamento objetivo de experiencia psíquica¹²⁰.

Ahora bien, si estoy en lo cierto al afirmar que lo interno en Wittgenstein no es un estado específico que pueda proyectarse hacia el mundo exterior a través del lenguaje, sino más bien algo que reviste lo externo, entonces el lenguaje y el mundo (incluido el mundo interno) se aprenden de manera simultánea. Needham tiene razón al sospechar que la gramática de la creencia en el idioma inglés y en las formas de vida en las cuales las creencias se tienen, se confiesan, se defienden, se solicitan, se cuidan y se vigilan, puede ser diferente de conceptos similares a través de los cuales se conecta el mundo y la palabra en la trama de la vida de otra sociedad. Sin embargo, la solución que ofrece Needham¹²¹ al problema de la traducción, que algunos estados internos están acompañados por expresiones corporales (como semejanza corporal, postura natural, gestos, expresión facial), mientras que otros estados internos (como la creencia) no tienen una fisonomía específica, es hacer una lectura equivocada de

¹²⁰ Ibid., p. 126.

¹²¹ Ibid.

las diferencias gramaticales como diferencias intrínsecas en el contexto de la experiencia. La manera en que Wittgenstein describe esta idea es decir que el cuerpo es una imagen del alma, o que el alma se encuentra al lado del cuerpo como el significado se encuentra al lado de la palabra.

Así, no saldremos del problema de la traducción apelando a ciertas capacidades humanas que sean reales y universales, a diferencia de otras que son construcciones artificiales de diversas tradiciones culturales, como lo propone Needham¹²². Esto no significa que no *leamos* el cuerpo, sino más bien dependemos de la gramática para que nos diga qué tipo de objeto es algo. Introducir la centralidad del cuerpo en la sociedad humana es importante, no para inferir estados mentales internos, sino para la intuición del lenguaje como proyección corporal, como cuando Wittgenstein dice: “A veces se me arranca un grito”. Consideremos ahora esta cuestión en relación con el dolor.

El dolor y los objetos privados

Las consideraciones de Wittgenstein sobre el dolor constituyen un importante problema filosófico y antropológico; sin embargo, no existe una autopista de pensamiento para atravesarlo. Tendrá que ser desde los caminos secundarios y los territorios serpenteantes e inexplorados donde encontraremos la relación entre los pensamientos de Wittgenstein sobre el dolor y la tarea antropológica de estudiar formas de socialidad. Consideremos lo que dice Cavell¹²³:

Las *Investigaciones filosóficas* son la gran obra de filosofía de este siglo, cuyo tema central puede decirse que es el dolor, y uno de sus descubri-

¹²² Ibid.

¹²³ S. Cavell, “Comments on Veena Das’s essay ‘Language and body. Transactions in the construction of pain’”, en *Violence and subjectivity*, eds. Veena Das, Arthur Kleinman, Mamphela Ramphele, y Pamela Reynolds (Berkeley: University of California Press, 1997). Incluido en este volumen, Parte III, Bajo el título de “Comentarios al artículo Lenguaje y cuerpo”

mientos principales es que nunca entenderemos con claridad la relación de atribuciones del concepto de dolor, ni acerca de los conceptos de conciencia o de inconsciencia –ni la atribución de dolor a mí mismo, ni mi atribución de dolor a otros– si no ponemos en duda las infinitas imágenes que tenemos almacenadas y que de modo perjudicial diferencian lo que es interno o privado a las criaturas (en especial a aquellas con lenguaje, las humanas), de lo que es externo o público a ellas¹²⁴.

En algunos de los escritos antropológicos más creativos sobre este tema encontramos que el desencanto con el lenguaje hace parte, de alguna manera, de la experiencia del dolor¹²⁵. Wittgenstein niega enfáticamente la posibilidad de un lenguaje privado en este caso, como en otros casos, que se refiera a lo que es interno o privado a las criaturas. Pero lo que esto significa es que, para Wittgenstein, la aserción “Tengo dolor” no es (o no es solo) una afirmación de hecho, sino que es también una expresión de este hecho¹²⁶. Lo interno no es una imagen internalizada de lo externo –así como lo externo tampoco es una proyección de lo interno–. En este contexto, lo que resulta único acerca del dolor es la ausencia de lenguajes existentes en la sociedad o en las ciencias sociales, que puedan comunicar el dolor; sin embargo, sería equivocado pensar que el dolor es en esencial incomunicable¹²⁷. Lo que está en juego aquí no es la asimetría entre la primera persona (“nunca dudo de mi dolor”) y la tercera persona (“nunca podemos estar seguros del dolor de otra persona”), sino más bien que, para ubicar el dolor, debo tomar la ausencia de lenguaje como parte de la gramática del dolor. Decir

¹²⁴ Ibid., 95.

¹²⁵ M. J. D. Good, P. E. Brodwin, B. Good, y A. Kleinman, *Pain as human experience. An anthropological perspective* (Berkeley: University California Press, 1992).

¹²⁶ S. Cavell, “Comentarios al artículo Lenguaje y cuerpo” de Veena Das, incluido en este volumen, Parte III. Transactions in the construction of pain”, en *Violence and subjectivity*, eds. Veena Das, Arthur Kleinman, Mamphela Ramphele, y Pamela Reynolds (Berkeley: University of California Press, 1997).

¹²⁷ V. Das, (1997).

“tengo dolor” es pedir reconocimiento del otro, así como la negación del dolor de otro no es una falla intelectual sino una falla espiritual, una falla que compromete el futuro:

Podríamos decir incluso que mi reconocimiento es mi presentación, o manejo del dolor. Usted, por consiguiente, no está en libertad de creer o descreer lo que dice –es decir, el que lo dice–: nuestro futuro está en juego¹²⁸.

Algunos pasajes de *Los cuadernos azul y marrón*¹²⁹ son extraordinarios en cuanto a la idea del lenguaje como algo encarnado o como proyección corporal.

A fin de ver que es concebible que una persona tuviese dolor en el cuerpo de otra persona, hay que examinar a qué tipo de hechos llamamos criterios de que un dolor esté en un cierto lugar... Supongamos que yo siento que un dolor que, de manera exclusiva por los datos del dolor, por ejemplo, con los ojos cerrados, yo diría que es un dolor en mi mano izquierda. Alguien me pide que toque el lugar doloroso con mi mano derecha. Lo hago y al abrir los ojos veo que estoy tocando la mano de mi vecino... Esto sería un dolor sentido en el cuerpo de otro¹³⁰.

He interpretado este pasaje¹³¹ para proponer que la fantasía de Wittgenstein según la cual *mi dolor* está ubicado en *su cuerpo*, sugiere que la

¹²⁸ S. Cavell, “Comments on Veena Das’s essay ‘Language and body. Transactions in the construction of pain’”, en *Violence and subjectivity*, eds. Veena Das, Arthur Kleinman, Mamphela Ramphele, y Pamela Reynolds (Berkeley: University of California Press, 1997), p. 94.

¹²⁹ N. del T. Las citas se tomaron de L. Wittgenstein, *Los cuadernos azul y marrón*, trad. F. Gracia. (Madrid: Tecnos, 1958).

¹³⁰ *Ibid.*, 81.

¹³¹ V. Das, *Critical events. An anthropological perspective on contemporary India* (Delhi, India: Oxford University Press, 1995a); V. Das, “Lenguaje y cuerpo. Transacciones en la construcción del dolor”. Incluido en este volumen, Parte III

intuición de la representación del dolor compartido existe en la imaginación pero no se experimenta, en cuyo caso yo diría que el lenguaje está vinculado de manera bastante inadecuada al mundo del dolor, o bien que la experiencia del dolor clama por esta respuesta a la posibilidad de que mi dolor pudiera residir en su cuerpo y que toda la gramática filosófica del dolor se refiere a permitir que esto suceda. Como sucede en el caso de la creencia, no puedo ubicar su dolor de la misma manera en que ubico el mío. Lo mejor que puedo hacer es dejar que me suceda a mí. Ahora bien, me parece que el conocimiento antropológico se refiere, precisamente, a dejar que el conocimiento del otro me suceda a mí. Esta es la manera en que vemos que Evans-Pritchard encuentra cosas acerca de sí mismo, que “pensaba negro” o “sentía negro”, aun cuando se resistía a la tendencia a usar las expresiones de la brujería. En la introducción a este ensayo hablé de la idea de Wittgenstein según la cual un problema filosófico tiene la forma “No encuentro mi camino”. En sus observaciones sobre el dolor, encontrar mi camino es algo similar a dejar que el dolor del otro me suceda a mí. Mi propia fantasía de la antropología como un cuerpo de escritos es aquello que es capaz de recibir este dolor. Así, aun cuando nunca pueda reclamar el dolor de otro, ni apropiármelo con algún otro fin (la construcción de la nación, la revolución, el experimento científico), lo que revela una investigación gramatical es que puedo prestar mi cuerpo (de escritos) a este dolor.

La oscuridad de este tiempo

En el prefacio a las *Investigaciones filosóficas*, Wittgenstein¹³² escribió: “Que este trabajo, en su miseria y en la oscuridad de este tiempo, esté destinado a arrojar luz en un cerebro u otro, no es imposible; pero ciertamente no es probable”. Bearn¹³³ escribe que el momento destructivo

¹³² L. Wittgenstein, *Philosophical investigations* (New York: Macmillan, 1953).

¹³³ G. C. F. Bearn, *Waking to wonder: Wittgenstein's existential investigations* (Nueva York: State University of New York Press, 1977).

de las *Investigaciones* amenaza el tejido de nuestras vidas cotidianas, así que es más destructivo que el escepticismo del filósofo de los libros de texto o que el del escéptico de café. Si la vida, dice Wittgenstein, está rodeada por la muerte, también nuestro entendimiento sano está rodeado por la locura¹³⁴. En lugar de excluir a la fuerza esta voz de la locura, Wittgenstein¹³⁵ regresa a lo cotidiano a través de un gesto de espera. “Si he agotado los fundamentos, he llegado a roca dura y mi pala se retuerce. Estoy entonces inclinado a decir: ‘Así simplemente es como actúo’”¹³⁶. En esta imagen de la pala retorcida tenemos la imagen de lo que puede ser el acto de escribir en la oscuridad de este tiempo. El amor por la antropología aún puede ser un asunto en el cual, cuando llego a la roca dura, no penetro la resistencia del otro. Pero en este gesto de esperar, permito que el conocimiento del otro me influya. Wittgenstein es entonces un filósofo de la cultura y, a la vez, de la contraparte de la cultura.

Bibliografía

- Appadurai, A. *Modernity at large: Cultural dimensions of globalization* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996).
- Asad, T. “The concept of cultural translation in British social anthropology”. En *Genealogies of religion. Discipline and reasons of power in Christianity and Islam* (Baltimore/Londres: Johns Hopkins University Press, 1990).
- Austin, J. L. *How to do things with words* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1975). Referencia en castellano: *Cómo hacer cosas con palabras*. (Barcelona: Paidós Estudio, 1982)
- Baker, J. P. y Hacker, P. M. S. *Wittgenstein. Meaning and understanding*, Vol. 1 (Oxford: Blackwell, 1980).

¹³⁴ L. Wittgenstein, *Culture and Value*, ed. G. H. Von Wright (Oxford: Blackwell, 1980), p. 44.

¹³⁵ L. Wittgenstein, *Philosophical investigations* (New York: Macmillan, 1953).

¹³⁶ *Ibid.*, 217.

- Bearn, G. C. F. *Waking to wonder: Wittgenstein's existential Investigations* (Nueva York: State University of New York Press, 1999).
- Bhabha, H. K. "By bread alone. Signs of violence in the mid-nineteenth century". En *Location of Culture* (Londres: Routledge, 1995).
- Cavell, S. "Comments on Veena Das's essay 'Language and body. Transactions in the construction of pain'". En Das, Veena, Kleinman, Arthur, Ramphela, Mamphela y Reynolds, Pamela. (Eds.), *Violence and subjectivity* (Berkeley: University of California Press, 1997). Incluido en esta colección.
- _____. "Notes and afterthoughts on the opening of Wittgenstein's investigations". En *Philosophical passages. Wittgenstein, Emerson, Austin, Derrida* (Oxford: Blackwell, 1995).
- _____. *A pitch of philosophy* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1994).
- _____. "The argument of the ordinary. Scenes of instruction in Wittgenstein and in Kripke". En *Conditions handsome and unhandsome. The constitution of Emersonian perfectionism* (Chicago: University Chicago Press, 1990).
- _____. "Declining decline. Wittgenstein as a philosopher of culture" En *This new yet unapproachable America. Lectures after Emerson after Wittgenstein* (Chicago: University Chicago Press, 1989).
- _____. "The uncanniness of the ordinary". En *In quest of the ordinary. Lines of skepticism and romanticism* (Chicago: University Chicago Press, 1988).
- _____. "Existentialism and analytical philosophy". En *Themes out of school. Effects and causes* (San Francisco: North Point, 1984).
- _____. *The claim of reason. Wittgenstein, skepticism, morality and tragedy* (Oxford: Clarendon, 1982).
- _____. *Must we mean what we say?* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1969).
- Chatterji, R. y Mehta, D. "A case study of a communal riot in Dharavi, Bombay". En *Relig. Soc.*, 42 (4), 1995.
- Chaturvedi, R. *Witchcraft and other minds*. M. Phil., disertación (Delhi, India: University Delhi, 1998).

- Clasteres, P. *Société contre l'État* (Paris: Les Editions de Minuit, 1974).
- Clifford, J. "On ethnographic allegory". En Clifford, J. y Marcus, G. E. (Eds.), *Writing culture. The poetics and politics of ethnography* (Delhi, India: Oxford University Press, 1990).
- Daniel, E. V. *Charred lullabies. Chapters in an anthropography of violence* (Princeton: Princeton University Press, 1997).
- Das, Veena. "Official narratives, rumor, and the social production of hate". En *Social Identities*, 4 (1), 1998.
- _____. "Language and body. Transactions in the construction of pain". En Das, Veena, Kleinman, Arthur, Ramphele, Mamphela y Reynolds, Pamela (Eds.), *Violence and subjectivity* (Berkeley: University of California Press, 1997). Incluido en este volumen.
- _____. *Violence and the work of time*. Presentado en la sesión plenaria sobre violencia. (Edimburgo, Escocia: Universidad de Edimburgo, 1996).
- _____. *Critical events. An anthropological perspective on contemporary Indi*. (Delhi, India: Oxford University Press, 1995a).
- _____. "Voice as birth of culture". En *Ethnos*, 60 (3-4), 1995b. pp. 159-181
- _____. *Mirrors of violence. Communities, riots and survivors in South Asia* (Delhi, India: Oxford University Press, 1990a).
- _____. "Our work to cry. Your work to listen". En *Mirrors of violence. Communities, riots and survivors in South Asia* (Delhi, India: Oxford University Press, 1990b).
- _____. "Voices of children". En *Daedalus*. Edición especial, *Another India*, 1990c.
- _____. "The language of sacrifice". En *Man*, 18, 1983.
- Das, V. y Bajwa, R. S. "Community and violence in contemporary Punjab". En *Purusartha* (edición especial, Vidal, D., Tarabout, G. y Mayer, E. (Eds.) *Violences et non-violences en Inde*) 16, 1994.
- Diamond, C. *Wittgenstein's lectures on the foundations of mathematics. Cambridge, 1939* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1976).

- Durkheim, E. *The elementary forms of the religious life* (Londres: Allen & Unwin, 1976 [1915]). Referencia en español: *Las formas elementales de la vida religiosa* Trad. Ana Martínez Arancón y Santiago González Noriega. (Alianza Editorial, 2003).
- Evans-Pritchard, E. E. *Nuer religion* (Oxford: Clarendon, 1956).
- _____. *The Nuer. A description of the modes of livelihood and political institutions of a Nilotic people* (Oxford: Clarendon, 1940).
- _____. *Witchcraft. Oracles and magic among the Azande* (Oxford: Clarendon, 1937).
- Fevret-Saada, J. *Les mots, la mort, les sorts* (París: Gallimard, 1977).
- Gellner, E. "Concepts and society". En Wilson, B.R. (Ed.), *Rationality* (Oxford: Blackwell, 1970).
- Gilsenan, M. *Lords of the Lebanese marches. Violence and narrative in an arab society* (Berkeley: University California Press, 1996).
- Good, M. J. D., Brodwin, P. E, Good, B. y Kleinman, A. *Pain as human experience. An anthropological perspective* (Berkeley: University California Press, 1992).
- Guha, R. *Elementary aspects of peasant insurgency in colonial India* (Delhi, India: Oxford University Press, 1983).
- Humphrey, C. y Laidlaw, J. *The archetypal actions of ritual. A theory of ritual illustrated by the jain act of worship* (Oxford: Clarendon, 1994).
- Jeffery, P. y Jeffery, R. *Don't marry me to a plowman! Women's everyday lives in rural North India* (Boulder/Oxford: Westview, 1996).
- Joas, H. *The creativity of action* (Chicago: University Chicago Press, 1996).
- Johnston, P. *Wittgenstein. Rethinking the inner* (Londres/Nueva York: Routledge, 1993).
- Kleinman, A., Das, V. y Lock, M. (Eds.). "The alarmed vision. Social suffering and holocaust atrocity". En *Social suffering*. (Berkeley: University California Press, 1997).
- Kripke, S. *Wittgenstein on rules and private language* (Londres: Oxford University Press, 1982).

- Langer, L. *Holocaust testimonies. The ruins of memory* (New Haven: Yale University Press, 1991).
- Lawrence, P. *Work of oracles. Overcoming political sciences in Mattakalapu*. Presentado en Srilankan Conf., 5th. (Indiana: 1995).
- Le Bon, G. *The crowd. A study of the popular mind*. (Nueva York: Viking, 1960 [1895]).
- Lévi-Strauss, C. *The raw and the cooked. Introduction to a science of mythology* Vol. 1 (Nueva York: Harper & Row, 1969 [1964]).
- Lukes, S. "Some problems about rationality". En *Essays in social theory* (Londres: Macmillan, 1977).
- Lutz, C. y White, G. M. The anthropology of emotions. *Annual Review of Anthropology*, 15, 1986.
- Lutz, C. A. y Abu-Lughod, L. *Language and the politics of emotion* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1990).
- Needham, R. *Belief language and experience* (Oxford: Blackwell, 1972).
- Nieuwenhuys, O. "The paradox of child labor and anthropology". En *Annual Review of Anthropology*, 25, 1996.
- Reynolds, P. "'Not known because not looked for'. Ethnographers listening to the young in Southern Africa". En *Ethnos*, 60 (3-4), 1995.
- Rudé, G. *The crowd in history, 1730-1848* (Nueva York: Wiley, 1964). Referencia en castellano: *La multitud en la historia: los disturbios populares en Francia e Inglaterra, 1730-1848* (Madrid : Siglo XXI de España, 1978).
- _____. *The crowd in the French Revolution* (Oxford: Clarendon, 1959).
- Scheper-Hughes, N. *Death without weeping. The violence of everyday life in Brazil* (Berkeley: University California Press, 1992).
- Schulte, J. *Experience and expression. Wittgenstein's philosophy of psychology* (Oxford: Clarendon, 1993).
- Schutz, A. *On Phenomenology and social relations. Selected writings*. Wagner, H. R (Ed.) (Chicago: University Chicago Press, 1970).
- Scott, J.C. *Domination and the arts of resistance. Hidden transcripts* (New Haven: Yale University Press, 1990). Referencia en castellano "la dominación

- y el arte de la resistencia: discursos ocultos”, publicado en *Reflexión Política*, Diciembre, No 8 (Universidad Autónoma de Bucaramanga, 2002)
- _____. *Weapons of the weak* (New Haven: Yale University Press, 1985).
- Searle, J.R. *Speech acts* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1969).
- Strathem, M. *The gender of the gift. Problems with women and the problems with societies in Melanesia* (Berkeley: University California Press, 1988).
- Tambiah, S.J. *Leveling crowds. Ethnonationalist conflicts and collective violence in South Asia* (Berkeley: University California Press, 1996).
- Taussig, M. “Reification and the consciousness of the patient”. En *The nervous system* (Nueva York: Routledge, 1992).
- Thompson, E.P. “The moral economy of the English crowd in the eighteenth century”. En *Past Present*, 50, 1971.
- Tylor, E.B. *Primitive culture* (Nueva York: Gordon, 1974 [1878]).
- Williams, M. *Unnatural doubts* (Princeton: Princeton University Press, 1996).
- Wittgenstein, L. *Investigaciones filosóficas* (Ciudad de México: UNAM, 1988).
- _____. *Culture and Value*. Von Wright, G. H. (Ed.) (Oxford: Blackwell, 1980)
- _____. *The blue and brown books* (Oxford: Blackwell, 1958).
- _____. *Los cuadernos azul y marrón*. Trad. F. Gracia. (Madrid: Tecnos, 1958).
- _____. *Philosophical investigations* (New York: Macmillan, 1953).

Lenguaje y cuerpo: transacciones en la construcción del dolor¹

VEENA DAS

Al tratar de escribir repetidamente sobre los significados de la violencia contra las mujeres en la sociedad hindú, encuentro que a menudo me eluden los lenguajes del dolor a través de los cuales las ciencias sociales podrían mirar, tocar o convertirse en cuerpos textuales sobre los cuales se escribe este dolor². La enormidad de la violencia no se pone en duda. El momento mismo del nacimiento de la India como nación libre de la dominación colonial fue también el escenario de una violencia colectiva sin precedentes. Uno de los primeros estudios sobre esta violencia afirmaba que la historia no había conocido una guerra fratricida de estas dimensiones: “Ancianos decrepitos, mujeres indefensas, niños y niñas impotentes, infantes de brazos, todos fueron asesinados por fanáticos musulmanes, hindúes y sijs”³. Una de las características de esta violencia fue el rapto y la violación de mujeres en gran número. Los primeros estimativos suponen que el número de mujeres raptadas a ambos lados de

¹ “Language and body transactions in the construction of pain”, publicado originalmente en *Daedalus*, Vol. 125, No. 1 (winter, 1996), pp. 67-91. La traducción al castellano incluida en este volumen fue realizada por Magdalena Holguín

² Al pensar de nuevo acerca de algunos de los problemas planteados en este artículo, me ayudó mucho un retiro idílico de tres días en Kasauli. Agradezco a Geeta Kapur y a Vivan Sundaram su cálida hospitalidad y las maravillosas conversaciones. Agradezco también a Kumar Shahani, quien me ayudó con algunos de los pasajes más difíciles. Sin Sanmay, sin embargo, nunca habría tenido el valor de escribir.

³ G. D. Khosla, *Stern reckoning* (Delhi: Oxford University Press, 1989 [1951]).

la frontera fue de cerca de cien mil. Durante los debates legislativos de la Asamblea Constituyente se afirmó, el 15 de diciembre de 1949, que treinta y tres mil mujeres hindúes o sijs habían sido raptadas por musulmanes, mientras que el gobierno de Pakistán sostenía que cincuenta mil mujeres musulmanas habían sido raptadas por hombres hindúes o sijs. En otro lugar, he analizado los discursos del Estado sobre las mujeres raptadas y su recuperación, así como la composición de la voz personal en los relatos de las mujeres⁴. Quiero entrar de nuevo a esta escena de devastación para preguntar cómo deberíamos habitar un mundo semejante, que se ha tornado extraño por la desoladora experiencia de la violencia y la pérdida. Stanley Cavell lo describe como el gesto emersoniano de acercarse al mundo a través de una especie de duelo por él⁵.

En el trabajo de duelo en muchas sociedades, son las transacciones entre el lenguaje y el cuerpo, en especial en la división del trabajo influida por el género, mediante las cuales la antífona del lenguaje y el silencio recrean el mundo ante una pérdida trágica. No es que al recurrir a estas transacciones espere hallar respuestas directas a los problemas de la violencia y al problema del significado, pero sí quisiera regresar a algunos de los textos con los cuales me he comprometido antes para profundizar el diálogo sobre dos preguntas:⁶ 1) ¿Al imaginar el proyecto del nacionalismo en la India cómo se llegó a incluir la apropiación de los cuerpos de las mujeres como objetos sobre los cuales el deseo del nacionalismo podía inscribirse de manera brutal y crearse una memoria para el futuro? 2) ¿Encontraron las formas de duelo un lugar en la recreación del mundo,

⁴ Veena Das, "Composition of the personal voice. Violence and migration", en *Studies in History*, Vol. 7, No. 1 (1991), pp. 65-77; y Veena Das, *Critical events. An anthropological perspective on contemporary India* (Delhi: Oxford University Press, 1995).

⁵ Stanley Cavell, *Philosophical passages. Wittgenstein, Emerson, Austin, Derrida*.

⁶ Véanse especialmente Veena Das y Ashis Nandy, "Violence, victimhood and the language of silence", en *The word and the world Fantasy, symbol and record* (Delhi: Sage Publications, 1986); Das, "Composition of the personal voice", op. cit.; y Das, *Critical events. An anthropological perspective of contemporary India*, op. cit.

por ejemplo, en las formaciones discursivas de la India posteriores a la independencia?

Al formular estas preguntas, tomo prestada una metáfora de Stanley Cavell, la metáfora de la filosofía como un río que corre entre las dos riberas de lo metafísico y lo cotidiano. El río no tiene que preguntar cuál de estas riberas es más importante para su existencia.⁷ Pero, desde la posición en que escribo actualmente, una aparece como la ribera distante en la cual los acontecimientos de la violencia, la abducción y brutal violación de las mujeres, y las dolorosas inscripciones de los lemas nacionalistas sobre los cuerpos de las mujeres, aparecieron súbitamente. Nunca estamos seguros de si la distancia de estas imágenes es una ilusión óptica, pues siempre existe la tentación, como sucede en la narrativa de familia y en las narrativas nacionalistas, de expulsar estas imágenes de la ribera de la experiencia cotidiana hacia un horizonte distante e invisible. Sin embargo, debemos preguntar qué efectos tuvo esta brutalización para las experiencias de la identidad personal, la comunidad y la nación. Al menos estas escenas de violencia constituyen el umbral (quizá metafísico) en el cual se viven las escenas de la vida ordinaria.

La segunda ribera es la ribera cercana, en la que la experiencia de la pérdida en el flujo de la vida cotidiana hace “públicas” las voces de las mujeres en el proceso de duelo. En el género del lamento las mujeres tienen control, tanto a través de su cuerpo como de su lenguaje –por ejemplo– la pena se articula a través del cuerpo, infligiéndose un golpe doloroso,

⁷ Véanse Stanley Cavell, *A pitch of philosophy. Autobiographical exercises* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1994); y Stanley Cavell, “Philosophy and modernity. The case of Wittgenstein’s *Philosophical Investigations*”. Ponencia presentada en el Seminario Modernity Reconsidered, realizado en el Swedish Collegium of Advanced Study in the Social Sciences, del 26 al 29 de abril de 1994. Cavell, en otros lugares, describe el pensamiento tardío de Wittgenstein como algo que “ofrece una teoría del impulso hacia la metafísica y la posibilidad y la necesidad del escepticismo –que es tanto una filosofía de la metafísica como una filosofía de lo ordinario–”. Stanley Cavell, *Philosophical pasajes. Wittgenstein, Emerson, Austin, Derrida* (Oxford: Basil Blackwell, 1995), p. 78.

“objetivando” y haciendo presente el estado interno⁸ y, finalmente, se le da un hogar en el lenguaje. Así, las transacciones entre el cuerpo y el lenguaje llevan a una articulación del mundo, en la cual la extrañeza del mundo revelada por la muerte, por su no habitabilidad, puede ser transformada en un mundo donde se puede habitar otra vez, con plena conciencia de una vida que debe vivir en la pérdida. Este es un camino hacia la sanación; las mujeres llaman a esta sanación, sencillamente, el poder de soportar.

Y ahora vemos las dos riberas juntas en un único marco. ¿Era posible para las mujeres y los hombres tomar esta idea de sanación y recrear aquello que había muerto cuando el deseo del nacionalismo y de la independencia de la subyugación colonial se convirtieron en violación sexual?⁹ ¿Podría aquello que murió ser nombrado, reconocido y lamentado? ¿O se estaría condenado a habitar solo e innominado en las ruinas de la memoria, como lo dijo Lawrence Langer?¹⁰

Algunas realidades deben ser convertidas en ficción antes de que se puedan aprehender. Esto resulta aparente en el peso de la distinción

⁸ En la afortunada expresión de Robert R. Desjerlais, *Body and emotion* (Philadelphia, PA: University of Pennsylvania Press, 1992), la pena se transforma en un dolor que se aferra al cuerpo.

⁹ Debo referirme a las obsesionantes imágenes que Khwja Ahmad Abbas, el escritor urdu, utilizó para referirse a las atrocidades cometidas contra las mujeres. “¿Nos susurraron al oído los ingleses que se podía cortar la cabeza de cualquier hindú que encontráramos, o que debíamos clavar un cuchillo en el estómago de cualquier musulmán que encontráramos? ¿Nos educaron los ingleses también en el arte de cometer atrocidades con las mujeres de otras religiones en medio del mercado? ¿Nos enseñaron a tatuar Pakistán y Jai Hind en los senos y los órganos secretos de las mujeres?”. Khwja Ahmed Abbas, “Prastavna”, en *Aur insan mar gaya*, Ramananda Sagar (Delhi: Rakjamal Prakashan, 1977), en hindi. Véase también Das, *Critical events. An anthropological perspective of contemporary India*, p. 184.

¹⁰ Lawrence Langer, *Holocaust testimonies. The ruins of memory* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1991).

entre los tres registros de lo real, lo simbólico y lo imaginario en la obra de Lacan, y en la formulación de Castoriadis acerca de la necesidad de trabajar en el registro de lo imaginario para la conceptualización de la sociedad misma¹¹. Me permitiré tres escenas, o fantasmas, que ofrecen un andamiaje teórico a los problemas a los cuales me refiero. En estas tres escenas recurro a las palabras del filósofo Ludwig Wittgenstein, del poeta, novelista y ensayista Rabindranath Tagore, y al cuentista Sadat Hasan Manto, como personas que respondieron al llamado del mundo en el registro de lo imaginario. Tagore y Manto son importantes para mí, pues respondieron en los sonidos y los significados de los lenguajes hindúes a las escenas de la devastación; Wittgenstein, porque mostró las posibilidades de la imaginación del dolor dentro de una rigurosa gramática filosófica. Al poner sus textos dentro del mío, pueden en forma simultánea estar y no estar aquí. Espero evocar estos textos, no a la manera de un ladrón que ha robado la voz de otro, sino a la manera de quien se “da en prenda”¹² a las palabras de este otro.

La primera es tomada de *Los cuadernos azul y marrón*, de Wittgenstein, donde aparece la pregunta de cómo puede mi dolor residir en el cuerpo de otro:

A fin de ver que es concebible que una persona tuviese dolor en el cuerpo de otra persona, hay que examinar a qué tipo de hechos llamamos criterios de que un dolor esté en un cierto lugar... Supongamos que yo siento que un dolor que, exclusivamente por los datos del dolor, por ejemplo, con los ojos cerrados, yo diría que es un dolor en mi mano izquierda. Alguien me pide que toque el lugar doloroso con mi mano derecha. Lo hago y al

¹¹ C. Castoriadis, *The imaginary institution of society* (Cambridge: Polity Press, 1987). Referencia en español C. Castoriadis, *La institución imaginaria de la sociedad*, 1. *Marxismo y teoría revolucionaria* (trad. de Abtoni Vicens) y 2. *El imaginario social y la institución* (trad. Marco-Aurelio Galmarini) (Barcelona: Tusquets, 1983, 1989).

¹² Sobre el concepto de “dar en prenda” la voz, véase Cavell, *A pitch of philosophy. autobiographical exercises*, (Cambridge: Harvard University Press, 1994)

abrir los ojos veo que estoy tocando la mano de mi vecino... Esto sería un dolor *sentido* en el cuerpo de otro¹³.

En este movimiento entre cuerpos, la frase “tengo dolor” se convierte en el conducto a través del cual puedo salir de una privacidad inexpresable y de la sofocación de mi dolor. Esto no significa que yo sea comprendida. Wittgenstein utiliza el camino de la gramática filosófica para decir que esta no es una afirmación indicativa, aun cuando tenga la apariencia formal de una. Es el comienzo de un juego de lenguaje. El dolor, en esta interpretación, no es algo inexpresable que destruya la comunicación o señale la salida de la propia existencia en el lenguaje. Por el contrario, hace una pretensión que pide reconocimiento, reconocimiento que puede otorgarse o negarse. En cualquier caso, no es una afirmación referencial que sencillamente apunte a un objeto interno.

Lo que resulta fascinante para mí es que, al dibujar la escena del *pathos* del dolor, Wittgenstein crea el lenguaje como la corporeidad de las palabras. ¿Dónde está mi dolor, en tocarlo a usted para señalar la ubicación de ese dolor, ha encontrado mi dedo indicador –ahí está– su cuerpo, que mi dolor (nuestro dolor) puede habitar, al menos por el momento en que cierro los ojos y toco su mano? Y si el lenguaje para la inefabilidad del dolor siempre se queda corto ante mi necesidad de su plenitud, entonces ¿es esta la sensación de desencanto que tienen los seres humanos con ellos mismos y con el lenguaje que les es dado? También, ¿implica la tarea de convertirse en un ser humano, incluso de convertirse en perversamente humano, una respuesta (aun si es la rabia) al sentido de pérdida cuando el lenguaje parece fallar? El ejemplo que ofrece Wittgenstein de mi dolor habitando su cuerpo, me parece sugerir la institución de que la representación del dolor compartido existe en la imaginación pero no se experimenta, en cuyo caso diríamos que el lenguaje se vincula de manera bastante inadecuada al mundo del dolor. O, alternativamente, que la experiencia del dolor clama por esta respuesta de la posibilidad de

¹³ L. Wittgenstein, *Los cuadernos azul y marrón*, trad. F. Gracia (Madrid: Tecnos), p. 81.

que mi dolor pudiera residir en su cuerpo y que la gramática filosófica del dolor sea una respuesta a este clamor.

La segunda escena es de Rabindranath Tagore. Una prefiguración de la inscripción de la sexualidad en el proyecto nacionalista se encuentra en tres importantes novelas –*Cora*; *Ghore Baire*; y *Char Adhyaya*–. Aquí deseo solo tomar algunos pasajes de *Ghore Baire* (El hogar y el mundo), una novela ambientada en el contexto del movimiento *Swadeshi* contra el Raj británico. La lucha es por liberar al sujeto que se ha congelado en el lenguaje. Es este ser congelado el que se lee a sí mismo como si fuese un libreto. Produce una magnificación de las imágenes tanto de la nación como de la sexualidad y, en la lectura de Tagore, es la búsqueda de estas imágenes magnificadas la que puede cegarnos ante la concreción única del ser y, por ende, ante la experiencia del sufrimiento.

La historia de *Ghore Baire* es bien conocida. El recurso narrativo consiste en relatar la historia a través de recuentos intercalados de los tres personajes principales: Nikhil, el *zamindar* local, que está vinculado a sus *praja* (súbditos que incluyen tanto hindúes como musulmanes) por lazos de patronazgo y de amor; su esposa, Bimala, cuyo deseo pasa de Nikhil a Sandip y luego regresa a Nikhil; y su amigo Sandip, el ardiente revolucionario nacionalista. Reproduciré solo algunas de las metáforas más arraigadas de cada uno de los personajes.

Bimala

Cuando se inspira por el apasionado discurso de Sandip a favor del movimiento *Swadeshi*, que ha escuchado con otras mujeres detrás de las cortinas, Bimala le dice a su esposo que desea servirle la comida a Sandip con sus propias manos (esto es, no a través de la mediación de un sirviente). El que una mujer le sirva la comida a un hombre puede ser un gesto muy sensual, suspendido entre lo maternal y lo sexual en el imaginario bengalí. Esta es la primera vez que Bimala estará en presencia de un hombre diferente de su marido, pues, según las convenciones, las mujeres de la casa feudal no salen de los lugares de las mujeres.

Diré la verdad. Aquel día me pregunté por qué Dios no me habrá hecho increíblemente bella... Hoy, cuando amanece este gran día, dejen que los hombres de la nación vean en sus mujeres –la forma de la diosa Jagaddhatri (la que sostiene la tierra)—... ¿Podrá ver Sandip en mí ese poder que ha despertado en el país? ¿O pensará que soy una mujer corriente, solo la esposa que vive en la casa de su amigo?

Sandip

La magnificación de su imagen que desea Bimala a los ojos de Sandip, encontrará un eco. Antes de describirlo, es importante preguntarnos cómo se construye Sandip a sí mismo. La línea inicial, cuando el lector escucha por primera vez la voz de Sandip, es iluminadora:

Quando leo mi propio recuento, reflexiono, ¿es este Sandip? ¿Estoy simplemente construido en el lenguaje? ¿Soy sólo un libro construido de carne y hueso?

Y luego, respondiendo al deseo de magnificación de la imagen de Bimala que se fundiría con la imagen de la nación –un deseo, sin embargo, que se lee como una necesidad–, Sandip prosigue:

A menos que pueda contemplar a la nación con sus propios ojos, nuestra gente no despertará. La nación necesita el icono de una diosa. (...) No servirá si *nosotros* construimos el icono. Son los iconos que han sido transmitidos por la tradición los que deberán ser transformados en iconos de nuestra nación. El sendero del culto está profundamente transcrito en nuestro país, al recorrer este camino, tendremos que dirigir el flujo de la devoción hacia la nación.

Quando ví a Bimala, dije, *aquella* diosa por cuyo culto he venido a la tierra después de cien mil *yugas*, hasta que ella me revelara su forma, ¿hasta entonces podría haber creído en ella con todo mi cuerpo y mi alma? Si no hubiera podido contemplarte, entonces no habría podido ver todo el país como uno, esto te lo he dicho muchas veces. No sé si lo comprendes.

Es muy difícil explicar que los dioses en su cielo permanecen invisibles, solo en el mundo de la muerte se muestran.

Y como un discurso reportado en la historia de Bimala:

Sandip se levantó y dijo:

El hombre llega a un estado en el que todo el mundo se concentra en un pequeño lugar¹⁴. Aquí en tu salón se me ha revelado mi mundo... Te venero... Después de verte, mi *mantra* (fórmula sagrada) ha cambiado. Ya no es *vande matram* (Venero a la nación como madre) sino *vande priyam* (Venero a la nación como amada), *vande mohinim* (Venero a la nación como la tentadora). La madre nos protege... la amada nos destruye. Bella es esa destrucción. Se escucha el sonido de las campanas de esa danza de la muerte. Esta delicada, luminosa, portadora de frutos, refrescada por las montañas de Malay¹⁵, esta tierra de Bengala, tú has alterado su imagen en los ojos de tu devoto en la fracción de un segundo [literalmente, en un abrir y cerrar de ojos]. Tú, oh Mohini (la tentadora, una forma femenina que adoptó el dios Vishnu para tentar a los demonios para que bebieran el veneno), tú has venido con tu vasija de veneno; moriré después de beber este veneno, o me convertiré en aquel que ha vencido a la muerte.

Nikhil

En una discusión con Sandip:

Estoy dispuesto a servir a mi país, pero no a venerarlo. Ofrecer veneración a algo, excepto a aquello que debe ser venerado, es destruirlo.

¹⁴ Si Sandip suena como un libro de texto, esto es precisamente lo que se propone el autor. Este punto fue completamente pasado por alto por muchos de los críticos de Tagore.

¹⁵ Todos estos adjetivos describen a la diosa y les fue conferida una vida diferente por Bankimchandra para describir a la nación.

En otra discusión con Sandip sobre la nación como icono (como discurso reportado en la voz de Sandip):

Pero todo esto es muy difícil de explicar a Nikhil. La verdad es ahora como un prejuicio en su mente. Como si hubiese una sustancia especial llamada verdad. Le he dicho a menudo que donde la falsedad es verdad, allí *solo* la falsedad es verdad. Esa falsedad será superior a la verdad. Para quienes pueden pensar en el icono de la nación como una verdad, ese icono desempeñará el trabajo de la verdad. Nosotros como pueblo no podemos visualizar la idea de una nación con facilidad, pero podemos ver el icono como la nación fácilmente. Cuando todo esto se conozca bien, entonces quienes deseen realizar el proyecto del nacionalismo, tendrán que trabajar con esta comprensión.

Nikhil súbitamente se tornó muy agitado y dijo: “Tú has perdido el poder de servir a la verdad y, por tanto, quieres que una fórmula sagrada caiga de los cielos. Es por ello que, durante cientos de años, el trabajo de la nación ha permanecido sin hacer; ahora quieres convertir la nación en un dios para que puedas extender tus manos suplicantes y recibir una bendición como por arte de magia”.

Y, finalmente, al aceptar su derrota por cuanto su esposa y amada Bimala lo ve como un ser humano disminuido en comparación con Sandip, pero rehusándose a aceptar esto como la extinción de la persona:

Hoy tendré que vernos a mí y a Bimala completamente desde el exterior. Soy codicioso. Quería disfrutar aquella Tilottama (una mujer mítica creada por los dioses de manera que toda particularidad de su ser fuese perfecta) como mi creación mental. La Bimala que tenía una existencia externa se había convertido en un pretexto para ello. Pero Bimala es lo que es, no tiene que convertirse en Tilottama para mí –no hay razón para eso–.

Hoy he comprendido esto con claridad, soy solo una contingencia en la vida de Bimala. Aquella persona con quien todo el ser de Bimala puede fundirse, esa persona es Sandip. Pero sería una gran mentira si dijera que

esto significa que no soy nada, pues mi hombría no fue solo un medio para capturar a las mujeres del interior.

Un interludio

Los movimientos que recorren estas tres voces pueden unirse en este momento para entretejerlos en forma tentativa. Cada uno de los dos hombres ha encontrado su destrucción en Bimala, pero de maneras diferentes. Sandip comenzó su recuento expresando la idea de que él era solo un libreto –alguien que no existía fuera del lenguaje–. En el único momento de sinceridad que se le permite, que llega cuando Bimala se ha apartado de él, ella responde a su ruego apasionado diciendo: “Sandip Babu, ¿tienes varios discursos escritos en tu libro de ejercicios —para poder sacar el que es apropiado en cada ocasión—?”. El propio temor de Sandip finalmente se confirma en la reflexión que aparece en el discurso de Bimala –existe sólo en el lenguaje–. Sus palabras no falsean una vida interior ni la cubren con un velo –funcionan, en efecto, de manera que ocultan el hecho de que no hay una vida interior que esconder–. Su búsqueda de la nación es la búsqueda de un icono, su deseo del otro es el deseo de la magnificación de una imagen en la cual la falta de un ser individual puede ocultarse mediante la colectivización del deseo. Me sentiría tentada a establecer una analogía con la idea de ciertas clases de fantasmas populares, cuyas identidades se revelan en un espejo por el hecho de que no proyectan ningún reflejo. Pero el propio Rabindranath, que aparece en la voz de un maestro de escuela, lo compara con la luna nueva (*amavasyar chand*) –simplemente, una ausencia–.

A medida que se disuelven las distinciones y la nación se convierte en una imagen magnificada de la amada venerada en abstracto, resulta posible infligir todo tipo de violencia a quienes se resisten a esto o que crean contraimágenes, de igual modo agrandadas. El deseo de los iconos permite que la nación, como objeto ausente, se haga mágicamente visible a través de la inversión en esta sexualidad magnificada. El potencial para la violencia está escrito en esta construcción. El relato concluye con una

matanza comunitaria que el lector no ve de manera directa, pero que ocurre por fuera del marco inmediato, aguardando, por decirlo así, al doble de la ideología nacionalista que ha sido preconizada.

Parece que Nikhil ha ganado, pues Bimala regresa a él. Pero en su último intercambio de intimidades, Bimala cae a sus pies y le ruega que le permita venerarlo. ¿Es este deslizamiento entre esposo y dios lo que él ha intentado resistir en su relación todo el tiempo? Él no intenta disuadirla ya de esta desastrosa identificación: “¿Quién soy yo para detenerla, después de todo, no soy yo el recipiente de esta veneración”. La derrota de Nikhil reside en advertir que la vida cotidiana encarnada en la tradición vive tanto en la veneración de iconos (el esposo como dios) como las nuevas transformaciones que Sandip intenta realizar (la nación como dios). Vemos a Nikhil cabalgando lejos de nosotros hacia el corazón de la matanza, ofreciéndose a sí mismo como una víctima propiciatoria, o como mártir (aun cuando nunca se lo designa como tal), la magnificación misma de la imagen de la nación y de la inversión del deseo sexual en ella la ha convertido en un monstruo. Solo sabemos, pues nos lo dice la voz del maestro de escuela, que de nada le servirá no ir allá, pues lo que se está haciendo con las mujeres es indecible. Hacia el final es traído de regreso, herido, en un carruaje. Las noticias, dice la persona que lo ha rescatado, no son buenas. No sabemos si vivirá o morirá.

Tagore no se permite un cierre. Nikhil es el buscador de la verdad que no puede hallar consuelo en los clichés psicológicos de la tradición (el esposo es dios), ni en los de la modernidad (la nación es dios). Ve un potencial para la violencia en ambos. La tradición es la que disminuye a la mujer y permite que la violencia sutil de la vida cotidiana se ejerza contra ellas. Así, cuando alguna vez Bimala comenta que los corazones de las mujeres no son generosos, son mezquinos, Nikhil replica: “Sí, como los pies de las mujeres que se atan y nunca se les permite crecer”. En el proyecto moderno de construir una nación, la imagen no se disminuye, sino que se agranda. Su dramatización significa que los cuerpos de las mujeres son apropiados de manera violenta para la causa cuando el nacionalismo da a luz a su doble, el comunitarismo. Si el primero

deificaba a la mujer para que la nación pudiera ser imaginada como la amada, el segundo hace visible el lado oscuro de este proyecto al hacer de los cuerpos de las mujeres las superficies sobre las cuales se escribe su texto de la nación¹⁶.

Cuerpo y lenguaje funcionan ambos aquí como simulacros en los cuales se encuentran el deseo colectivo y la muerte colectiva. Nikhil, el buscador de la verdad, prefigura la imagen del mártir que debe ofrecerse a sí mismo en una modalidad no heroica para que las imágenes magnificadas de los dioses y los demonios tengan la oportunidad de ser humanizadas de nuevo. Creo que esta es la tarea que Tagore asigna a su lector, escuchar la naturaleza inconclusa de esta historia, las transformaciones de los proyectos de la tradición y de la modernidad.

El tercer fantasma que quiero evocar es un relato de Sadat Hassan Manto titulado “Khol Do”, que analicé por primera vez en 1986¹⁷. El escenario es la Partición de la India y los disturbios, aun cuando nunca vemos la violencia en forma directa. Un padre de edad avanzada y su hija viajan de un lado al otro de la frontera. Al llegar a su destino, el padre no puede encontrar a su hija. Se enloquece buscándola. Se encuentra a unos jóvenes que actúan como voluntarios para ayudar a encontrar parientes

¹⁶ Es evidente que mi interpretación de este texto difiere de modo considerable de la interpretación ofrecida por Ashis Nandy, *The illegitimacy of nationalism* (Delhi: Oxford University Press, 1994), quien sostiene que las mujeres de Tagore representan una relación auténtica y libre con la tradición y, por tanto, son la defensa que interpone la cultura en respuesta tanto al colonialismo como a un nacionalismo ilegítimo que se moldea sobre la imagen colonial. Claramente, Tagore tiene una relación más compleja con la tradición, como resulta evidente en la sensación de derrota de Nikhil cuando Bimala insiste en ofrecerle su veneración. DE manera análoga, no puedo coincidir con Partha Chatterji, *Nationalism. A derivative discourse?* (Delhi: Oxford University Press, 1990), para quien el nacionalismo de Tagore es solo un discurso derivado.

¹⁷ Este relato está incluido en una antología de cuentos sobre la Partición, traducidos y editados por Alok Bhalla, *Stories about the Partition of India*, Vols. I, II, III (Delhi: Indus Publications, 1994), pero la traducción tiene muchos problemas que he señalado en otro lugar. Véase Veena Das, *Review of stories about the Partition of India*, Vols. I, II, III., ed. Alok Bhalla (Delhi: Indus Publications, 1994).

perdidos. Les cuenta sobre su hija y les pide que la encuentren. Ellos le prometen ayudarlo.

Los jóvenes encuentran a Sakina, la hija, escondida en un bosque, medio loca de temor. La tranquilizan diciéndole que han conocido a su padre. Ella sube al *jeep* con ellos. Uno de ellos, al ver qué avergonzada se siente por no tener su *duppata* (velo), le da su chaqueta para que pueda cubrir sus senos.

Luego vemos una clínica. Un cuerpo casi muerto es traído en una camilla. El padre, Sarajjudin, reconoce el cadáver. Es su hija. Casi paralizado, sigue la camilla hasta el cuarto del médico. Reaccionando ante el calor sofocante de la habitación, el médico señala la ventana y dice: “*Khol do*” (“Ábrala”).

Hay un movimiento en el cuerpo muerto. Las manos se mueven hacia la cinta del *salwar* (pantalón) y luchan por aflojarla (literalmente, abrirla.) El anciano Sarajjudin grita de felicidad “¡Mi hija está viva, mi hija está viva!” El doctor está bañado en sudor.

Tal como comprendí este relato en 1986, vi a Sakina condenada a una muerte en vida. La normalidad del lenguaje ha sido destruida, pues Sakina solo puede escuchar palabras que transmiten la orden del “otro”. Una relación fracturada con el lenguaje de esta naturaleza ha sido documentada en muchos supervivientes de una violencia prolongada, para quienes es el carácter ordinario del lenguaje el que los separa del resto del mundo. Señalé que incluso el padre de Sakina no puede comprender el no mundo en el que ha sido sumida, pues toma en forma errónea el movimiento del cuerpo por un signo de vida, mientras que, en realidad, es el signo de su muerte en vida. Solo el médico, como personaje secundario del relato, puede registrar el verdadero horror.

Al meditar más profundamente sobre el relato, creo que hay un último movimiento que no comprendí en aquel momento. Al dar el grito de júbilo y decir: “¡Mi hija está viva!”, el padre no habla aquí con las voces personalizadas de la tradición. En el contexto social de aquella época, cuando las ideas de pureza y honor poblaban densamente las narrativas literarias, así como las narrativas familiares y políticas, de manera que los

padres deseaban que sus hijas murieran por el honor de la familia más bien que vivir con cuerpos que habían sido violados por otros hombres, *este padre desea que su hija viva incluso si partes de su cuerpo no pueden hacer nada más que proclamar su brutal violación.*

En términos del ejemplo tomado de *Los cuadernos azul y marrón*, podemos preguntarnos si el dolor del cuerpo femenino violado de esta manera puede vivir en un cuerpo masculino. Podemos leer en Manto una transacción entre la muerte y la vida, entre el cuerpo y el lenguaje, en las figuras de la hija y el padre. En el discurso del padre, al menos, la hija está viva y, aun cuando pueda encontrar una existencia solo única en las palabras de él, él crea a través de sus palabras un hogar para su persona mutilada y violada. Comparemos esto con cientos de relatos que presuntamente se basan en experiencias directas, en los cuales el motivo arquetípico es el de una joven que encuentra el camino a casa de sus padres después de haber sido sometida a violación y saqueo, y a quien se le dice: “¿Por qué estás aquí? Sería mejor que hubieras muerto”. Es posible que tal rechazo no haya ocurrido en forma tan frecuente como se pretende en las narrativas. Pero la difundida creencia en verdades narrativas, como la de sacrificar a una hija para preservar incólume la pureza y el honor de la familia, es un testimonio al poder de este mito. Ser hombre cuando la muerte estaba en todas partes significaba ser capaz de entregar, sin estremecerse, la muerte a su hija violada –borrar todo deseo por el carácter concreto y único de este ser humano que alguna vez jugó en el jardín paterno—¹⁸. En el trasfondo de relatos semejantes, una única frase de júbilo pronunciada por el viejo Sarajjudin transforma el significado de ser padre.

En la lectura que hace Tagore de Sandip, Sandip era capaz de constituirse como un cliché lingüístico. En Manto, la oración “¡Mi hija está viva!” es como la oración de Wittgenstein, “Tengo dolor”. Aun cuando

¹⁸ Das, *Critical events. An anthropological perspective of contemporary India*. Véase mi recuento de la narración de Aman sobre cómo se sintió obligado a matar a su hermana predilecta porque las otras formas de morir eran demasiado dolorosas para ella.

tiene la apariencia formal de una proposición indicativa, es implorarlo a la hija que encuentre una forma de vivir en el discurso del padre. Y sucede, no en el momento en que su deshonor es ocultado a los ojos del mundo, sino en el momento en que su cuerpo lo proclama. Esta oración es el comienzo de una relación, no su final.

En este punto quisiera presentar un atisbo de un argumento posterior. En la división del trabajo influida por el género, en el trabajo de duelo es tarea de los hombres crear de manera ritual un cuerpo para la persona muerta y encontrar un sitio en el cosmos para los muertos. Esta tarea, que siempre resulta muy difícil para quienes están en duelo, puede incluso convertirse en algo repulsivo, como cuando los miembros de la secta Aghori, que viven en terrenos de cremación, afirman que en los casos en que alguien ha muerto de una muerte no natural o violenta, tienen que consumir partes del cadáver para liberar a la persona muerta de vivir el destino de un fantasma sin hogar. Me pregunto si Sarajjudin desempeñó esta aterradora tarea de aceptar la relación torturada con la hija a quien otros padres habrían podido desechar como muerta socialmente. En lugar de la imagen simplificada de la sanación, en la cual se supone vivir de nuevo el trauma o retirar el deseo del objeto perdido e invertirlo de nuevo en otra parte, debemos pensar en la sanación como una clase de relación con la muerte.

Nadia Serematakis ha utilizado hace poco la idea de la ética antifonal para describir la estructura de los rituales griegos de duelo. Serematakis muestra cómo la interacción entre orientaciones acústicas, lingüísticas, y corporales da una definición pública de una “buena muerte” y la distingue de una “mala muerte”. La acústica de la muerte encarnada en “gritos” y lamentos, y la presencia o “aparición” (*fanerosi*) de parientes constituye la “buena muerte”. La muerte silenciosa es la “mala muerte” asocial, sin el apoyo de los parientes. El silencio connota aquí la ausencia de testigos¹⁹. Así, el papel especial de las mujeres es “ser testigos” de la muerte

¹⁹ Nadia C. Serematakis, *The last word. Women, death and divination in inner Mani* (Chicago, Ill.: University of Chicago Press, 1991), p. 101.

y convertir el silencio en lenguaje²⁰. En la explicación de esta cuestión por parte de Serematakis, la muerte es vista siempre como muerte física. ¿Qué ocurre al trabajo de duelo cuando las mujeres han sido raptadas, violadas y condenadas a una muerte social? La solución ritual clásica en este caso es que el cuerpo social se aparte por completo de la persona contaminada. Esto se objetiva y se hace presente mediante la realización de un duelo simbólico por la persona “muerta”, mediante recursos rituales como romper una vasija que llega a representar a la persona que ha muerto socialmente, pero que está viva físicamente. Este es el sentimiento que subyace a los relatos que describí antes de parientes que se niegan a aceptar mujeres que hayan sido raptadas o violadas; o de hombres que interpretan sus deberes de parentesco en términos de la obligación de matar a una hermana amada o a una esposa antes que dejarlas caer en manos de hombres de otra comunidad. Puede decirse que estas mujeres que fueron violadas y rechazadas ocupan una zona entre dos muertes, y no una zona entre la vida y la muerte. Retrocedamos hacia el duelo en la vida cotidiana, como se da en el caso de muertes “normales”, y preguntémonos si era posible desplegar los códigos culturales para representar el tipo de muerte social que he descrito. No parece algo fácil transformar estas “malas muertes” en “buenas muertes”.

En un artículo anterior describí la división del trabajo entre mujeres y hombres, entre plañideras profesionales y parientes cercanos, y entre parientes y parientes políticos en la estructuración del trabajo de duelo en las familias del Punjab²¹. A través del trabajo ritual desempeñado por las plañideras profesionales (habitualmente mujeres de la casta barbera que tienen papeles muy especializados en los rituales de muerte) se objetiva la pena en forma de retrato. Podemos inferir de las descripciones

²⁰ Véase también Charles L. Briggs, “Personal sentiments and polyphonic voices in Warao women’s ritual wailing. Music and poetics in a collective discourse”, en *American Anthropologist* Vol. 95, No.4, pp. 929-957.

²¹ Veena Das, “The work of mourning: Death in a Punjabi family”, en *The cultural transition: Human experience and social transformation in the Third World*, eds. Merry I. White y Susan Pollock (Londres: Routledge, 1986), pp. 179-210.

ofrecidas en varios recuentos, que las mujeres forman un círculo en torno del cadáver y se mueven en forma circular, golpeándose el pecho todo el tiempo e infligiéndose heridas en sus propios cuerpos. En el frenesí de esta “pena” desgarran sus vestidos y se arrancan el cabello, improvisando diversos lamentos de duelo para hacer pública y expresable la pérdida que ha ocurrido. Encabezan los lamentos de duelo de las mujeres que estaban relacionadas estrechamente con la persona muerta. Estos lamentos articulan lo que ha significado la pérdida para cada persona, ahora despojada. Se dirigen a la persona muerta, a los vivos y a sus propios cuerpos, así como a los dioses. Doy un breve ejemplo de cada tipo de lamento:

(Al hijo muerto) –Abre tus ojos solo una vez mi amada joya (*mere lal*), nunca te has negado a un ruego mío.

(A los hombres que van a llevar el cadáver de su esposo al lugar de la cremación) –No dejen que el fuego lo toque, uno mis manos ante ustedes, no podría soportar el calor.

(Al propio cuerpo) –¿Estás hecho de piedra que no te rompes cuando ves esta calamidad?

(A la diosa de la familia, refiriéndose al hecho de que la diosa es una virgen –a quien se dirige la madre de un hijo muerto–) –Te llamas a ti misma diosa, pero solo estabas celosa de la buena suerte de la esposa de mi hijo *bahu*, tenías que hacer de ella una viuda, porque tú misma nunca has encontrado un esposo; te llamas a ti misma diosa, eres un demonio.

Podría ofrecer extensos ejemplos de blasfemia en los lamentos, de cómo las mujeres se rebelan contra la idea de que los dioses son *solo* seres, en lugar de seres insensible, mezquinos, que juegan con la felicidad de los mortales. Se rebelan contra sus cuerpos que deben soportar el dolor dentro de ellos, en lugar de desintegrarse simplemente ante tal tragedia. Puesto que los lamentos de duelo tienen también un elemento dialógico, pronto otra mujer comienza a puntuar esto con el consejo de seguir con el trabajo de los vivos, asegurándole a quienes están más afectados por el duelo que el apoyo de la comunidad está con ellos. No es que la pena se

vea como algo que pasará. En efecto, la representación de la pena es que se experimenta en forma metonímica como dolor corporal, y el cuerpo femenino llevará este dolor por siempre. Se establece una mimesis entre el cuerpo y el lenguaje, pero es a través del trabajo de la colectividad que esto sucede y no en la esfera del síntoma individual. Un lamento de duelo de la Grecia rural registrado por Loring Danforth tiene la misma gramática que los lamentos de duelo entre las familias punjabíes²²:

Hijo mío, ¿dónde puedo poner el *ponos* que siento por ti?
Si lo dejo al lado del camino, quienes pasen por él lo tomarán.
Si lo tiro a un árbol, los pajaritos lo tomarán.
Lo llevaré en mi corazón para que se arraigue en él.
Para que me cause *ponos* cuando camino.
Para que me mate cuando me pongo de pie.

Así, en cierto sentido, es la objetivación de la pena en el cuerpo, tomado a la vez como superficie y profundidad, así como en el lenguaje, lo que atestigua la pérdida que la muerte ha infligido. Según Serematakis, este testimonio es lo que puede hacer pública la representación de la muerte e incluso convertir una mala muerte en una buena muerte. En mi propia experiencia, la cuestión de cómo ha de definirse la buena muerte y la mala muerte mediante el acto de presenciar es más complicada, y regresaré a ella después.

El exceso de discurso en los lamentos de duelo y el infligir en forma teatral el daño al cuerpo de las mujeres, contrasta de modo radical con el comportamiento de los hombres. En el transcurso de la vida cotidiana los hombres dominan el ámbito público en cuanto al control del lenguaje, pero en el caso de la muerte permanecen en silencio. Mientras el cadáver

²² Loring Danforth, *The death rituals of rural Greece* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1982). Esto no pretende sugerir que haya una similitud subyacente entre los marcos teóricos utilizados por Danforth y Serematakis. Véase también Margaret Alexiou, "Reappropriating Greek sacrifice", en *Journal of Modern Greek Studies*, Vol. 8, pp. 97-123.

está en la casa, todos los preparativos, incluido lavarlo y vestirlo, son realizados por las mujeres. Las mujeres se aferran al cadáver, implorando al muerto que no las deje. Son los hombres quienes tienen que arrancar el cuerpo muerto de las mujeres que lloran y gimen, para llevarlo en hombros hacia los *ghats* de la cremación para darle al difunto el fuego sagrado. Son ellos quienes recogen los huesos al cuarto día, y realizan el ritual de sumergirlos en el río sagrado. Durante un período que va de diez a trece días, la persona muerta está suspendida entre los muertos y los vivos en forma de fantasma, y es a través del obsequio de un cuerpo creado de modo ritual para él o ella por la plañidera principal (habitualmente el esposo o el hijo), que el fantasma finalmente se convierte en un ancestro. Así, aunque las mujeres realizan la tarea de prestar testimonio a la pena y a la pérdida que ha infligido la muerte (de otra manera, la gente dirá que fue un perro o un gato el que murió, me dijo una mujer), son los hombres quienes deben crear de modo ritual todas las condiciones para que el muerto pueda hallar un hogar²³.

Pero si una buena muerte se define por el testimonio de parte de las mujeres, de manera que la pena pueda moverse entre el cuerpo y el lenguaje que puede ser articulado públicamente, así como la realización de los rituales de los muertos, para que no tengan que vagar por el mundo de los vivos como fantasmas, ¿cómo ha de representarse la mala muerte?

En cierto sentido, toda muerte, excepto la de una persona muy anciana, introduce el desorden en la vida personal y social. Pero en el flujo de la vida cotidiana, se entiende que esto es causado por acontecimientos que están más allá del control de la comunidad de los vivos. En efecto, una de las tensiones que subyacen a los rituales de duelo es la de absolver a los vivos de la responsabilidad por la muerte que ha ocurrido. Un refrán común en los lamentos de duelo es decir que la causa ostensible de la muerte (por ejemplo, una enfermedad determinada) es solo el pretexto

²³ Para una discusión detallada de la estructura de estos rituales y la manera en que se usan las categorías de casta y parentesco, véase Veena Das, *Structure and cognition. Aspects of Hindu caste and ritual* (Delhi: Oxford University Press, 1977), capítulo 5.

para que la muerte realice la tarea que tiene asignada. Desde luego, cuando se ve que la muerte ha sido ocasionada por la acción voluntaria de otros, existe una gran tensión acerca de qué definición de la situación llegará a prevalecer en el curso de los lamentos de duelo.

Todo esto se cambia cuando se ve que el flujo normal de la vida está perturbado por la violencia de los hombres. En ese caso, las mujeres son testigos de esta perturbación mediante una nueva construcción del discurso y del silencio. Una mujer me recordó un lamento de duelo que atestiguaba la derrota de los sijs a manos de las tropas británicas durante las guerras anglo-sijs:

Las coronas en las cabezas de las jóvenes esposas,
los regazos al viento de las madres,
al orgullo de las hermanas protegido por los hermanos,
borrados en un momento,
oh, del otro lado de siete mares vino el hombre blanco a luchar.

Prosiguió diciendo que, aun cuando todo había sido borrado, era posible que las mujeres se lamentaran, pues sus hombres habían muerto en forma heroica en la guerra. Los hombres habían muerto como esposos, hijos y hermanos. Pero en el caso de todos los que murieron durante la Partición, solo había silencio –pues los hombres que habían infligido una violencia semejante a las mujeres no eran extraños, eran hombres conocidos y profundamente amados²⁴. Al desarrollo de esta afirmación está dedicada la siguiente sección. Es una ampliación que he construido –pues nunca me fue posible obtener una exégesis de tales aserciones de parte de las mujeres mismas–.

En la imaginación literaria de la India, la violencia de la Partición se trató de inscribir el deseo en los cuerpos de las mujeres de una manera que aún no hemos comprendido. En la imaginación mítica de la India, la victoria o la derrota en la guerra se inscribía, en última instancia, en

²⁴ Das, “Composition of the personal voice”, en *Studies in History*, Vol. 7, No. 1 (1991).

los cuerpos de las mujeres. Los textos sobre el *vilap* (lamentos de duelo de Gandhari en el *Mahabharata*, o de Mandodari en el *Ramayana*, de todos aquellos cuyos parientes fueron muertos en batallas épicas) son clásicos literarios. Se trata de una transformación metafórica del papel de dar testimonio de la muerte en la vida cotidiana. Sin embargo, la violencia de la Partición fue única porque se da una metamorfosis entre la idea de apropiarse de un territorio como nación y apropiarse del cuerpo de las mujeres como territorio. Encontramos una prefiguración de esto en la versión que presenta Tagore de la idea de la magnificación de la imagen de la nación, que deriva su energía de la imagen de una sexualidad magnificada. Sin embargo, esta imagen de la sexualidad y su conexión íntima con el proyecto nacionalista no sólo tiene su genealogía en la imaginación de la India, y fue un importante tropo narrativo en la representación de la violación del proyecto del Imperio. La imagen de la mujer blanca inocente brutalmente violada por los bárbaros cipayos fue un tropo narrativo importante para establecer el carácter bárbaro de los nativos de la India en 1857, año en que sucedió la primera rebelión de manera amplia y general contra los británicos. Jenny Sharpe ha analizado las supuestas imágenes de mujeres y niños indefensos cortados en pedazos por lascivos cipayos como lo que establece la “verdad” del “amotinamiento”²⁵. Como dice Sharpe:

Los comisionados y los magistrados encargados de investigar los rumores no pudieron hallar evidencia alguna de violación, mutilación y tortura sistemática, ni en Cawnpore ni en ningún otro lugar. Los informes oficiales, sin embargo, llegaron demasiado tarde, pues los relatos sensacionalistas ya habían hecho su trabajo. Los rebeldes eran vistos como maníacos sádicos, y Nana Sahib²⁶ fue especialmente envilecido por el crimen imperdonable

²⁵ Jenny Sharpe, *Allegories of empire. The figure of woman in the colonial text* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993).

²⁶ Nana Sahib es buscado por las atrocidades cometidas en 1857 durante la rebelión de los cipayos, también conocida como motín de la India.

de profanar la feminidad inglesa. Barr pone en evidencia la comprensión predecible de la masacre de Cawnpore cuando escribe que “una de las instituciones victorianas más reverenciadas, la dama inglesa, fue asesinada, profanada y rebajada”. Cuando una masacre de mujeres se reporta como la destrucción de una institución, la clase inglesa, podemos afirmar que la imagen sagrada de la feminidad inglesa ha sobrevivido a la historia de la vida de las mujeres²⁷.

Así, tenemos dos hilos entretreídos. Primero, la idea de que las mujeres deben prestar testimonio de la muerte, que se encuentra en la literatura clásica de la India y en la vida cotidiana, se transforma en la idea de que el cuerpo de la mujer debe llevar los signos de su posesión por parte del enemigo. Segundo, parece provenir de un tropo narrativo establecido en el momento del amotinamiento de 1857, que identifica la violación de la nación con la violación de sus mujeres. No es claro si durante los disturbios los lemas nacionalistas fueron inscritos físicamente en las mujeres, aun cuando los relatos más horribles sobre estas violaciones son comúnmente creídos²⁸. Sí queda claro que al menos cien mil mujeres de ambos lados de la frontera fueron raptadas por la fuerza y violadas. La cifra, dada en la Asamblea Legislativa durante los debates de la Asamblea Constituyente en 1949, lo confirma. Se afirma también que se organizaron procesiones de mujeres que habían sido desnudadas, acompañadas de muchedumbres que las abucheaban en ciudades como Amritsar y Lahore²⁹. Abundan

²⁷ Jenny Sharpe, *op cit.*, p. 64.

²⁸ Abbas, “Prastavna”, en *Aur insan mar gaya*, Ramananda Sagar (Delhi: Rakjamal Prakashan, 1977); y Das, *Critical events. An anthropological perspective of contemporary India* (Delhi: Oxford University Press, 1995)..

²⁹ Das, *Critical events. An anthropological perspective of contemporary India*; Uruashi Butalia, “Community, State and gender. On women’s agency during Partition”, en *Economic and Political Weekly*, Vol. 17 (1993), pp. WS12-WS24; Ritu Menon y Kamla Bhasin, “Surviving violence. Some reflections on women’s experience of Partition”, ponencia presentada en la IV Conferencia de la *Indian Association of Women Studies*, 1990; y Ritu Menon y Kamla Bhasin, “Recovery, rupture, resistance. Indian State and abduction of women during Partition”, en *Economic and Political Weekly*, Vol. 17 (1993), pp. WS2-WS12.

las narrativas familiares sobre hombres que fueron obligados a matar a sus mujeres para salvar su honor. Tales muertes son beatificadas en las narrativas familiares, mientras que las mujeres que fueron recuperadas de sus raptos y regresadas a sus familias, o las que se convirtieron a la otra religión e hicieron una nueva vida en los hogares de sus raptos, casi nunca encuentran un lugar en estas narrativas, aun cuando aparecen de modo frecuente en las representaciones literarias.

Cuando los cuerpos de las mujeres fueron convertidos en testigos pasivos de los desórdenes de la Partición de esta manera, ¿cómo hicieron el duelo por la pérdida de sí mismas y del mundo? Al considerar esta pregunta encontramos sorprendentes inversiones en las transacciones entre cuerpo y lenguaje. En el proceso normal de duelo, las mujeres se infligen un daño grave a sus propios cuerpos, mientras que los códigos acústicos y lingüísticos hacen pública la pérdida mediante los lamentos de duelo. Cuando pedía a algunas mujeres que narraran sus experiencias de la Partición, encontré una zona de silencio en torno de este acontecimiento. Este silencio se conseguía mediante el uso de un lenguaje general y metafórico, que evadía la descripción específica de hechos que pudieran captar la particularidad de su experiencia, o bien describiendo los acontecimientos periféricos pero sin hablar de la experiencia real de abducción y violación. Era común que se describiera la violencia de la Partición en términos como el correr de ríos de sangre y decir que la tierra estaba cubierta de sudarios blancos hasta el horizonte. En ocasiones una mujer recordaba imágenes de huida, pero, como una de ellas me lo advirtió, era peligroso recordar. Estos recuerdos se comparaban a veces con un veneno que hace que el interior de una mujer se disuelva, como se disuelve un sólido en un líquido potente (*andar hi andar ghul ja rahi hai*). En otras ocasiones, una mujer decía que era como un cuaderno de ejercicios descartado, en el cual se guardaban los recuentos de relaciones pasadas—el cuerpo, un pergamino de pérdidas—. En cualquier caso, ninguna de las metáforas utilizadas para describir a la persona que se había convertido en el recipiente de conocimiento envenenado hacía énfasis en la necesidad de expresar este conocimiento oculto.

Este código de silencio protegía a las mujeres que habían sido llevadas de regreso a sus familias mediante los esfuerzos de las autoridades militares de evacuación después de ser recuperadas de los hogares de sus raptos, o que habían sido desposadas flexibilizando las normas del parentesco y la afinidad, pues la violación de sus cuerpos nunca se había hecho pública. En lugar de testimoniar el desorden al que habían sido sometidas, la metáfora que utilizaban era la de una mujer que bebía un veneno y lo mantenía dentro de sí:

Así como el cuerpo de la mujer está hecho de manera que ella pueda ocultar las fallas de su marido en lo profundo de sí, de igual manera puede beber todo el dolor, asumir la posición del silencio

Como una mujer le dijo a Ritu Menon y a Kamla Bhasin (citados antes): “¿Qué es una mujer –que siempre es usada–?”. O, como me lo dijeron: “¿De qué podemos orgullecernos en el cuerpo de una mujer?. Todos los días es contaminado al ser consumido”. El deslizamiento de las representaciones del cuerpo femenino entre la vida cotidiana y el cuerpo que se había convertido en el recipiente del conocimiento envenenado de los acontecimientos de la Partición quizá ayudaba a las mujeres a asimilar sus experiencias a sus vidas cotidianas.

Así como aquí se invierte la relación entre habla y silencio en el acto de presenciar, también se invierte la relación entre la superficie y la profundidad del cuerpo. En la fantasía de los hombres, la inscripción de lemas nacionalistas en el cuerpo de las mujeres (“Victoria para la India”, “Larga vida a Pakistán”), o la proclamación de la posesión de sus cuerpos (“Esta cosa, este botín –*ye mal*– es nuestro”), crearían un recuerdo futuro mediante el cual los hombres de la otra comunidad nunca podrían olvidar que las mujeres como territorio habían sido reclamadas y ocupadas por otros hombres. Los cuerpos de las mujeres eran superficies sobre las cuales se escribían y leían textos, iconos de las nuevas naciones. Pero las mujeres convirtieron esta pasividad en agencia al utilizar metáforas del embarazo que oculta el dolor, dándole un hogar así como se da un hogar al bebé en el cuerpo de la mujer.

La descripción que ofrece Kriesteva del embarazo –sucede pero yo no estoy allí– puede utilizarse también para describir una violencia semejante. Sin embargo, el acto subsiguiente de recordar solo a través del cuerpo hace que la propia experiencia de la mujer se desplace de la superficie a lo profundo del cuerpo. La única diferencia es que, a diferencia del bebé, a quien la mujer podrá ofrecer al marido, este dolor contenido dentro de sí nunca debe dejarse que nazca. Este movimiento de la superficie a la profundidad transforma también la pasividad en agencia.

De nuevo, fue Sadat Hasan Manto quien pudo expresar lo anterior en forma literaria. En su relato, *Fundanen* (Pompones), una mujer está sentada delante de un espejo. Su discurso es completamente incoherente pero, al igual que muchas series de absurdos utilizadas en las rimas o en las composiciones musicales, sus propiedades fonéticas son como representaciones teatrales o musicales. Intercaladas entre las cadenas de sílabas sin sentido, encontramos frases con sentido que tienen información precisa, como el número del bus que la llevó de un lado de la frontera al otro. La mujer dibuja diseños grotescos en su cuerpo, y los registran solo en el espejo. Dice que está diseñando un cuerpo apropiado para el momento, pues, por aquella época, dice, las mujeres deben tener dos estómagos –el normal, y otro más para poder llevar los frutos de la violencia dentro de sí–. La distorsión del habla y la distorsión del cuerpo parecen tener un sentido profundo. El lenguaje del dolor sólo podría ser una especie de histeria –la superficie del cuerpo se convierte en un carnaval de imágenes y la profundidad se convierte en el lugar de los embarazos histéricos–, el lenguaje que tiene todos los excesos fonéticos de la histeria que destruye los significados aparentes. Cuando el personaje Bimala, de Tagore, dice que se pregunta si Sandip puede ver el poder de la nación en ella, parece haber prefigurado a las mujeres de Manto, en quienes podemos ver la terminación de aquel proyecto de hacer visible la nación mediante una yuxtaposición surrealista de imágenes.

Así, si bien los hombres surgieron de la subyugación colonial como ciudadanos autónomos de una nación independiente, también surgieron de manera simultánea como monstruos. ¿Qué clase de rituales funerarios

podrían haberse realizado para estos fantasmas errantes que les dieran su lugar en el cosmos? De nuevo, tenemos que recurrir al registro de lo imaginario. Intizar Hussain describió en su relato “La ciudad del dolor”, a tres hombres sin nombre que sostienen una conversación. El relato se inicia cuando el primer hombre dice: “Nada tengo que decir. Estoy muerto”. El cuento continúa entonces como un diálogo sobre la forma en que murió. Uno de sus compañeros le pregunta cómo murió realmente. ¿Murió cuando obligó a un hombre con la punta de su espada a desnudar a su hermana? No, permaneció con vida. Entonces ¿quizá cuando vio que aquel mismo hombre obligaba a un anciano a desnudar a su esposa? No, permaneció con vida. Entonces ¿cuando él mismo se vio obligado a desnudar a su hermana? No, entonces también permaneció con vida. Fue solo cuando su padre lo miró a la cara y murió, y él escuchó la pregunta en la voz de su esposa: “¿No sabes que eres tú quien ha muerto?” y entonces supo que había muerto. Pero fue condenado a llevar su cadáver consigo adonde quiera que fuera.

Me parece que así como las mujeres bebieron el dolor para que la vida pudiera continuar, los hombres anhelaban un martirio sin heroísmo mediante el cual pudieran invitar al mal a regresar a ellos y humanizar así las enormes imágenes suspendidas de nación y sexualidad. Pero no fue a través del discurso político como lo consiguieron. Los debates sostenidos en la Asamblea Constituyente sobre el problema de las mujeres raptadas estaban llenos de la imaginería de restablecer el honor nacional al recuperar a las mujeres que habían sido raptadas por el bando contrario, y devolver a los musulmanes “sus” mujeres. Mahatma Gandhi, al escribir sobre el intercambio de mujeres y el intercambio de prisioneros en la misma página de su diario de Delhi, dijo que le dolía saber que muchos hombres hindúes se mostraban reacios a entregar a sus mujeres musulmanas. Los instó a hacerlo como una forma de arrepentimiento. Jawaharlal Nehru urgió a los hombres hindúes a aceptar a las mujeres que habían sido recuperadas y a no castigarlas por los pecados de sus raptadores. En todo este discurso acerca del intercambio de mujeres de ambas partes, se suponía que una vez que la nación hubiese reclamado a sus mujeres,

su honor se restablecería. Era como si se pudiese borrar la pizarra y dejar atrás aquellos acontecimientos horribles.

En el registro de lo imaginario se dio forma a la pregunta acerca de qué constituiría la pasión de quienes ocupaban esta zona inefable e inaudible. La zona entre dos muertes que las mujeres se vieron obligadas a ocupar no permitía ningún discurso, pues, ¿qué palabras “correctas” podían decirse contra el mal que se les había causado? Por tanto, el personaje Sakina, de Manto, solo puede proclamar la terrible verdad de esta sociedad mediante una *repetición muda* –*murde main kuch jumbish hui* (había un movimiento en el cadáver)–. La tarea de duelo por los hombres era escuchar este silencio, moldearlo con su presencia. De allí el grito de júbilo del padre al ver que su hija estaba viva. Este estar vivo en la zona de las dos muertes, y este presenciar la verdad de la violación de las mujeres, es la manera en que puede definirse el duelo en esta zona. Aquí el problema no es el de Antígona, que hace el duelo por su hermano muerto desafiando la ley de Creonte, proclamando que el registro de alguien que ha muerto debe ser preservado, como nos lo hace presenciar Lacan en su interpretación del famoso pasaje de Antígona donde ella dice que no habría muerto por un esposo o un hijo, pero que esto se refería a su hermano, nacido del mismo padre y la misma madre (el producto de un deseo criminal y de un conocimiento criminal)³⁰. Aquí se trata del problema de las mujeres que beben un conocimiento envenenado y los hombres que moldean los silencios de las mujeres con sus palabras. La verdad no necesita aquí la envoltura de la belleza, como lo querría Lacan, sino más bien renunciar a ella como llega a afirmar el Nikhil, de Tagore.

A menudo se ha considerado que la tarea de la historiografía es romper los silencios que anuncian las zonas del tabú. Hay incluso algo heroico en la imagen de dar el poder a las mujeres para que hablen y den voz a quienes no la tienen. Yo misma he encontrado que se trata de una tarea muy complicada, pues cuando usamos imaginaria semejante a la

³⁰ J. Lacan, “The essence of tragedy”, en *The seminar of Jacques Lacan, Book VII*, ed. J. A. Miller (Londres: Norton & Co, 1992).

de romper el silencio, podemos terminar por usar nuestra capacidad de “desenterrar” hechos ocultos como una arma. Incluso la idea de que deberíamos recuperar las narrativas de la violencia resulta problemática cuando advertimos que tales narrativas solo pueden ser relatadas a menos que podamos ver la relación entre dolor y lenguaje que ha desarrollado una cultura. He encontrado que es importante pensar en la división del trabajo entre hombres y mujeres en el trabajo de duelo como un modelo con base en el cual el trabajo posterior de transformar puede realizarse al pensar en la relación entre dolor, lenguaje y el cuerpo. Siguiendo a Wittgenstein, esta manera de conceptualizar el enigma del dolor nos libera de pensar que las afirmaciones sobre el dolor tienen el carácter de preguntas sobre la certeza o la duda acerca de nuestro propio dolor o el de otros. Más bien, comenzamos a pensar en el dolor como algo que pide admisión y reconocimiento; la negación del dolor de otro no se refiere a las fallas del intelecto, sino a las fallas del espíritu. En el registro de lo imaginario, el dolor del otro pide un hogar en el lenguaje y busca un hogar en el cuerpo.

No se trata de que haya una continuidad perfecta entre la ribera distante y la ribera cotidiana, entre los registros de lo imaginario y de lo real, pero solo podemos comprender las transformaciones sutiles que se dan cuando pasamos de una ribera a otra si recordamos la compleja relación entre hablar y escuchar, entre construir un mundo que los vivos puedan habitar con su pérdida, y construir un mundo donde los muertos puedan hallar un hogar. Me preocupa que he sido incapaz de nombrar aquello que murió cuando los ciudadanos autónomos de la India nacieron simultáneamente como monstruos. Pero entonces debo recordarme a mí misma y a otros que quienes han tratado de nombrarlo, como Manto, tocaron ellos mismos la locura y murieron lamentando con fiereza la pérdida del sueño radical de transformar a la India, mientras que quienes encontraron fácilmente el habla, como sucedió en los debates políticos sobre las mujeres raptadas en la Asamblea Constituyente, continúan hablando del honor nacional cuando tratan de la violencia que han tenido que soportar las mujeres en todos los disturbios comunales desde la Partición.

Bibliografía

- Allexiou, Margaret. "Reappropriating Greek sacrifice". En *Journal of Modern Greek Studies*, 8.
- Bhalla, Alok. (Ed.). *Stories about the Partition of India*, Vols. I, II, III (Delhi: Indus Publications, 1994).
- Briggs, Charles L. "Personal sentiments and polyphonic voices in Warao women's ritual Wailing. Music and poetics in a collective discourse". En *American Anthropologist*, 95 (4).
- Butalia, Uruashi. "Community, State and gender. On women's agency during Partition". En *Economic and Political Weekly*, 17, 1993.
- Castoriadis, C. *The imaginary institution of society* (Cambridge: Polity Press, 1987).
- Chatterji, Partha. *Nationalism. A derivative discourse?* (Delhi: Oxford University Press, 1990).
- Das, Veena. *Critical events. An anthropological perspectiva on contemporary India* (Oxford University Press, 1997).
- _____. *Review of stories about the Partition of India*, Vols. I, II, III. En Bhalla, Alok (Ed.) (Delhi: Indus Publications, 1994).
- _____. "Composition of the personal voice. Violence and migration". *Studies in History*, 7, 1991.
- _____. "The work of mourning. Death in a Punjabi family". En White, Merry I. y Pollock, Susan (Eds.), *The cultural transition. Human experience and social transformation in the Third World* (Londres: Routledge, 1986).
- _____. *Structure and cognition. Aspects of Hindu caste and ritual* (Delhi: Oxford University Press, 1977, capítulo 5).
- Kholsa, G. D. *Stern reckoning* (Delhi: Oxford University Press, 1989 [1951]).
- Lacan, J. "The essence of tragedy". En *The seminar of Jacques Lacan, Book VII*. Miller, J. A. (Ed.) (Londres: Norton & Co, 1992).

- Langer, Lawrence *Holocaust testimonies: The ruins of memory* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1991).
- Loring, Danforth. *The death rituals of rural Greece* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1982).
- Menon, Ritu y Kamla, Bhasin. "Recovery, rupture, resistance. Indian State and abduction of women during Partition". En *Economic and Political Weekly*, 17, 1993.
- Nandy, Ashis. *The illegitimacy of nationalism* (Delhi: Oxford University Press, 1994).
- Serematakis, Nadia C. *The last word. Women, death and divination in inner Mani* (Chicago, Ill: University of Chicago Press, 1991).
- Sharpe, Jenny. *Allegories of empire. The figure of woman in the colonial text* (Minneapolis, Minn.: University of Minnesota Press, 1993).
- Wittgenstein, L. *Los cuadernos azul y marrón*. Trad. F. Gracia (Madrid: Tecnos).

Comentarios al artículo “Lenguaje y cuerpo. Transacciones en la construcción del dolor”, de Veena Das¹

STANLEY CAVELL²

El artículo de Veena Das, “Lenguaje y cuerpo. Transacciones en la construcción del dolor”, me deja con la sensación de que la autora, además de haber conseguido una profundidad meritoria, tiene un tacto infinito, lleno de sencillez y de atención, frente a las devastaciones inconmensurables del espíritu. Consciente de la imposibilidad de hacerle justicia, escribiré algunas líneas acerca de las ideas más difíciles de asir de Veena Das, aquellas con las cuales los lectores pueden experimentar cierta dificultad.

La primera oración del ensayo termina con la confesión de la autora de que percibe que los lenguajes del dolor “a menudo se le escapan”. En los párrafos que siguen me guiaré por la idea de que comprender la perplejidad de Das es la ruta más segura para entender la perplejidad de sus lectores.

El tema de Veena Das es el dolor, en un caso histórico en el cual su “enormidad... no se cuestiona”. A la autora, el problema se le presenta como la ausencia de “lenguajes del dolor a través de los cuales las ciencias sociales puedan atisbar, tocar o convertirse en cuerpos textuales sobre los cuales

¹ “Comments on Veena Das’s essay ‘Language and Body: Transactions in the Construction of Pain’”, publicado originalmente en *Daedalus Vol.* 125, No. 1 (winter, 1996), pp. 96-98. La traducción al castellano incluida en este volumen fue realizada por Carlos Francisco Morales de Setién Ravina y Juny Montoya Vargas.

² Profesor emérito de Estética y Teoría General del Valor en la cátedra Walter M. Cabot de la Universidad de Harvard.

pueda escribirse sobre ese dolor”. Esta oración con la que da comienzo a su texto, donde confiesa su franca tolerancia a la oscuridad, representa bien, como es obvio, la carencia de lenguajes recibidos o permanentes para ese tipo de dolor. Si el intelecto científico calla frente al tema, quienes quieran hablar científicamente del dolor (aquellos comprometidos con hacerse inteligibles a otros que comparten ese mismo compromiso) van a tener que rogar, tomar prestado, robar e inventar palabras y modulaciones de las palabras con las cuales puedan romper este silencio.

Por tanto, puede considerarse que la totalidad de su ensayo busca que el lector comprenda por qué el camino descrito, esa búsqueda fuera, es razonable, y a veces necesario, para comenzar a investigar sobre el dolor, puesto que es evidente que puede decirse que solo existe el acuerdo acerca de esa vía de acción en torno del lenguaje del dolor. Das está siendo fiel con ese comienzo al concepto de dolor, o así lo creo yo. En efecto, la autora realiza una representación sublime de este concepto en los últimos párrafos del ensayo, cuando subraya que “negar el dolor del otro no es algo atribuible a deficiencias del intelecto, sino a deficiencias del espíritu”. Nos ha explicado antes esta deficiencia característica, en respuesta al pasaje que cita de Ludwig Wittgenstein (extraído de *Los cuadernos azul y marrón*) al señalar que la expresión “me duele” indica “una petición de reconocimiento que puede concederse o negarse. En cualquier caso no es una afirmación referencial que esté señalando simplemente un objeto interior”. En un texto mío que cita Veena Das, observo que la expresión “me duele” no es solo una afirmación fáctica (un aspecto que los positivistas lógicos tuvieron sus razones para enfatizar), sino que es (también) una expresión del hecho que se afirma: es al mismo tiempo una expresión cuyo reflejo en mí constituye mi reconocimiento del hecho que expresa (un aspecto que los positivistas no tenían interés en enfatizar, y que incluso J. L. Austin, en su crítica a la teoría del positivismo sobre el lenguaje expresivo, paso por alto). Podría decirse incluso que mi reconocimiento es mi presentación o mi afrontamiento del dolor. Por consiguiente, no se es libre de creer o no creer en aquello que se ha dicho (es decir, a quien lo dice). Estamos obligados a responder, a reconocerlo a su vez o a evitar

hacerlo. Lo que está en juego es el futuro entre nosotros. Se derivan de ello dos consecuencias:

a) Si no se responde a esa petición cuando va dirigida hacia nuestra persona, se niega su existencia y, por tanto, es un acto de violencia (sin que importe su fugacidad o que sea en gran medida imperceptible). En este caso, la falta de respuesta es un silencio que perpetúa la violencia del dolor en sí.

b) Si el estudio de una sociedad requiere un estudio de su dolor, entonces en la medida en que exista una ausencia de lenguajes del dolor en las ciencias sociales, estas participan del silencio y, por consiguiente, aumentan la violencia que estudian (los lenguajes del dolor son, según el texto de Veena Das, los lenguajes con los cuales se reconoce el dolor, con los cuales se viene a saber de su existencia; el término que ella nos ofrece, en forma correcta y amenazadora, es “atestiguar”).

Lo anterior no puede decirse que sea precisamente una “deficiencia” de la ciencia. Lo que ocurre es que si se tiene en cuenta qué es el dolor, su exigencia de reconocimiento está destinada a cuestionarse en la vida cotidiana de una sociedad, tanto con respecto a la justicia de esa exigencia de reconocimiento como al grado en el cual se ha visto satisfecha (puede que esto sea lo que la “conversación de la justicia” de Rawls, como yo la he llamado, pretende abordar, aunque, en mi opinión, de manera poco exitosa). Por tanto, entiendo que la pretensión más o menos implícita de Veena Das es doble, es decir, por un lado que el estudio del sufrimiento social debe contener un estudio del silencio de la sociedad frente al dolor (o, podríamos decir, del grado de su incapacidad para reconocerlo) y, por otro lado, que el estudio de ese dolor y de ese silencio debe abarcar la conciencia del peligro que entraña imitar el silencio social que perpetúa el sufrimiento. (¿Por qué “peligro”? Podría decirse que una sociedad debe permitirse tener algún grado de inconsciencia de sí misma, de esconderse de sí misma. Pero una ciencia no puede concederse algo similar. Reconocer lo que no se sabe forma parte de su misión de conocer.)

Pero, ¿una afirmación como la que hago en mi interpretación de Veena Das podría ser una presunción drástica y generalizada, sin base, acerca de la relación de la ciencia social con su objeto de estudio? Esta presunción, sería que el dolor en la sociedad que debe estudiarse está de hecho “dirigido” a los practicantes de la ciencia, que la ciencia le debe una respuesta que lo reconozca. El deseo de hablar de aquello que la ciencia le “debe” a sus sujetos es, pienso, bastante parecido a la manera en que Veena Das plantea la cuestión que dominaba las ideas de mis compañeros que se ocupaban del trabajo de campo sociocientífico durante mis años de estudiante de doctorado, es decir, si la pretensión de objetividad en la descripción de una cultura debe provenir de una posición interna o externa a la misma.

Interpreto que el escrito de Das pretende cuestionar esa distinción. Es en este punto que su cita de Wittgenstein acerca del dolor es más pertinente. Las *Investigaciones filosóficas* son el gran trabajo de filosofía de este siglo cuyo tema central puede decirse que es el dolor y uno de sus principales descubrimientos es que nunca podremos aclarar cuál es la variedad de atribuciones con respecto al concepto de dolor o a cualquier concepto de conciencia o inconsciencia —sea a la atribución de dolor a mí mismo o a la atribución de dolor a otros—, sin que tengamos que cuestionarnos las imágenes, interminables en apariencia, que hemos acumulado y que distinguen de manera prejuiciada entre aquello que es interno o privado en los seres (en especial en quienes tienen lenguaje, de los seres humanos) y aquello que es externo o público respecto a ellos.

Y considero que no podemos huir de la prosa de Veena Das apresurándonos a suponer que se siente afectada por sus:

[C]osmologías de los impotentes, donde se hace responsable del desorden en las vidas de estos al capricho de los dioses y a la enorme contingencia de los acontecimientos. Ello tiene, por lo menos, el potencial de liberar a aquellos que sufren de tener que asumir la responsabilidad personal por su destino... Pero en las cosmologías de los poderosos, en sentido contrario, no existe lugar para el caos. Porque si la naturaleza contingente y caótica

del mundo se reconociera en ellas, tendría el potencial de dismantelar las estructuras de legitimidad a través de las cuales se impone el sufrimiento a los impotentes. Envuelto en el lenguaje de la responsabilidad, el discurso del poder termina planteando una ecuación donde el dolor equivale al castigo y a la injusticia de la vida, de lo cual es testimonio el hecho de que el sufrimiento solo puede redimirse mediante más sufrimiento³.

³ Veena Das, *Critical events. An anthropological perspective on contemporary India* (Delhi: Oxford University Press, 1995).

Veena Das y la recepción de Wittgenstein en la antropología

RAÚL MELÉNDEZ¹

Introducción

En las primeras líneas de su artículo “Wittgenstein y la antropología”, Veena Das nos invita a reflexionar sobre cierta afinidad entre las cuestiones que Ludwig Wittgenstein trata en su filosofía tardía y las perplejidades o los enigmas de la antropología (“*the puzzles of anthropology*”²). Este modo de plantear un propósito central de su ensayo suscita una duda acerca de si las que ella llama, de manera muy general, “las perplejidades de la antropología” comparten un carácter unitario o más o menos homogéneo, que permita hacer una comparación clara con las perplejidades filosóficas, como las concibe el Wittgenstein tardío, y basar en comparación una postura acerca de la manera en que su modo de filosofar debería ser recibido y aplicado en la antropología. A primera vista, parece que las cuestiones que son objeto de indagación y estudio en la antropología pueden ser muy diversas, lo cual haría necesario especificar y aclarar cuáles, entre la variedad de perplejidades que pueden llegar a inquietar a los antropólogos, presentan esa cierta afinidad con las perplejidades filosóficas que trata Wittgenstein, a la cual se refiere Veena Das.

¹ Profesor del Departamento de Filosofía, Universidad Nacional de Colombia, sede Bogotá.

² Véase Veena Das, “Wittgenstein y la antropología”, publicado en este mismo volumen, Parte III. La versión original en inglés aparece en *Annual Review of Anthropology*, Vol. 27 (1998).

Wittgenstein, pese a su crítica al ansia de generalidad en filosofía³, sostiene una concepción de los problemas filosóficos de acuerdo con la cual ellos comparten una forma muy general; una concepción, pues, que tiende a abstraer muchas de sus diferencias y de sus particularidades. Pero no parece ser propiamente un procedimiento de abstracción, mediante el cual se concentre la atención en una propiedad determinada de los problemas filosóficos, entre muchas otras que se dejan de lado, lo que habría conducido a Wittgenstein a su peculiar concepción de los mismos. Y no parece ser así porque no resulta en absoluto claro que los problemas filosóficos tengan, considerados en sí mismos, propiedades objetivas de

³ Esta crítica, ligada de modo inseparable a un rechazo al cientificismo en filosofía, se formula de manera explícita en este pasaje: “Nuestra ansia de generalidad tiene otra fuente principal: nuestra preocupación por el método de la ciencia. Me refiero al método de reducir la explicación de los fenómenos naturales al menor número posible de leyes naturales primitivas; y, en matemáticas, al de unificar el tratamiento de diferentes temas mediante el uso de una generalización: los filósofos tienen constantemente ante los ojos el método de la ciencia y sienten una tentación irresistible a plantear y a contestar las preguntas del mismo modo que lo hace la ciencia. Esta tendencia es la verdadera fuente de la metafísica y lleva al filósofo a la oscuridad más completa” (L. Wittgenstein, *Los Cuadernos azul y marrón*, Editorial Tecnos, Madrid, 1976, p. 46). Para Wittgenstein un ejemplo concreto que ilustra las oscuridades a las que puede llevar esta ansia de generalidad es la concepción general del significado (que él atribuye a san Agustín) según la cual todas las palabras nombran objetos. Esta concepción es criticada en los primeros párrafos de sus *Investigaciones filosóficas*, en los cuales se lee: “Imagínate una escritura en que las letras sirviesen para designar los sonidos, también para designar la acentuación, y como signos de puntuación. (...) Imagínate ahora que alguien entendiese esa escritura como si cada letra correspondiera simplemente a un sonido y no tuviesen también las letras funciones enteramente diferentes. Una concepción tan simplista de la escritura se asemeja a la concepción del lenguaje de Agustín. (...) se puede quizá vislumbrar hasta qué punto la concepción general del significado de la palabra circunda al lenguaje de un halo que hace imposible la visión clara. Disipa la niebla estudiar los fenómenos del lenguaje en géneros primitivos de su empleo en los que se puede dominar con la vista claramente la finalidad y el funcionamiento de las palabras” (L. Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*, Barcelona y Ciudad de México: Editorial Crítica e Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM, 1988, §§ 4 y 5, p. 21.)

las cuales se pueda tomar una como esencial. Más bien, se podría hablar de distintas maneras de ver los problemas filosóficos (como problemas empíricos o problemas conceptuales, como problemas genuinos o confusiones, como problemas teóricos que exigen una explicación o perplejidades que requieren una aclaración, ...), entre las cuales Wittgenstein opta por una. La manera de ver los problemas filosóficos del Wittgenstein tardío, como perplejidades o confusiones conceptuales, gramaticales, lingüísticas, determina en muy buena medida cuál ha de ser la manera más adecuada de tratarlos y qué otras aproximaciones resultan impertinentes. Es, entonces, su manera peculiar y muy controvertida de ver los problemas filosóficos la que justificaría tanto el rechazo de Wittgenstein al uso de teorías y explicaciones, desarrolladas siguiendo modelos científicos, en filosofía, como su preferencia por el empleo de descripciones, ejemplos particulares, comparaciones para tratar (en un sentido terapéutico) las confusiones o perplejidades filosóficas.

Veena Das cita en su artículo una de las muchas formulaciones que da el Wittgenstein tardío a lo que puede considerarse como su concepción general de los problemas filosóficos; dicha formulación es muy concisa: “Un problema filosófico tiene la forma: ‘No sé encontrar mi camino’ ”⁴. La cita escogida por Das parece sugerirnos algo acerca de la dirección y de la manera en las que ella quiere buscar afinidades entre los problemas filosóficos que Wittgenstein trata en su obra tardía y las que ella concibe como *perplejidades* de la antropología. En efecto, Das enfatiza, en relación

⁴ Citado en Veena Das, “Wittgenstein and anthropology”, *Annual Review of Anthropology*, Vol. 27 (1998), p. 171. He traducido así la versión inglesa que aparece en el artículo de Das (“*I don’t know my way about*”) de la frase original en alemán: (“*Ich kenne mich nicht aus*”), pues la versión española de esta frase en la edición en la traducción al castellano como “No sé salir del atolladero” (L. Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*, Barcelona y Ciudad de México: Editorial Crítica e Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM, 1988) no expresa tan claramente algunas de sus connotaciones, que Veena Das quiere resaltar en su artículo. Otra posible traducción que concuerda bien con lo que Das subraya acerca de la frase de Wittgenstein sería “Estoy desorientado”. Para una mejor versión castellana de la frase de Wittgenstein citada por Das, véase el capítulo “Wittgenstein y la antropología” de este mismo volumen.

con la oración citada, que los problemas filosóficos tienen su fuente, para Wittgenstein, en una sensación de estar perdido (esto es, de confusión, de desorientación, de desconcierto) y que su solución deberá entonces consistir en hallar el camino de vuelta a lo que nos resulta familiar, natural u ordinario, a lo que no nos produce perplejidad. Más adelante habremos de buscar una forma menos metafórica y más clara de expresar esta manera de buscar solución a una perplejidad. La cuestión de la afinidad entre problemas filosóficos y problemas de la antropología adopta entonces una forma más precisa: ¿surgen también los problemas de la antropología de una sensación de estar desorientado y confundido?

Es ya significativo que Das se refiera en general a los “*puzzles*” de la antropología, pues ello parece indicar que ella concibe los problemas de la antropología como perplejidades, en un sentido similar al que Wittgenstein emplea cuando habla de perplejidades o confusiones filosóficas. Esta ya sería una afinidad básica entre unos y otros: así como los problemas filosóficos pueden verse como confusiones que hay que aclarar buscando el camino de vuelta desde un lugar en el que no nos orientamos hacia lo familiar, lo ordinario, también los problemas (¿o por lo menos algunos de ellos?) de la antropología pueden verse de la misma manera.

El propósito central de este comentario al artículo de Veena Das es aceptar la invitación que ella hace a reflexionar tanto sobre las afinidades entre los problemas filosóficos como los concibe el Wittgenstein tardío y ciertos problemas de la antropología, como sobre la recepción de la manera de filosofar del primero en la última. Mi manera de aceptar dicha invitación es la siguiente: Primero trataré de precisar la manera en que concibe el Wittgenstein tardío los problemas filosóficos a la luz de un caso particular: sus observaciones sobre el seguimiento de reglas. Después discutiré la cuestión de en qué medida hay la afinidad básica que fue mencionada en el párrafo anterior. No discutiré esta cuestión, sin embargo, en toda su generalidad, sino basándome en forma exclusiva en un ejemplo que pone Das en su artículo, a saber, el ejemplo de la violencia a la que fue sometida Manjit, una mujer hindú, durante la Partición de la India.

Dudas escépticas concernientes al seguimiento de reglas

En su obra filosófica (en especial en sus *Investigaciones filosóficas*, y en sus *Observaciones sobre los fundamentos de las matemáticas*), Wittgenstein plantea y discute distintas cuestiones relacionadas con el seguimiento de reglas. Voy a referirme, primero, y de manera breve, a una cuestión sobre la cual volveré en la próxima sesión, pues está íntimamente ligada al tema del exilio de las palabras y a la dificultad (¿imposibilidad?) para expresar ciertas experiencias; tema y dificultad que son importantes en los ejemplos de violencia que trata Veena Das. Luego me centraré en la llamada “paradoja escéptica” sobre la aplicación de reglas, la cual ha sido considerada, con buenas razones, como uno de los problemas centrales y fundamentales de las *Investigaciones filosóficas*, e incluso, lo cual es muy discutible, como el problema escéptico más radical que se haya planteado en la historia de la filosofía⁵. Ambas cuestiones pueden recibir formulaciones muy breves y tentativas, así:

1. ¿Está determinado, mediante una regla, lo que debe hacerse en *todos* los casos posibles de aplicación suya?
2. ¿Está determinada en absoluto, mediante una regla, la manera correcta de seguirla en *cualquier* caso de su aplicación?⁶

⁵ Saul Kripke, en su muy influyente y controvertida discusión sobre la paradoja escéptica acerca de la aplicación de reglas, sostiene estas dos maneras de valorar la paradoja; véase Saul Kripke, *Wittgenstein. On rules and private language* (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1982), pp. 7 y 78.

⁶ Pienso que Das debió haber distinguido más claramente estas dos cuestiones en el siguiente pasaje de su artículo, en el cual pasa de manera inadvertida la primera de ellas a la segunda: “Wittgenstein utilizó la analogía del juego de ajedrez para aclarar qué significa decir que un lenguaje está gobernado por reglas. Tanto en el lenguaje como en el ajedrez, hay reglas que no tienen fundamento, esto es, reglas que no pueden justificarse por referencia a la realidad: son autónomas y podrían ser diferentes. Pero esta analogía tiene límites. La diferencia más importante, como lo señalan Baker y Hacker, es que las reglas del ajedrez han sido diseñadas para cubrir cualquier situación posible, mientras que nuestro lenguaje no puede establecer

En relación con la primera cuestión y en el contexto de su crítica a la idea (defendida, por ejemplo, por Frege) de que los conceptos y las palabras deben tener límites de aplicación, absolutamente precisos y definidos, Wittgenstein plantea que no todo lo que se hace en el transcurso de un juego está delimitado de manera absolutamente precisa e inequívoca por sus reglas:

“Pero entonces no está regulada la aplicación de la palabra; no está regulado el “juego” que jugamos con ella”. No está absolutamente delimitado por reglas; tampoco hay una regla para, por ejemplo, cuán alto o cuán fuerte puede lanzarse la pelota en el tenis; y sin embargo, el tenis es un juego y tiene reglas también⁷.

Wittgenstein quiere dejar claro que con su comparación entre usos de lenguaje y juegos no quiere ya dar satisfacción a un ideal de precisión y exactitud absolutas para el lenguaje; como si las expresiones lingüísticas no tuviesen en absoluto sentido, si este sentido no estuviese determinado de manera absolutamente precisa e inequívoca. Se trata de un ideal, que él denomina “ideal (o prejuicio) de pureza cristalina”, del que estuvo cauteloso cuando escribió su *Tractatus logico-philosophicus*, y que aún perseguía en un período de transición el desarrollo de su pensamiento, en el cual él comparaba el lenguaje con un cálculo lógico. Después Wittgenstein piensa que esta exigencia de reglas estrictas para el lenguaje debe ser

reglas que cubran cualquier circunstancia imaginable. Por tanto, siempre hay una brecha entre la regla y su ejecución” (Veena Das, “Wittgenstein y la antropología”, incluido en este volumen en la p. 309. En la versión original en inglés corresponde a la p. 179). Lo segundo, es decir, la posibilidad de que con la regla nunca esté determinada de manera unívoca su aplicación (la llamada “paradoja escéptica”), plantea una dificultad mucho más radical que no se sigue de la primera, a saber, de que siempre puedan encontrarse algunas circunstancias excepcionales en las que las reglas no nos dicen claramente qué hay que hacer.

⁷ L. Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*, § 68, p. 89. En la traducción cambié “en absoluto” por “absolutamente”, por considerar que la segunda expresión se ajusta mejor a lo que se quiere decir en el texto original.

criticarse y abandonarse, pues es fuente de confusiones filosóficas que es necesario que disipar:

Cuando hablamos del lenguaje como de un simbolismo usado en un cálculo exacto, podemos encontrar en las ciencias y en las matemáticas aquello en lo que estamos pensando. Nuestro uso ordinario del lenguaje se adapta a este patrón de exactitud solo en contados casos. ¿Por qué al filosofar comparamos, pues, de modo constante nuestro uso de las palabras con uno que siga reglas exactas? La respuesta es que las confusiones que tratamos de eliminar surgen siempre, precisamente, de esta actitud hacia el lenguaje⁸.

Los problemas filosóficos no surgen, pues, de las ambigüedades y de las imprecisiones características del lenguaje ordinario y, consiguientemente, para su solución no se requiere el uso de un simbolismo lógico más puro y exacto, o la traducción a una suerte de lenguaje lógico ideal. Es más bien la idea de tal lenguaje idealmente preciso y cristalino la que lleva a malentendidos y confusiones que hay que eliminar aclarando el uso de los conceptos y las expresiones en el lenguaje ordinario, con todas sus asperezas. El lenguaje ordinario no es imperfecto por permitir la ambigüedad, la vaguedad y la imprecisión: él está en orden si puede cumplir con las diversas funciones para cuales que lo usamos, y en muchos casos puede cumplirlas justamente gracias a tales “imperfecciones”.

Tomemos ahora en consideración este otro ejemplo de Wittgenstein:

Yo digo: “Ahí hay una silla”. ¿Qué pasa si me acerco, intento ir a cogerla y desaparece súbitamente de mi vista? “Así pues, no era una silla, sino alguna suerte de ilusión”. Pero en un par de segundos la vemos de nuevo y podemos agarrarla, etc. “Así pues, la silla estaba allí, sin embargo, y su

⁸ L. Wittgenstein, *Los cuadernos azul y marrón* (Madrid: Editorial Tecnos, 1974), p. 54.

desaparición fue alguna suerte de ilusión”. Pero supón que después de un tiempo desaparece de nuevo, o parece desaparecer. ¿Qué debemos decir ahora? ¿Dispones de reglas para tales casos, que digan si aún entonces puede llamarse a algo “silla”? ¿y debemos decir que realmente no asociamos ningún significado a esta palabra porque no estamos equipados con reglas para todas sus posibles aplicaciones?⁹.

Queda claro que la cuestión de si hay casos posibles (no serán, claro está, los casos más habituales o más familiares, sino casos muy extremos y excepcionales, como los que inventa Wittgenstein) en los cuales no sabemos bien cómo debemos aplicar nuestras reglas, en particular nuestras reglas de uso de expresiones del lenguaje ordinario, está ligada, para él, con su rechazo a la idea de que no hay significado si este no está absolutamente delimitado y es absolutamente preciso e inequívoco. La cuestión no plantea, pues, un problema genuino del que debamos preocuparnos: más bien la preocupación por cumplir con tal ideal, o más bien prejuicio, de precisión, es la que nos puede conducir a problemas. Y no es un problema pues el lenguaje funciona muy bien pese a no satisfacer tal ideal.

Sin embargo, el buen funcionamiento del lenguaje ha de presuponer algo sobre lo cual Wittgenstein planteó ciertas dudas escépticas, y con esto llegamos al segundo aspecto planteado sobre el seguimiento de reglas. Puede admitirse, en efecto, que las reglas que rigen el uso de nuestras palabras y expresiones no deben fijar de antemano cómo emplearlas en todas las circunstancias posibles, por extravagantes y poco plausibles que ellas sean. Esto sería exigir demasiado. Pero por lo menos en los casos habituales sí debe quedar claro cómo aplicar una regla, cuál es la manera correcta de seguirla y cuáles cursos de acción quedan excluidos como aplicaciones incorrectas de la misma. De no ser así no podríamos hablar ya de una actividad regida por una(s) regla(s), sino de una actividad caótica, anárquica, en la cual puede tomarse el curso de acción que se quiera.

⁹ L. Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas* (Barcelona y Ciudad de México: Editorial Crítica e Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM, 1988), § 80, p. 101.

Para ponerlo de otra manera, es esencial a nuestro concepto de regla, que con ella se determine, por lo menos en ciertos casos habituales de su aplicación, si bien no en todos los casos posibles, qué es seguirla y qué es contravenirla. Las reglas las empleamos para mantener nuestras acciones dentro de ciertos cauces, por ello, si dada una regla podemos llamar a cualquier cosa que hagamos “seguir la regla”, ella perdería todo su sentido y su aplicabilidad, ya no cabría, sería del todo absurdo, hablar de regla. Pero, precisamente, tal absurdo es lo que plantea Wittgenstein al formular su famosa paradoja escéptica acerca de la aplicación de reglas:

Nuestra paradoja era esta: una regla no podía determinar ningún curso de acción porque todo curso de acción puede hacerse concordar con la regla. La respuesta era: si todo puede hacerse concordar con la regla, entonces también puede hacerse discordar. De donde no habría ni concordancia ni desacuerdo¹⁰.

Podríamos agregar aquí: ... y si no hay concordancia ni desacuerdo, entonces tampoco hay regla; pero si no hay regla, tampoco puede plantearse ninguna paradoja escéptica sobre el seguimiento de la regla. Pero no puede haber duda de que hay reglas. En las actividades más cotidianas seguimos reglas. Seguramente por esta razón Wittgenstein habla aquí de una “paradoja”: debe ser una contradicción o un problema *aparente*, pues se trata de un problema que nos llevaría a negar algo innegable. Llamarla “paradoja” sugiere que puede resolverse o aclararse sin tener que rechazar lo que parece llevarnos a rechazar: la posibilidad misma de seguir reglas; ya que ella pone en cuestión algo que no estamos dispuestos a abandonar, algo en lo cual debemos mantenernos firmes. Algo tiene que estar mal en el planteamiento de la paradoja o en el curso de razonamientos que conducen a ella, pues la posibilidad de seguir reglas es un fundamento básico, imprescindible y *no problemático* de innumerables actividades de nuestras vidas. Seguimos reglas día a día sin ningún problema; paramos cuando

¹⁰ Ibid., § 201, p. 203.

el semáforo está en rojo, hacemos cuentas aritméticas, jugamos ajedrez, parques y miles de juegos más, seguimos indicaciones sobre cómo llegar a un sitio, consultamos tablas y mapas y guías, hacemos interminables colas frente a funcionarios, logramos también hacer trámites (aunque a veces sospechemos que va a resultarnos imposible o eterno, como llegar al castillo del señor K.), etc. No puede ser que Wittgenstein vaya a poner todo esto en duda, que nos muestre que en realidad no podemos hacerlo o que todas esas reglas que seguimos en forma cotidiana sin dificultad alguna podrían seguirse de cualquier manera. Y si lo pone en duda seriamente, Kripke habría tenido razón en que la paradoja escéptica planteada por Wittgenstein es el problema escéptico más radical que se haya planteado. Pero, puede insistirse una vez más, debe tratarse más bien de un intento de plantear un problema donde no lo hay.

Una evidencia textual clara muestra que la posibilidad de que se haga cualquier cosa y se interprete como seguir una regla no es, para Wittgenstein, una grave contradicción, sino más bien “una mera paradoja”, no un problema serio o genuino, sino un malentendido o una confusión. Esto lo afirma él en forma explícita luego de plantear la paradoja en el pasaje citado:

Que hay ahí un malentendido se muestra ya en que en este curso de pensamientos damos interpretación tras interpretación; como si cada una nos contentase al menos por un momento, hasta que pensemos en una interpretación que está aún detrás de ella. Con ello mostramos que hay una captación de una regla que *no* es una *interpretación*, sino que se manifiesta, de caso en caso de aplicación, en lo que llamamos “seguir la regla” y en lo que llamamos “contravenirla”.

De ahí que exista una inclinación a decir: toda acción de acuerdo con la regla es una interpretación. Pero solo debe llamarse “interpretación” a esto: sustituir una expresión de la regla por otra¹¹.

¹¹ Ibid., § 201, p. 203.

Wittgenstein nos da aquí la clave para reconstruir el inaceptable curso de pensamientos o razonamientos que lleva a la paradoja: para poder seguir una regla debo primero interpretarla; es solo gracias a una interpretación que puedo saber cómo seguir la regla y que puedo, efectivamente, seguirla; pero dada una regla, siempre puedo seguir cualquier curso de acción y encontrar una interpretación que justifique este curso de acción como concordante con la regla, como la manera correcta de seguirla; entonces, dada una regla, todo curso de acción puede hacerse concordar con ella¹².

Ilustremos la paradoja por medio de un ejemplo. Puede servirnos, mo-

¹² Un punto clave en esta argumentación es que siempre puede encontrarse una interpretación que justifique cualquier acción como una aplicación correcta de la regla. En sus *Observaciones sobre los fundamentos de las matemáticas*, Wittgenstein formula este punto (también la idea de que sus dudas escépticas surgen de un malentendido y no plantean un problema grave que ponga en riesgo nuestras prácticas en que seguimos reglas) así:

“¿Cómo puede uno seguir una regla?” Así quisiera preguntar.

Pero, ¿cómo es que quiero preguntar así, si yo no encuentro ningún tipo de dificultad en seguir una regla?

Evidentemente, aquí malentendemos los hechos que yacen ante nuestros ojos.

¿Cómo puede la palabra “Losa” indicarme lo que tengo que hacer, dado que yo puedo hacer concordar cualquier acción con cualquier interpretación?

¿Cómo puedo seguir una regla, si yo puedo interpretar lo que quiera que yo haga como seguirla?

(L. Wittgenstein, *Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik*, Frankfurt: Suhrkamp, 1984, VI, § 38, p. 341. Trad. del autor)

“¿Pero no estoy acaso obligado, en una cadena de inferencias, a proceder como procedo?”

—¿Obligado? ¡Pero si yo bien puedo proceder como quiera!

“Pero si quieres permanecer en concordancia con las reglas, *tienes* que proceder así”.

De ninguna manera, a *esto* llamo yo “concordancia”.

—“Entonces has cambiado el sentido de la palabra ‘concordancia’, o el sentido de la regla”.

—No. ¿Quién dice lo que significa aquí “cambiar” o “dejar igual”?

No importa cuántas reglas tú me des, yo te doy una regla que justifica mi aplicación de tus reglas.

(Ibid., I, § 113, p. 79. Trad. del autor)

dificado y ampliado, un ejemplo aritmético que el propio Wittgenstein da en el parágrafo 185 de sus *Investigaciones filosóficas*. A un alumno que está aprendiendo a continuar secuencias aritméticas se le pide que continúe la serie “+2”, la cual comienza así: 2, 4, 6, 8, ... A partir de 1000 el alumno, de manera inusitada escribe: 1000, 1004, 1008, Al decirle que debió sumar dos, él replica que eso fue justamente lo que él hizo.

Tras una breve discusión con él, nos damos cuenta de que él ha interpretado “sumar dos” como escribir los pares desde 2 hasta 1.000 y a partir de ahí escribir los números de cuatro en cuatro. Pero esto es como nosotros describiríamos su interpretación; él diría simplemente: “¡He sumado dos todo el tiempo!”. Para librarlo de su error podríamos aclararle que sumar dos a un número significa escribir el número siguiente al siguiente de ese número. Pero pronto nos damos cuenta de que él tiene una interpretación inesperadamente diferente de la nuestra de “el número siguiente al siguiente”. Y si fuésemos suficientemente pertinaces (¿u optimistas?) como para aclararle que “siguiente” quiere decir “el que va inmediatamente después en la secuencia de números naturales”, ello solo nos habría servido para darnos cuenta ahora de que él interpreta “ir inmediatamente después” (o tal vez “secuencia de números naturales”) de modo diferente de nosotros ¡ya no de manera tan inesperada!

El ejemplo ilustra la idea de que dada cualquier manera de seguir una regla que nosotros consideramos incorrecta, puede encontrarse una interpretación de la regla, de acuerdo con la cual esa manera de seguirla sería, después de todo, la correcta. El ejemplo, entonces, tal vez lleve a pensar que la paradoja no es tan absurda y tan inaceptable como parecía inicialmente. Quizá nos sintamos ahora con la responsabilidad de justificar nuestra aplicación de las reglas, de dar razones que nos aseguren que ella es correcta. Pero cualquier intento de justificación que tenga la forma “Usted entiende mal la regla; debe entenderla así y asá, y entendida así y asá nuestra aplicación de ella es la correcta y la suya es incorrecta”, está condenado a fracasar. En efecto “el así y asá” al que recurrimos en nuestra justificación está, como lo estaba la regla dada inicialmente, sujeto a diversas interpretaciones, una de las cuales justificará, no nuestra

aplicación de la regla, sino la del otro. La justificación sería una interpretación de la regla, que podría verse también como una nueva regla para aplicar la primera. Y las dudas escépticas que se planteen acerca de si hay una manera correcta de aplicar la primera o, por el contrario, si vale cualquier cosa que yo haga, pueden replantearse también acerca de la nueva regla para aplicarla. En la medida en que no haya una regla o una interpretación o una justificación que sea absolutamente unívoca y no pueda, a su vez, recibir diversas interpretaciones o no pueda entenderse de varias maneras, no podríamos evitar caer una y otra vez en las dudas suscitadas por la paradoja escéptica.

Es en este punto en el que probablemente surja algo que pueda llamarse “la sensación de perplejidad, de confusión, de estar perdido, de no encontrar el camino, de no saber cómo orientarse”, que es característica, para Wittgenstein, de quien tiene un problema filosófico. La perplejidad surge en este caso de que, por un lado, no vemos ningún problema ni tenemos ninguna dificultad para seguir las reglas que seguimos de modo habitual, ni para reconocer las maneras correctas de aplicarlas, pero, por el otro, no vemos cómo justificar que tales maneras de seguirlas son las correctas, ni encontramos la manera de mostrarle de modo concluyente a quien hace algo diferente que está equivocado. Parece que estamos en un atolladero. Estamos inclinados a decir que la regla nos obliga a seguirla de cierta manera y tiene que determinar la manera correcta de aplicarla, pero no podemos responder en forma satisfactoria a la pregunta sobre por qué nos obliga a ello y cómo determina lo que tenemos que hacer para aplicarla correctamente. Por un lado, nos parece claro, evidente, que la regla determina sus aplicaciones correctas, por el otro lado, no podemos justificar que hay tal determinación y, entonces, puede llegar a parecernos que no la hay y que la regla deja abierto cualquier curso de acción, con lo cual llegamos a la paradoja, a un extravío.

Según Wittgenstein, la salida del atolladero consiste “simplemente” en ver lo que está ante nuestros ojos, en reconocer los hechos que yacen ante nuestra vista. Pero esto puede resultar muy difícil cuando estamos confusos y no encontramos nuestro camino; o, mejor dicho, no encontrar

nuestro camino consiste en tener esta dificultad. Para él, una *descripción* de nuestras prácticas en las que seguimos reglas, de los hechos naturales que las hacen posibles y de la manera en que usamos ciertos conceptos al llevarlas a cabo o al hablar de ellas, una descripción que *no pretenda dar justificaciones o explicaciones últimas de ellas*, disipa los malentendidos que hacen surgir la paradoja escéptica¹³. Tal descripción ha de hacer patente que nuestra aplicación de reglas descansa sobre una concordancia muy básica en nuestras maneras de actuar y reaccionar, la cual no se basa en razones, justificaciones o explicaciones. Esta concordancia sería un hecho natural básico, una condición natural sin la cual serían imposibles nuestro uso de conceptos, nuestros juegos del lenguaje y, en general, todas las innumerables actividades de nuestra forma de vida en las que seguimos reglas, pues ella hace posible que seamos adiestrados para seguir reglas de cierta manera y que tras tal adiestramiento las sigamos, efectivamente, de la misma manera. La descripción de los hechos que yacen ante nuestra vista y que estamos inclinados a malentender, nos muestra que, como señala Wittgenstein en el párrafo en que planteó la paradoja escéptica, hay una captación de la regla que no es una interpretación, sino que se manifiesta en nuestras maneras concordantes de actuar, que a su vez ponen de manifiesto cómo distinguimos entre aplicaciones correctas y

¹³ Esta descripción sería una descripción de una parte de nuestra forma de vida y de nuestra historia natural. Aquí habría un punto en que la actividad filosófica como la concibe y la practica el Wittgenstein tardío y ciertas descripciones antropológicas, etnográficas podrían converger. Wittgenstein subraya, empero, que para sus propósitos filosóficos, puede recurrir también a historias naturales ficticias que muestren cómo cambiarían nuestros conceptos y nuestras prácticas, si no se diesen ciertos hechos naturales que las hacen posibles: “Si la formación de conceptos puede explicarse a partir de hechos naturales, ¿no nos debería interesar entonces, en vez de la gramática, lo que subyace a ella en la naturaleza? Ciertamente, también nos interesa la correspondencia de conceptos con hechos naturales muy generales. (Con aquellos que debido a su generalidad no suelen llamar nuestra atención.) Pero resulta que nuestro interés no se retrotrae hasta esas causas posibles de la formación de conceptos; no hacemos ciencia natural; tampoco historia natural, debido a que también podríamos inventarnos una historia natural para nuestras finalidades” (L. Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*, parte II, XII, p. 523.)

aplicaciones incorrectas de la regla. Las interpretaciones tienen un final y al final no habremos llegado a una interpretación que determine de manera absoluta cómo seguir la regla. Pero esto no debe conducirnos a un escepticismo serio y grave sobre la aplicación de reglas, sino a reconocer que ella no se funda en interpretaciones, sino en nuestras maneras concordantes de actuar.

Nosotros (muchos) hemos aprendido, por ejemplo, a sumar. Supongamos ahora que se nos da una suma de números grandes que hasta ahora nadie ha realizado. Podemos estar muy seguros de que, descontando errores cometidos por descuido o cansancio, llegaremos al mismo resultado. ¿Cómo justificar que ese es el resultado correcto? ¿Cómo está determinado que ese es el resultado correcto? Podríamos decir que sumamos siguiendo ciertas reglas (como la de agregar 1 a la columna siguiente cuando la suma de la columna anterior da de 10 a 19, y otras similares), pero estamos aplicándolas en un caso nuevo. ¿Cómo saber que hacer esto y no aquello es aplicar la regla? ¿Qué determina qué es hacer ahora lo mismo que habíamos hecho en otros casos? ¿No podrían otros tener interpretaciones discordantes de lo que significa “hacer ahora lo mismo que habíamos hecho en otros casos”? Las dudas escépticas surgen otra vez. Wittgenstein quiere llevarnos a aceptar que de la concordancia en que se funda nuestro seguimiento de reglas no se puede ni se requiere dar una justificación. Solo se podría describirla, también bastaría con describirla:

Seguir una regla es análogo a: obedecer una orden: se nos adiestra para ello y se reacciona a ella de determinada manera. Pero, ¿qué pasa si uno reacciona *así* y el otro *de otra manera* a la orden y al adiestramiento?¹⁴.

“Lo instruyas como lo instruyas para que prosiga la serie de ornamentos, ¿cómo puede *saber* cómo tiene que continuar por sí mismo?”

Bueno, ¿cómo lo sé *yo*?

¹⁴ L. Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*, § 206, p. 205.

Si esto quiere decir “Tengo razones?” la respuesta es: las razones pronto se me agotan. Y entonces actuaré sin razones¹⁵.

No estalla disputa alguna (entre matemáticos, pongamos por caso) acerca de si se ha procedido conforme a la regla o no. Por ejemplo, no se llega a las manos por ello. Pertenece al entramado sobre el que funciona nuestro lenguaje (dando, por ejemplo, una descripción).

“¿Dices, pues, que la concordancia de los hombres decide lo que es verdadero y lo que es falso?”.

Verdadero y falso es lo que los hombres *dicen*; y los hombres concuerdan en el *lenguaje*. Esta no es una concordancia de opiniones, sino de forma de vida.¹⁶

¿Hasta qué punto puede describirse la función de la regla? A quien todavía no domina ninguna, solo puedo adiestrarlo. Pero, ¿cómo puedo explicarme a mí mismo la esencia de la regla?

Lo difícil aquí no es cavar hasta el fundamento, sino reconocer el fundamento que yace ante nosotros como fundamento.

Pues el fundamento nos muestra la apariencia, una y otra vez, de una mayor profundidad, y cuando buscamos llegar a ella, nos encontramos nuevamente en el nivel de antes.

Nuestra enfermedad es la de querer explicar¹⁷.

Puede resultar insatisfactorio que se apele a una concordancia en nuestras maneras de actuar y reaccionar cuando somos adiestrados a seguir reglas y cuando, luego, las aplicamos en casos nuevos, para resolver la paradoja escéptica. Puede concederse que no podría haber reglas si no se diera la concordancia en nuestros modos de actuar de la que habla Wittgenstein. También se puede insistir en que lo que se requeriría para acallar las dudas escépticas sobre el seguimiento de reglas es una justificación o una

¹⁵ Ibid., § 211, p. 209.

¹⁶ Ibid., §§ 240 y 241, p. 217.

¹⁷ L. Wittgenstein, *Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik*, VI, § 31, p. 333.

explicación de tal concordancia, una respuesta a la pregunta “¿Por qué concordamos en actuar así?”.

Sin embargo, más que responder a esta pregunta, Wittgenstein quiere rechazarla o eliminarla y llevarnos a que hagamos lo mismo. La pregunta, si se la concibe como una pregunta por una justificación o explicación última de nuestras prácticas en las que seguimos reglas, que acalle todas las dudas escépticas, es, para él, un síntoma de la enfermedad de querer explicar, cuando la manera de disipar nuestras dudas es describir tales prácticas; es síntoma, pues, de la enfermedad para la cual su filosofía debe servir como una terapia. Buscar explicaciones o justificaciones ulteriores, cuando nuestra descripción de cómo usamos el concepto de seguimiento de reglas y de las prácticas en que lo usamos y en que las seguimos debería mostrarnos que tales prácticas no suscitan ningún problema escéptico radical, sería intentar cavar en vano hasta una profundidad ilusoria, intentos que nos impiden ver el fundamento que está ante nuestros ojos.

Sin embargo, un aspecto central de las terapias filosóficas wittgensteinianas aún no ha quedado ilustrado en las consideraciones anteriores. Para Wittgenstein, por medio de una descripción *gramatical* de la manera en que usamos ciertos conceptos o expresiones podemos disipar las confusiones o malentendidos filosóficos. En el caso de la pregunta acerca de si la regla determina su aplicación correcta y cómo lo hace, puede argüirse, en efecto, como suele hacerlo Wittgenstein, que la sensación de perplejidad y desorientación que ella nos provoca, se debe a que estamos extrayendo ciertas expresiones de los contextos en las que de modo habitual se emplean en forma significativa y al tratar de darles un uso metafísico, las dejamos, para emplear una sugestiva metáfora suya, como piñones girando en el vacío (es decir, ya no les damos un uso claro). Esto ocurriría, por ejemplo, con la palabra “determinar”. En ciertos sentidos que empleamos de modo habitual, no vemos ningún problema en afirmar de manera enfática que una regla determina los pasos a seguir para aplicarla correctamente. Wittgenstein señala que podemos afirmar esto, por ejemplo, de una fórmula aritmética, queriendo decir que, para una escogencia de sus argumentos,

la aplicación de la fórmula arroja un único resultado y no varios. Esto permitiría distinguir, digamos, una fórmula del tipo “ $n^2 + n$ ” de una del tipo “ $\pm\sqrt{(b^2 - 4ac)}$ ”. También señala Wittgenstein que podemos decir de una regla que determina su aplicación, queriendo decir que hemos aprendido la regla o hemos sido adiestrados en su uso de un modo que nos lleva a la mayoría de nosotros a hacer lo mismo al aplicarla en los mismos casos. Es decir, hablamos de “determinar” para subrayar que concordamos en la manera de aplicar la regla.

Pero podemos vernos desorientados o extraviarnos si le damos un uso a lo que Wittgenstein llamaría “un uso metafísico” a la palabra “determinar”: como si con ella quisiéramos indicar de alguna manera que todas las posibles aplicaciones de la regla ya están hechas, y establecidas como las correctas, en alguna realidad abstracta. Podemos llegar a pensar, por ejemplo, que la secuencia “+2”, que comienza con los números 2, 4, 6, 8, ... ya está completada (aunque sea infinita) en una realidad matemática abstracta. Esto, nos advierte Wittgenstein, no ayudaría a resolver las dudas escépticas sobre la aplicación de reglas que él ha planteado, pues aun si hubiera tal secuencia infinita en una realidad abstracta, nos quedaría todavía el problema de cómo habría que interpretarla o tenerla en cuenta para seguir la regla en nuestra realidad empírica concreta. ¿Y si al hacerlo surgieran diferentes modos de seguirla? ¡Las dudas escépticas vuelvan a acecharnos!

Este uso metafísico no es claro; sugiere una imagen que es potencialmente engañosa y puede llevarnos con facilidad a extravíos filosóficos: la imagen de la regla como tendiendo unos rieles que se extienden hasta el infinito y que sólo debemos seguir para aplicar la regla en forma correcta (quien se aparte de ellos ya no está siguiendo la regla, sino haciendo otra cosa). La imagen nos inclina a explicar y justificar la existencia de tales rieles y la necesidad con que nos obligan a seguir la regla como lo hacemos. Pero cuando tratamos de dar formulación clara, ya sin metáforas, a lo que correspondería en la práctica a la existencia de tales rieles y al carácter forzoso de nuestro andar sobre ellos no sabemos bien qué decir y no encontramos la justificación última de

nuestra aplicación de reglas que pueda acallar las dudas de un escéptico radical, y que la imagen platónica parecía prometernos.

Wittgenstein propone, para salir del extravío y encontrar el camino de vuelta a lo que ya no nos parece problemático, devolver las palabras de su cuestionable empleo metafísico, filosófico a sus usos habituales (a su “lugar natal”, otra metáfora del filósofo vienés), esto es, recordar los usos no problemáticos de las palabras en contextos más ordinarios y cotidianos. Esto hace parte fundamental de su actividad filosófica tardía, que él mismo califica a la vez como gramatical y terapéutica.

El propósito de las consideraciones anteriores sobre las dudas escépticas que plantea Wittgenstein acerca del seguimiento de reglas es ilustrar y aclarar la manera en que él concibe y trata los problemas filosóficos en general. A través de ellas hemos querido ilustrar en particular la idea de que las perplejidades y confusiones que nos inquietan en filosofía surgirían de nuestra ansia, que Wittgenstein califica de enfermiza, de generalizar, teorizar, dar explicaciones y justificaciones últimas. Llegamos a sentirnos desorientados, perplejos, extraviados, cuando insistimos en resolver ciertas preguntas de carácter filosófico de cierta manera explicativa o justificativa y encontramos que nuestras explicaciones o justificaciones no dan una solución satisfactoria a nuestras inquietudes, sino, más bien, parecen hundirnos más profundamente en ellas. Encontraríamos el camino que nos saca de nuestro extravío, si describimos nuestras prácticas de modo que se muestre que ellas no suscitan los problemas que surgen cuando tratamos de explicarlas o justificarlas. Se trata pues de lograr un cambio en la manera en que *queremos* ver y tratar los problemas filosóficos. Al subrayar el “queremos”, se quiere subrayar, como lo hace el propio Wittgenstein, que este problema es sobre todo un problema de la voluntad, más que un problema meramente intelectual:

Lo que hace que un asunto sea difícil de comprender –si es significativo, importante– no es que sea necesaria alguna instrucción especial sobre cosas abstrusas para su comprensión, sino más bien el contraste entre la

comprensión del tema y lo que la mayor parte de los hombres *quieren* ver. Por esto las cosas más evidentes pueden convertirse en las más difíciles de comprender de todas. Lo que ha de vencerse no es una dificultad del intelecto, sino de la voluntad¹⁸.

Wittgenstein utiliza la siguiente imagen para ilustrar la peculiar dificultad de la voluntad y las resistencias para adoptar la manera de tratar los problemas filosóficos que él considera adecuada:

Es como si un hombre estuviera parado en una habitación mirando hacia una pared en la que están pintadas unas puertas falsas. Quiriendo salir, el hombre trata ansiosamente de abrirlas, prueba en vano con todas ellas, una tras otra, una y otra vez. Pero, por supuesto, esto es inútil. Y todo el tiempo, aunque él no se da cuenta, hay una puerta real en la pared detrás de él y lo que tiene que hacer es, simplemente, voltearse y abrirla. Para ayudarlo a salir de la habitación, todo lo que tenemos que hacer es llevarlo a que mire en otra dirección. Pero es difícil hacer esto, pues, queriendo salir, él resiste nuestros intentos de apartarlo de donde él cree que está la salida¹⁹.

Sobre la recepción de la manera de filosofar de Wittgenstein en la antropología: un ejemplo de Veena Das

Sobre el trasfondo que nos da la ilustración de la manera de filosofar del Wittgenstein tardío que hemos presentado en el apartado anterior, abordaremos ahora, a la luz de un ejemplo concreto, la difícil cuestión de cómo esa manera de filosofar puede tener una recepción en la antropología. Como ejemplo de una de las cuestiones en antropología para las cuales la manera de filosofar de Wittgenstein puede resultar relevante

¹⁸ L. Wittgenstein, "Filosofía", en *Ocasiones filosóficas, 1912-1951* (Madrid: Cátedra, 1993), p. 171.

¹⁹ Citado en Marie McGinn, *Wittgenstein and the philosophical investigations* (London: Routledge, 1997), p. 20.

y fructífera, Veena Das menciona el caso de actos de violencia que, en sus palabras, “despedazan el tejido mismo de la vida” (“*the very fabric of life*”) y que, tal vez, no puedan articularse usando palabras ordinarias, cotidianas. Cito el ejemplo in extenso para luego comentarlo:

Los hombres golpean a sus esposas, cometen agresiones sexuales, las avergüenzan dentro de sus propias creaciones de masculinidad, tales agresiones, sin embargo, son “decibles” en la vida punjabí a través de diversos tipos de gestos performativos y a través de relatos (no quiero decir con esto que se la acepte en forma pasiva –por el contrario, todo el relato de Manjit muestra que se la resiente profundamente–). Comparemos esto con la violencia temible en la cual las mujeres fueron desnudadas y se las hizo marchar desnudas por las calles; o las magnitudes implicadas; o la fantasía de escribir lemas políticos en las partes privadas de las mujeres. Esta producción de cuerpos a través de la violencia, que se vio que destrozaba el tejido de la vida, fue tal que los reclamos sobre la cultura a través de la disputa se hicieron imposibles. Si ahora aparecen palabras, son como sombras rotas del movimiento de las palabras cotidianas... Tales palabras fueron ciertamente pronunciadas y han sido grabadas por otros investigadores, pero era como si el roce con estas palabras y, por tanto, con la vida misma, hubiera sido quemado o anestesiado²⁰.

Me parece conveniente distinguir aquí entre dos problemas. Primero, el problema que se le presenta al antropólogo que, en su esfuerzo por comprender tales actos violentos, se siente desorientado y no sabe bien qué palabras y qué conceptos emplear, ni cómo emplearlos, para expresar y hacer más inteligibles tales actos. Pero ellos le causan una inquietud de tipo intelectual, también una indignación de tipo moral, a la cual puede dársele expresión por medio de la pregunta acerca de si tales actos

²⁰ Veena Das, *Violence and the work of time*. Presentado en la sesión plenaria sobre violencia. (Edimburgo, Escocia: Universidad de Edimburgo, 1996). Citado en Veena Das, “Wittgenstein y la antropología”, incluido en este volumen, Parte III.

pueden todavía concebirse como actos humanos o si quienes los cometen han traspasado los límites de lo humano. Segundo, el problema que se le presenta ya no al antropólogo, sino a quien, luego de haber padecido en carne y alma propias un acto de una violencia que estaríamos inclinados a calificar como indecible, quiere relatarlo, seguramente también comprenderlo, pero, ante todo, superar o, por lo menos, menguar el daño que le produjo (quizá poder expresarlo en palabras ayude a esto último).

El texto de Veena Das suscita la cuestión de cómo la manera de practicar la filosofía del Wittgenstein tardío podría contribuir a enfrentarse a estos problemas (pienso que, principalmente, al primero). La posición que se asuma al respecto dependería de las afinidades o similitudes que se vean entre ellos y las confusiones conceptuales que Wittgenstein trata por medio de sus observaciones gramaticales. A diferencia de Veena Das, lo cual tal vez resulta de que ella ve la manera de filosofar de Wittgenstein de modo diferente del presentado en el apartado anterior de este texto²¹, yo no veo claramente las similitudes y afinidades, sino ciertas diferencias. De acuerdo con mi modo de interpretar y comprender a Wittgenstein, él emplea su manera de filosofar, descriptiva, gramatical y terapéutica, para liberarse y liberarnos de una ilusión en la podemos caer presos, a saber, la ilusión de que las perplejidades filosóficas son problemas genuinos que requieren ser resueltos mediante la elaboración de teorías o explicaciones que sigan el modelo de las teorías o explicaciones de las ciencias naturales. Él quiere persuadirnos de que dichas perplejidades son realmente confusiones de carácter conceptual

²¹ Veena Das dice en forma explícita en su artículo que su manera de entender las Investigaciones filosóficas, de Wittgenstein, está muy influida por la lectura que de ellas hace Stanley Cavell. De todas maneras, se echa de menos en su artículo una mayor aclaración sobre la forma en que ella comprende la manera de filosofar del Wittgenstein tardío que permita, comprender mejor cómo entiende ella la cuestión de la recepción de ella en la antropología. Si hubiera mayor claridad acerca de esto, se vería, seguramente, que las diferencias entre lo que se dice en su texto y lo que se dice en este sobre la aplicabilidad de la manera Wittgenstein de tratar problemas filosóficos de cuestiones de la antropología resultan de modos muy diferentes de comprender la actividad filosófica del pensador austriaco.

y lingüístico, que deben disiparse por medio de un reconocimiento de los hechos que están ante nuestros ojos y de una descripción y una clarificación de ciertas reglas gramaticales y ciertos usos del lenguaje ordinario en contextos específicos.

Hay, entonces, diferencias importantes entre, por un lado, el problema de extraviarse en la ilusión de estar planteando un problema con un sentido claro y en la insistencia en solucionarlo de modo teórico y explicativo, cuando lo que se requeriría para disolverlo son aclaraciones conceptuales o gramaticales y descripciones de hechos que son evidentes, pero que solemos pasar por alto cuando filosofamos de manera teorizante, y, por el otro lado, la perplejidad, que se da en el ejemplo que pone Veena Das, ocasionada por la dificultad de expresar una experiencia muy dolorosa en términos del lenguaje cotidiano. Para mí no resulta, entonces, del todo claro, cuáles serían las afinidades y similitudes entre las confusiones conceptuales de las que se ocupa Wittgenstein y las dificultades para comprender y dar expresión a ciertos actos de violencia o incluso para superar los traumas y el sufrimiento provocados por ellos.

El ejemplo de Veena Das guarda, en todo caso, una relación y una similitud claramente reconocibles con el tema wittgensteiniano de los límites de lo decible, los límites de aplicación de nuestros conceptos. En su primera obra, el *Tractatus logico-philosophicus*, Wittgenstein sostenía que tales límites estaban fijos, inamovibles y determinados por lo que él concebía como la forma lógica común al lenguaje y a la realidad que el lenguaje representa en forma figurativa. En su obra tardía, ya abandonada y criticada su antigua concepción acerca del lenguaje y su relación con lo real, no se asume que tales límites estén fijos o bien definidos o sean inmutables. Nuestros juegos de lenguaje son ahora comparables a herramientas a las que damos diversos usos y de las cuales nos servimos para atender diferentes necesidades y para perseguir distintos propósitos. Nuestras herramientas lingüísticas, nuestros conceptos, han de ser modificables y adaptables a nuevas necesidades o nuevos fines, a nuevos casos de uso. El ejemplo de la silla que aparece y desaparece (que citamos en el apartado anterior) ilustra este punto. Tras varias insólitas apariciones

y desapariciones de... ¿De qué? ¿De una silla? ¿De una alucinación? ¡Precisamente! ¡Ya no sabemos qué decir! Pero eso no quiere decir que no podamos encontrar algo que decir y que si tales situaciones que nos dejan estupefactos volvieran a darse podamos ya describirlas de ciertas maneras en las cuales podemos llegar a concordar. No está determinado del todo cómo extender el uso de nuestros conceptos a estos inusitados casos nuevos; se nos ofrecerían, en principio, varios caminos, varias alternativas. Pero nada impide que finalmente optemos por una de ellas, lo cual ha de implicar una modificación de nuestros conceptos.

Algo análogo puede decirse para el caso del ejemplo de violencia extrema e “indecible” que nos presenta Veena Das. El antropólogo, aunque no necesariamente sólo él, puede, entonces, desempeñar un papel importante en la manera, que pueda llegar finalmente a establecerse como adecuada o aceptable, de extender nuestros conceptos, por ejemplo, de “lo humano”, para cobijar con ellos y dar expresión a estas situaciones, que nos dejan inicialmente sin palabras y como anestesiados, y a nuestra reacción ante ellas.

Para Veena Das el ejemplo de violencia que ella ofrece está relacionado con lo que Stanley Cavell, interpretando la noción wittgensteiniana de forma de vida, llama el sentido vertical de la forma de vida, es decir, el que marca los límites entre la forma de vida humana y la forma de vida de otras especies, que a veces son llamadas “inferiores”. En efecto, el ejemplo de Das suscita la cuestión de si a tales actos de una violencia extrema podemos seguir llamándolos humanos o si, como ella pregunta, debemos considerar como una máquina o como una bestia a quien los comete. Esta cuestión estaría relacionada, para Wittgenstein, con la actitud que asumamos de hecho frente a quienes cometen tales actos: ¿Estaríamos dispuestos a llevarlos a un tribunal? ¿Oiríamos sus exculpaciones o explicaciones, si pretenden darlas? ¿Estaríamos más bien inclinados a nunca más tener trato con ellos, quizás incluso a eliminarlos sin escucharlos más? Es en estas actitudes y no solo en lo que decimos de lo que hicieron o en cómo los llamamos, que se pone de manifiesto cómo trazamos los límites bajo los cuales cobijamos lo humano.

Quiero, de todas maneras, volver a insistir en que hay diferencias entre el sentirse extraviado porque hemos extraído, al filosofar, los conceptos de los contextos o los juegos del lenguaje en que les damos usos claros y en los cuales vemos sin dificultad cómo funcionan, para dejarlos como girando en el vacío, y el sentirse perdido y sin palabras al tener experiencias extremas o presenciar fenómenos muy por fuera de lo común. Tener en cuenta tales diferencias debe permitir tomar posiciones claras acerca de las relaciones entre el filosofar de Wittgenstein y el tratamiento de problemas de la antropología, acerca de los cuales Das nos invita a reflexionar.

Para terminar quiero esbozar muy breve, otra forma, sugerida de manera explícita por Wittgenstein, de aplicar ideas suyas a cuestiones de la antropología. En sus observaciones sobre *La rama dorada*, de Frazer, Wittgenstein trata el asunto de cómo disipar nuestras perplejidades sobre la significación o el sentido de algunas prácticas o ritos que nos resultan extraños y sobre cómo ellas suscitan ciertas impresiones en nosotros. Según él estas perplejidades no se resolverían en forma satisfactoria dando explicaciones causales o históricas, del tipo de las que ofrece Frazer en *La rama dorada*, que den cuenta del origen de tales prácticas, sino haciendo cierto tipo de descripciones, comparaciones o símiles que nos permitan ver ciertos aspectos y obtener cierta comprensión de lo que nos produce inquietud. Para él tales descripciones y comparaciones nos permitirían llegar a tener una representación perspicua de lo que nos desorienta y nos deja perplejos y la obtención de tal representación perspicua es una alternativa a la manera científico-causal de entender las cosas a la que él quería trazarle límites. Esta idea de buscar una representación perspicua de lo que nos causa perplejidad por medio de comparaciones y maneras de ver, podría, tal vez, emplearse en forma provechosa en algunas investigaciones antropológicas. En el caso de violencia que discute Veena Das, se trataría de hallar descripciones y comparaciones que nos hicieran más inteligible lo que nos causa desorientación y perplejidad y que nos permitieran tener mayor claridad sobre la manera en que ello nos impresiona y sobre los pensamientos, los sentimientos, las valoraciones que ello suscita en nosotros. Pero esto, si bien puede ayudar a disipar

algunas confusiones, no resuelve, claro está, todos los diversos problemas que nos plantean casos como el que discute Veena Das. Algunos de ellos, por ejemplo, los de carácter moral, son, en cierto sentido, mucho más profundos o más inquietantes que los que tratamos como meramente conceptuales, sin querer decir con esto que no haya conexiones importantes entre unos y otros.

Bibliografía

- Das, Veena. "Wittgenstein and anthropology". En: *Annual Review of Anthropology*, 27, 1998. Incluido en este volumen, pp. 303-304.
- Kripke, Saul. *Wittgenstein. On rules and private language* (Cambridge Harvard University Press, 1982).
- McGinn, Marie, *Wittgenstein and the philosophical investigations* (London: Routledge, 1997).
- Wittgenstein, Ludwig. "Filosofía". En *Ocasiones filosóficas, 1912-1951* (Madrid: Cátedra, 1993).
- _____. *Investigaciones filosóficas* (Barcelona y Ciudad de México: Editorial Crítica e Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM, 1988).
- _____. *Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik* (Frankfurt: Suhrkamp, 1984).
- _____. *Los cuadernos azul y marrón* (Madrid: Editorial Tecnos, 1974).

Parte IV

Etnografías de la cotidianidad

La antropología del dolor¹

VEENA DAS

En su trabajo pasado sobre la creación de la esfera pública en Europa, Jürgen Habermas² demostró que la aparición de la crítica estaba vinculada muy de cerca con la aparición de nuevos espacios sociales en los cuales los individuos racionales, libres de toda responsabilidad política, podían dedicarse a la tarea de vigilar el ejercicio del poder por parte del Estado. Sin embargo, si se privilegia el habla de esa forma, no sólo se asume la existencia idealizada de una comunidad de habla³, sino que también se pasa por alto el hecho crucial de que incluso en una democracia existen procesos en los cuales los derechos que permitirían ejercer el poder de hablar quedan en manos del Estado.

En capítulos anteriores de este libro, vimos cómo el Estado se apropiaba en muchas ocasiones del derecho a hablar durante el ejercicio de sus funcio-

¹ N. del T. Este texto forma parte del libro de Veena Das, *Critical events. An anthropological perspective on contemporary India* (Delhi: Oxford University Press, 1995), pp. 175-196. La traducción al castellano incluida en este volumen fue realizada por Carlos Francisco Morales de Setién Ravina y Juny Montoya Vargas.

² Jürgen Habermas, *The structural transformation of the public sphere. An enquiry into a category of bourgeois society* (London: Polity Press, 1989).

³ N. del T. El concepto de *comunidad de habla* es un concepto de la sociolingüística que sustituye, o amplía el de *comunidad lingüística*. Es una comunidad dialógica, en la cual: a) todo individuo con capacidad para hablar tiene el derecho a hacerlo; b) todos los individuos tienen derecho por igual a dar sus razones; c) a ningún individuo se le puede negar el derecho de participación.

nes paternas (como contrapuestas a sus funciones de policía). También vimos que se intentaba organizar la memoria en torno de las declaraciones éticas del Estado. Por ejemplo, podía verse cómo el Estado indio, desde su primer acto de “benevolencia” hacia los niños, las niñas y mujeres raptados, pasando por su presunción de tener un papel de *parens patriae* con respecto a las víctimas del desastre de Bhopal, privilegia los lenguajes profesionales: el del trabajador social, el del juez o el del científico médico. El discurso del profesional, aun cuando hable por cuenta de las víctimas, parece carecer de las estructuras conceptuales que permitan *darles* voz. No estoy sugiriendo que la experiencia de la víctima pueda hablarnos de manera clara y directa, sin verse mediada por la reflexión intelectual. Lo que quiero sugerir, sin embargo, es que las estructuras conceptuales de nuestras disciplinas –de la ciencia social, el derecho, la medicina– conducen a una transformación del sufrimiento elaborada por los profesionales que le quita su voz a la víctima y nos distancia de la inmediatez de su experiencia. En la memoria de un acontecimiento, como se organiza y se consagra por parte del Estado, solo puede reconocerse la voz del experto, que con el tiempo adquiere un cierto tipo de permanencia y oculta a la vista la forma en la cual el acontecimiento puede haberse experimentado por la propia víctima. Esto no quiere decir que la experiencia de la víctima desaparezca del todo: algunos académicos han defendido en los últimos años que las construcciones alternativas de un acontecimiento puede mantenerse vivas en las narrativas familiares y que pueden incluso penetrar en la esfera pública⁴. Sin embargo, la cuestión de cómo se introduce la censura en las narrativas familiares, sobre todo frente a acontecimientos dolorosos, al igual que las cuestiones acerca de las formas narrativas disponibles en una cultura para la transmisión de ese tipo de acontecimientos mnemónicos, apenas ha comenzado a plantearse. Es fundamental el problema acerca de si el dolor destruye la capacidad de

⁴Robert M. Hayden, (1991). “Recounting the dead. The rediscovery and redefinition of wartime massacres in late and post-Communist Yugoslavia”. Ponencia presentada en el seminario avanzado “Secret Histories. The politics of memory under socialism”, October 2004.

R. Werbner, *Tears of the dead* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1991).

comunicar, como muchos han argumentado⁵, o si crea una comunidad moral a partir de quienes han padecido el sufrimiento. Un reexamen del lugar que tiene el dolor en la construcción de la teoría social puede ser de ayuda para reorientar las categorías de ciencia social en una dirección que le permita hablar en el futuro de estas preocupaciones de una manera más significativa.

Dos teorías del dolor

Me parece que existe un contraste entre dos formas de mirar el dolor, como se han formulado por las tradiciones sociológicas clásicas. Según la primera de las formulaciones, el dolor es el medio a través del cual la sociedad establece su propiedad sobre los individuos. Según la segunda, el dolor es el medio disponible para un individuo mediante el cual puede representarse el daño histórico que se le ha hecho a una persona y que a veces toma la forma de una descripción de los síntomas individuales, y otras veces, la de una memoria inscrita sobre el cuerpo. En esta distinción se encuentra implícita la cuestión acerca de si el dolor puede verse como algo que proporciona la posibilidad de una nueva relación, lo cual sería el comienzo de un juego de lenguaje en vez de su final (como lo estimó Ludwig Wittgenstein), o si destruye el sentido de comunidad con el otro al destruir la capacidad de comunicar. Es evidente que esta cuestión ha sido relevante para nuestra comprensión del mundo en una época que ha sido descrita como “el siglo de los genocidios”⁶.

El modelo antropológico paradigmático contempla la enfermedad y el dolor como una realidad construida socialmente. Las quejas y las condiciones del paciente, por ejemplo, en el caso de Bhopal, no representan tan solo una enfermedad subyacente, sino que reproducen una esfera moral. Al reformular esas quejas mediante una taxonomía de categorías de enfer-

⁵ Eliane Scarry, *The body in pain. The unmaking and making of the world* (New York: Oxford University Press, 1985).

⁶ Véase Baccianini (1987); y para una historia conmovedora de la violencia humana en este siglo, véase Elliot (1965).

medad, muchos defienden que el clínico distorsiona el mundo moral del paciente y la comunidad. En palabras de Kleinman y Kleinman⁷, el dilema interpretativo del antropólogo es, precisamente, que al dar una definición exclusivamente cultural de sufrimiento, termina también participando en esa transformación profesional.

Kleinman y Kleinman ilustran su argumento con un sugerente estudio de caso de los excesos de la Revolución Cultural en China, en el cual se muestra cómo el desasosiego personal y político puede llegar a experimentarse por parte de un individuo en su propio cuerpo. Argumentan que en un entorno político que censura el discurso, los síntomas físicos de un paciente terminan por ser “expresiones condensadas del sentimiento de injusticia histórica, una sensación de vergüenza, pena y el deseo en el paciente de enmendar un daño terrible”. Vemos aquí una narrativa política poderosa en la cual las críticas de los excesos de un programa político no pueden expresarse de manera verbal dentro de ese medio, sino que son acogidas literalmente por el cuerpo. En el ejemplo que acabamos de dar, el lenguaje del cuerpo se convierte en crítica cuando el individuo se enfrenta con acontecimientos que se sitúan fuera del curso de la experiencia normal. Pero, ¿es esa teoría del sufrimiento adecuada para comprender el cuerpo cuando este media entre el individuo y los niveles sociales de existencia en la construcción de lo normal?⁸. Si observamos los contextos normales en los cuales, por ejemplo, se le obliga al neófito a someterse a dolorosas mutilaciones del cuerpo, como ocurre en los rituales de iniciación de diversas sociedades,

⁷ Arthur Kleinman y Joan Kleinman, “Suffering and its professional transformation From cultural category to personal experience”, *Culture Medicine and Psychiatry*, Vol. 15, No. 3 (1991), p. 275.

⁸ Obviamente, lo “normal” no es fácil de definir incluso para acontecimientos como la muerte, que puede verse como algo normal, desde una perspectiva, también como el resultado de ataques hostiles por fuerzas desconocidas, desde otra, como Durkheim (1976) afirmó de manera perceptiva. No estoy estudiando todos los contextos en los cuales puede encontrarse el dolor. Estoy contrastando las calamidades que proceden del entorno natural y social y que se experimentan como repentinas y traumáticas, con las formas de dolor impuestas al cuerpo en el curso normal de los acontecimientos, como los rituales de transición o los rituales “piaculares” (expiatorios).

podemos terminar considerando el dolor no como una forma somatizada de crítica social, sino como el medio a través del cual la sociedad integra a sus miembros en una única comunidad moral.

En un destacable ensayo escrito hace varios años, Pierre Clastres⁹ examinó las prácticas de lo que designó como “tortura” en las sociedades primitivas. En su ensayo, estas prácticas se refieren a los ritos del pasaje mediante los cuales una persona joven entra en la edad adulta. Esos ritos son, por tanto, parte del ciclo normal de rituales prescritos para los varones jóvenes. Si estos ritos se describen como una forma de tortura, nos dice:

On pourrait à l’infini multiplier les exemples qui tous nous apprendraient une seule et même chose: dans les sociétés primitives, la torture est l’essence du rituel d’initiation. Mais cette cruauté imposée au corps, ne vise-t-elle qu’à mesurer la capacité de résistance physique des jeunes gens, à réassurer la société sur la qualité de ses membres?

Se podrían multiplicar al infinito los ejemplos y todos ellos nos enseñarían una misma cosa: en las sociedades primitivas, la tortura es la esencia del ritual de iniciación. Pero esta crueldad que se impone a los cuerpos, ¿no está dirigida a medir la capacidad de resistencia física de los jóvenes, a asegurar a la sociedad la calidad de *sus* miembros?

Los rituales de iniciación se han visto por parte de muchos analistas como pruebas del valor personal de los iniciados. Clastres va un paso más allá y argumenta que, después de que se hayan completado los ritos, de que todo sufrimiento se haya olvidado, sigue existiendo un remanente. Queda representado por las marcas de las heridas, que quedan en el cuerpo. Un hombre que ha sido iniciado se convierte en un hombre marcado por los rituales de iniciación; la sociedad ha puesto su marca sobre el individuo. Esa marca se convierte en un obstáculo frente al olvido y el cuerpo se convierte así en memoria.

⁹ Pierre Clastres, *La société contre l’État* (Paris: Les Editions de Minuit, 1974), pp. 65-77.

El ritual de iniciación es, por consiguiente, según Clastres, una pedagogía de afirmación y no de diálogo, en la cual las personas jóvenes aprenden que son miembros de una comunidad, ni más ni menos, y quedan de modo irreversible marcados como tales. La ley que se inscribe en sus cuerpos no es la ley del rey o la ley del Estado, sino la ley de la sociedad. Los rituales de iniciación establecen una triple alianza entre la escritura, la ley y el cuerpo, que consigue la consubstanciación entre el individuo, el grupo y la ley de la sociedad.

Aunque a Clastres no le interesa crear una genealogía de sus ideas, muchas de estas tienen un origen clásico. Es provechoso comparar su explicación con la de Durkheim y Nietzsche acerca de la cuestión de cómo el dolor es el medio a través del cual se crea la memoria.

En sus reflexiones acerca de cómo la persona se define a través de creencias totémicas, Durkheim¹⁰ observa que el tótem no es solo algo que emerge fuera del hombre, sino que se inscribe en el propio cuerpo:

Sin embargo, hasta el momento, se nos ha presentado [el tótem] como algo que se sitúa relativamente por fuera del hombre, porque solo lo hemos visto representado en cosas que están fuera de él. Pero las imágenes totémicas no se ponen sólo sobre los muros de las casas, los lados de sus canoas, sus armas, sus utensilios y sus tumbas, sino que también se encuentran en los cuerpos de los hombres. No ponen su escudo de armas únicamente sobre las cosas que poseen, sino que lo ponen sobre sus personas; lo imprimen en su carne, se convierte en parte de ellos y este mundo de representaciones es, con mucho, el más importante¹¹.

Durkheim continúa describiendo cómo los miembros de cada clan buscan darse el aspecto externo de su tótem. Los poderes míticos, nos dice, se conciben a veces bajo la forma de animales que consiguen trans-

¹⁰ Emile Durkheim, *The elementary forms of the religious life* (London: George Alien & Unwin, Ltd., 1976). Primera traducción en 1954 por Joseph Ward Swain.

¹¹ *Ibid.*, pp. 115-116.

formar seres ambiguos en seres humanos. “Estas transformaciones se nos representan a través de operaciones violentas, como si fueran operaciones quirúrgicas”. En un interesante pie de página nos explica:

Sin duda, hay un eco de los ritos de iniciación en este tema mítico. La iniciación tiene también por objeto convertir el joven en un hombre completo; también implica operaciones quirúrgicas reales... Los procesos que sirvieron para hacer el primer hombre se concebirían de manera natural a partir del mismo modelo.

Así, Durkheim piensa el individuo no solo como un ser marcado por un dualismo (un hecho que se subraya de manera repetida en las obras de la sociología y la antropología), sino que también ve el cuerpo y su transformación violenta como el testimonio más duradero de la con sustanciación entre lo social y el individuo. “La mejor forma de probarse *a sí mismo* y probar a los demás que se es miembro de un cierto grupo es ponerse una marca distintiva en el cuerpo” (el énfasis es mío), porque el fin de esa marca no es representar o recordar un cierto objeto, “sino ser la prueba del hecho de que un cierto número de individuos participan de la misma vida moral”.

Son claras las conexiones genealógicas entre las formulaciones ofrecidas por Clastres sobre la práctica de la tortura en las sociedades primitivas y las formulaciones de Durkheim sobre el papel que tienen las inscripciones dolorosas de diseños totémicos en el cuerpo (para crear la memoria de pertenecer al grupo). Sin embargo, existen diferencias importantes en las direcciones que siguen estas dos formulaciones. Clastres afirma que es el parecido que tiene el diseño que se inscribe en el cuerpo y que el iniciado recibe a través del dolor, pero como parte de una experiencia colectiva, el que impide el surgimiento de las sociedades primitivas de formas más represivas de control.

Profondeur admirable des Sauvages, qui d’avance savaient tout cela, et veillaient, au prix d’une terrible cruauté, a empêcher l’avènement

d'une plus terrifiante cruauté: la loi écrite sur le corps, c'est un souvenir inoubliable

Son dignos de una profunda admiración los salvajes, que de antemano sabían ya todo eso y deseaban impedir, al precio de una terrible crueldad, la aparición de una crueldad todavía más aterradora: la ley escrita en el cuerpo es un recuerdo inolvidable¹².

Durkheim presenta una perspectiva evolutiva con respecto al uso frecuente del cuerpo como superficie sobre la cual los diseños totémicos pueden inscribirse por parte de las personas en las sociedades primitivas también encuentra luego algo universal, algo que pertenece a la totalidad de la “cultura humana”, en las exigencias que la sociedad hace a sus miembros de que tienen que aprender a sufrir el dolor como precio para pertenecer a ellas. Por ejemplo, en algunos lugares se puede leer:

Sin embargo, es más frecuente que la marca totémica se estampe en el cuerpo, ya que esta forma de representación está disponible incluso para las sociedades menos avanzadas¹³.

En otros lugares, leemos las afirmaciones más enfáticas acerca de que el dolor es una condición necesaria para la existencia de la sociedad, porque solo a través del dolor puede separarse el mundo sagrado del mundo profano, el mundo al cual nos debemos con “todas las fibras de nuestra carne”. Esta separación, por tanto, es dolorosa, pero el sufrimiento que se impone a los individuos es necesario porque “solo es posible la sociedad a este precio”¹⁴. En este momento es útil detenernos y recapturar las dos teorías del dolor que hemos encontrado. En la primera formulación el dolor es una expresión condensada del trauma de los individuos y

¹² Pierre Clastres, *La société contre l'État* (Paris: Les Editions de Minuit, 1974). p. 160.

¹³ Ibid., p. 116.

¹⁴ Ibid., p. 316.

puede interpretarse como la producción de crítica a través del cuerpo debido a las injusticias a las cuales el individuo se ha visto sometido. Por tanto, las historias secretas de la sociedad se encontrarán no en las narraciones, sino en el daño causado por los acontecimientos políticos en los cuerpos y en las almas de los hombres y las mujeres. Los estados somáticos que son testigos de los excesos de la Revolución Cultural en China, descritos por Kleinman y Kleinman¹⁵, por ejemplo, emergieron en un mundo en el cual el habla se había silenciado. Son críticas a los prejuicios históricos que los individuos han tenido que sufrir. Para Clastres¹⁶ y Durkheim¹⁷, el dolor que el individuo aprende a soportar en los rituales de iniciación se convierte no solo en un testigo de su vida moral sino también, a través de la mediación del cuerpo, en un medio para recordar, en un obstáculo efectivo frente a la posibilidad de que el individuo pueda olvidar siquiera un segundo su pertenencia a esta comunidad moral. En el primero de los casos, es precisamente a través del dolor que el individuo se resiste a su incorporación completa a la sociedad; en el segundo, el dolor es la garantía que se le da al individuo de que pertenece a ella, aunque podría decirse que esta pertenencia se compra a cambio de un precio. Ambas formulaciones se ocupan del problema de la memoria.

Pero antes de continuar profundizando en cualquiera de estas dos direcciones, quisiera intentar dar una descripción más de la relación entre el dolor, el cuerpo y la memoria. En este momento necesitamos la ayuda de las reflexiones de Friedrich Nietzsche sobre la relación entre la mala conciencia y la culpa. Este autor hizo algunas afirmaciones destacables acerca del origen jurídico de la noción de dolor.

¹⁵ Arthur Kleinman y Joan Kleinman, "Suffering and its professional transformation From cultural category to personal experience", *Culture Medicine and Psychiatry*, Vol 15, No. 3 (1991), pp. 275-301.

¹⁶ Pierre Clastres, *La société contre l'État* (Paris: Les Editions de Minuit, 1974).

¹⁷ Emile Durkheim, *The elementary forms of the religious life* (London: George Alien & Unwin, Ltd., 1976). Primera traducción en 1954 por Joseph Ward Swain.

Dolor y memoria

Nietzsche¹⁸ contempló la relación entre sociedad e individuo como análoga a la del acreedor y el deudor¹⁹. Lo que la sociedad extraía del individuo en esta relación acreedor-deudor era su cuerpo, que se convertía en objeto de posesión al infligir dolor. La vida social se hacía posible porque las *promesas y memorias*, en lugar de dejarse a la conciencia del individuo, se construían socialmente mediante las reglas del contrato, que establecían una equivalencia entre el daño y el dolor:

Cuando contemplamos estas relaciones contractuales sentimos, sin duda, una gran sospecha y una gran repugnancia hacia aquellos hombres del pasado que las crearon o las permitían. Esto es algo que cabía esperar de lo que hemos ya observado²⁰. Es aquí donde se hacen las promesas; es aquí donde se tiene que construir una memoria para aquellos que prometía; es aquí, sospechamos, que encontraremos una gran severidad, crueldad y dolor. Para inspirar confianza en su promesa de pagar, para proporcionar una garantía acerca de la seriedad y la sacralización de su promesa, para sellar el pago como un deber, como una obligación que cae sobre su conciencia, el deudor hace un contrato con el acreedor y promete que si no puede pagar lo debido entregará algo en sustitución, algo que “posee”, algo sobre lo que tiene control; por ejemplo, su cuerpo, su mujer, su libertad o incluso su vida... Sin embargo, y sobre todo, el acreedor podrá infligir cualquier clase de indignidad y tortura sobre el cuerpo del deudor; por ejemplo, podrá cortar un pedazo de carne proporcional al tamaño de la deuda. Y en todo lugar y desde los primeros tiempos había evaluaciones

¹⁸ Friedrich Nietzsche, *On the genealogy of morals*, trans. Walter Kauffman y R.J. Hollingdale. (London: Vintage Books, 1989).

¹⁹ Todos los números de página se refieren a la edición de 1989 de Vintage Books.

²⁰ “¿Y de dónde extrajo su poder esta idea primitiva, profundamente arraigada y tal vez ya irremediable, esta idea de una equivalencia entre daño y dolor? Lo he divulgado ya: de la relación contractual entre el acreedor y el deudor, que es tan vieja como la idea de ‘sujetos legales’” (p. 63).

exactas, evaluaciones legales, de los miembros concretos y de las partes del cuerpo que reflejaba ese punto de vista. Algunas de esas evaluaciones eran horrible y detalladas minuciosamente.

Hay tres aspectos destacables en estas reflexiones. Primero, la equivalencia entre daño y dolor, de manera que infligir dolor a una persona que ha causado un daño al incumplir con algunas de sus obligaciones se ve como algo justo. Segundo, la memoria se crea infligiendo dolor y, todavía más sobresaliente, la dirección de esta memoria no es el pasado, sino el futuro. Tercero, incumplir a nuestro acreedor es someter el cuerpo propio a “cualquier clase de indignidad y tortura”²¹.

Para Durkheim y Clastres, la memoria se crea infligiendo dolor. Pero la característica de los rituales a través de los cuales se inflige ese dolor es que hacen iguales a todos los que participan en el ritual. En contraste, Nietzsche reflexiona acerca de cómo el dolor separa al deudor del acreedor. El dolor, la indignidad y la tortura que se infligen al deudor están legitimados por el sentimiento de que ha incumplido sus obligaciones con el acreedor. Por tanto, ¿crea la aceptación del dolor una comunidad moral o crea un sentido de individualidad siempre y cuando se cumpla con la condición de que debe experimentarse por uno mismo como deudor con respecto a la comunidad que pretende tener derechos sobre la persona? Regresemos, en este contexto, a la violencia que se le hace a las mujeres durante los desordenes indios por la Partición de la India.

Mutilación del lenguaje, mutilación de los cuerpos

Los desordenes causados por la Partición de la India dejaron marcas indelebles en el cuerpo y en el alma de los nuevos ciudadanos. Muy pocas de las víctimas han dejado registros escritos en diarios, cartas o

²¹ No considero las reflexiones de Nietzsche como una explicación fáctica de todas las tradiciones legales, sino como una metáfora dominante que ilumina la manera en el cual se produce y se distribuye literalmente el dolor para disciplinar al individuo y crear la memoria.

memorias. Los acontecimientos produjeron relatos de ficción, pero irónicamente el único escritor que podía transmitir la realidad de ese periodo, Sadat Hassan Manto, tuvo que romper todas las convenciones de la narrativa de la literatura India de ese periodo²². Sus personajes y sus acontecimientos son un fiel reflejo de la realidad porque rompen con las normas no declaradas de plausibilidad, ya sea rompiendo las reglas de la sintaxis cuando los presenta o privilegiando el discurso de los locos o registrando el acontecimiento desde una posición descentrada. Creo que esta mutilación del lenguaje atestigua una verdad esencial acerca de la violencia aniquiladora y del terror que las personas experimentaron durante esas revueltas, es decir, que cuando el entendimiento humano fracasa, el lenguaje se silencia²³. La caída en ese silencio es un signo de este periodo, y parte del mismo terror. Es precisamente este hecho, el hecho de que la violencia aniquila el lenguaje y que por ello el terror no puede llevarse a la esfera de lo pronunciable, lo que nos invita a constituir el cuerpo como el signo mediador entre el individuo y las sociedades y entre el pasado y el presente.

“Pero, ¿cómo se consigue que el cuerpo hable en medio del terror?”. El escritor urdu Khwaja Ahmad Abbas llama angustiosamente la atención sobre las atrocidades cometidas en los cuerpos de las víctimas durante los desórdenes:

¿Es que acaso el inglés fue quien susurró en tu oído que debías cortar la cabeza a cualquier hindú que te encontraras o que debías hundirle el cuchillo en el estómago a cualquier musulmán en tu camino? ¿Fue también el inglés quien nos educó en el arte de cometer atrocidades a las mujeres de otras religiones en medio de la plaza pública? ¿Nos enseñaron a tatuar Pakistán y Jai Hind en los pechos y en los órganos secretos de las mujeres?²⁴.

²² Para un análisis de las piedras de Manto, véase Das y Nandy (1986).

²³ Sobre la violencia del lenguaje, véase Lecercle (1990).

²⁴ Véase Abbas (1977). La traducción es de la autora. Aunque los relatos entre los supervivientes acerca de la mutilación de cuerpos son los más impresionantes, no me

En estas reflexiones podemos ver cómo adquiere relevancia el comentario perceptivo de Nietzsche acerca de cómo la memoria *se construye* mediante el dolor infligido. Es insuficiente que las nuevas naciones tengan un nombre o un territorio. Este nombre tiene que inscribirse en otro territorio, el cuerpo, de manera que la historia política de la creación de la India y el Pakistán independientes se correspondan con otra historia: la de las memorias de terror que en secreto portan las mujeres en sus órganos “secretos”. Aquí uno podría hacerse una pregunta: ¿En qué sentido los cuerpos de las mujeres llegaron a ser contemplados como el cuerpo del deudor que tiene que “someterse a cualquier clase de indignación y tortura” a causa de la obligación incumplida frente a la acreedor? ¿Cuál es el daño que habían causado las mujeres a las naciones que se acababan de crear, de modo que la formulación de Nietzsche acerca de la equivalencia entre daño y dolor pudiera decirse que aplica en este caso?

Con el propósito de comprender esta pregunta, tendríamos que analizar las ideologías del género e insertarlas en la teoría de Nietzsche acerca del sujeto jurídico. Un deudor pierde el derecho sobre sus posesiones –incluido su cuerpo– debido al daño que le causa a su acreedor. Pero a partir de esta afirmación, Nietzsche introduce una variación profunda, puesto que argumenta que lo que el acreedor pide en retorno no es el equivalente material de su deuda, sino la sumisión del cuerpo del otro a la indignidad y el dolor. Por último, existe una evaluación legal de cada parte del cuerpo en cuanto a la equivalencia existente entre daño y dolor. Ahora bien, si intentamos introducir las ideologías del género existentes en la sociedad en estas formulaciones teóricas, acabamos percibiendo la

queda claro que esas atrocidades (como tatuar los lemas y los nombres de las nuevas naciones) se inscribieran de hecho en las partes secretas de las mujeres o si se convirtió en el tropo narrativo más importante para transmitir de la mejor forma el horror de los desórdenes. Hasta que los archivos que contienen el informe de la Organización para la Averiguación de los Hechos y otra información oficial esté disponible a los académicos, esas cuestiones seguirán sin resolverse. En el momento de escribir estas páginas, no se había concedido permiso para leer importantes archivos pertenecientes a este periodo, que están ahora en manos de los ministerios del Interior y de Asuntos Exteriores.

idea insólita de que una mujer toma la posición del deudor cuando el orden normal de la sociedad o la familia se altera. Las heridas causadas en los órganos sexuales de las mujeres reflejan la identificación “cultural” (en contraposición a la identificación legal) del cuerpo como un cuerpo femenino.

Hay una relación entre la posición normal de las mujeres como signos en el diálogo matrimonial de los hombres (usando la evocativa frase de Claude Lévi-Strauss) y su transformación en signos a través de los cuales los hombres crean memorias dirigidas a otros hombres acumulando indignidades y torturas sobre ellas. En periodos de crisis, sin embargo, cada grupo construye al otro como su deudor en el sentido en el que Nietzsche utilizó este término. Así, se consideraba que los hindúes habían contaminado la pureza del Islam que el nuevo Estado pretendía encarnar, y a su vez los hindúes consideraban que los musulmanes habían introducido sustancias venenosas en el cuerpo político del venerable país de Bharata. Por tanto, cada uno de ellos buscaba castigar al otro infligiéndole dolor y, sobre todo, haciéndolo en las mujeres del otro grupo, de manera que la memoria de las indignidades nunca cesara de perseguirlos en el futuro.

Cuando Khwaja Ahmad Abbas pregunta quién “nos” enseñó a inscribir Pakistán y Jai Hind (India victoriosa) en los órganos secretos de las mujeres, solo podemos contestar que detectamos ahí la influencia de la cultura. Los hombres violan y torturan a las mujeres del país “enemigo” como un medio para controlar el futuro. Incluso si las mujeres no hubieran sido realmente marcadas por la escritura de lemas sobre su cuerpo, como asumió Abbas, las fantasías masculinas sin duda representaron a las mujeres musulmanas secuestradas por los hindúes y los sijs como portadoras de la marca “Jai Hind” sobre ellas. Las mujeres serían recordatorios para sus propios hombres de que el futuro de su país “puro” (*pak*) estaría para siempre marcado por la impureza de sus mujeres. En ese mismo sentido, estaba la creencia de que el nombre de Pakistán se había inscrito en forma dolorosa en las mujeres hindúes y sijs para mostrarles a sus hombres que el enemigo había reivindicado su “posesión” más valiosa. Los cuerpos de las mujeres eran, por consiguiente, los signos con los cuales se celebraba

el diálogo violento entre los hombres, como si fuera simplemente la otra cara del diálogo matrimonial de estos en el cual las mujeres se intercambian como signos.

Las víctimas de esa violencia brutal no eran seres pasivos que aceptaran las indignidades que se acumulaban sobre ellas sin un murmullo de protesta. Cuando menos, los hombres y las mujeres hacían duelo por sus mundos perdidos²⁵. Aquí también parece que la cultura le hubiera dado una dirección a la clase de duelo que una persona puede permitirse. En largas entrevistas celebradas con los supervivientes hindúes del Punjab tras los desórdenes originados de la Partición India, encontré que los motivos en los relatos contados por hombres y mujeres tenían orientaciones bastante diferentes²⁶. Los relatos de los hombres tenían la típica estructura fáctica, en la cual consideraban que su papel de *hombres* se había cumplido de modo honorable al ayudar a las mujeres a morir antes de sufrir el deshonor a manos de los musulmanes. En contraste, los relatos cuyo eje eran las relaciones con otros miembros no femeninos de la familia destacaban cómo habían usado cualquier recurso cultural disponible para salvar a sus familiares varones.

En contraste con los relatos de los hombres acerca del valor heroico de sus mujeres, las mujeres se dolían de toda clase de pequeñas cosas, como las ropas que habían dejado atrás, una vista concreta desde la terraza en su pueblo nativo, los olores, las puestas de sol o la comida especial. Una mujer contó cómo se había puesto cada uno de sus vestidos de su ajuar de novia, cambiándolos uno por otro sin reposo durante cuatro días, porque no sabía si viviría para casarse. He señalado que muchos de estos relatos contados por mujeres no se correspondían, tal vez, a una verdad referencial, en el sentido de que esos acontecimientos hubieran ocurrido en la realidad. Pero como ficciones pertenecen a la realidad de la vida.

²⁵ Relatos conmovedores sobre la manera en la cual el duelo transforma el yo y el mundo, pueden encontrarse en Nations y Rebhuns (1988), y Alexiou (1974). Véase también Das (1986a, 1991).

²⁶ Véanse Das (1991) y el notable artículo de Menon y Bhasin (1993).

Es evidente que estas entrevistas solo pueden alcanzar la subjetividad de los hombres y de las mujeres de una manera limitada, porque siempre hay un peligro en el recuerdo. Tampoco puede establecerse un contraste demasiado agudo entre la manera en la cual los eventos se recordaban por hombres y por mujeres. En una ocasión, cuando Ritu Menon y yo estábamos entrevistando a un hombre hindú de una familia en la cual la leyenda era que todas las mujeres se habían matado por su mano durante las revueltas antes que caer en manos de la multitud, subrayó que fue debido a la insistencia de las mujeres que los hombres se vieron obligados a matarlas para salvar su “honor”. La muerte de su propia hermana había sido un acontecimiento en especial doloroso. En las memorias de la familia, a la hermana se le habían dado a comer los cristales rotos procedentes de sus pulseras. Al ver que no moría con rapidez, le había pedido a él, su hermano favorito, que la matara y entonces la estranguló. Cuando nos contaba esta historia, sustituyó los cristales rotos por el opio y nada dijo ni de la muerte dolorosa de su hermana, ni de su propio papel en ella. En lugar de ello, reconstruyó la historia como la de una muerte beatífica en sacrificio, en la cual la hermana había entregado en forma voluntaria su vida con el propósito de defender el honor familiar.

Me parece claro que estas narrativas sintetizadas se basan en un código aceptado culturalmente sobre lo que debe censurarse, en el cual las mujeres que “traicionan” las ideologías de la pobreza y el honor simplemente se borran de la memoria. Las memorias familiares en el Punjab acerca de los desórdenes de la separación del Pakistán valoran a las mujeres que se “sacrificaron” arrojándose a pozos, envenenándose o sometiéndose a la muerte a manos de sus propios familiares o personas cercanas. Esa clase de memorias se ve atenuadas de modo considerable en aquellas mujeres que abandonaron a los miembros de su pueblo o en los hombres que les dieron la bienvenida a sus mujeres y a sus hijas a pesar de saber que habían sido torturadas y violadas. Sin embargo, el gran número de hombres que intentaron usar instrumentos policiales y legales para recuperar a las mujeres raptadas son una prueba del hecho de que las relaciones entre los sexos no siguieron las normas prescritas de pureza y honor.

En el caso de los desórdenes por la Partición de la India, el cuerpo no desarrolló simplemente su propio lenguaje y su propia memoria *en respuesta* a la violencia y el trauma como un *acto de representación*. La apropiación del cuerpo de la víctima para *construir* la memoria infligiendo dolor fue en sí un componente importante del terror. Por ello es inadecuado mirar el lenguaje del cuerpo como un comentario acerca del terror experimentado por las mujeres, porque el cuerpo fue parte del terror en sí.

Solo puedo formular de manera adecuada la naturaleza de este terror si lo comparo con el que explica un extraordinario ensayo de Koselleck²⁷, que ha defendido que incluso experiencias tan hondamente privadas como los sueños tienen una historia supraindividual. Compara los sueños descritos por varios profesionales judíos durante la primera fase del Tercer Reich, y recogidos por Beradt²⁸, con los sueños de los prisioneros de los campos de concentración que nos relata Cayrol²⁹. La dimensión supraindividual surge claramente del hecho de que Koselleck detecta diferentes características definitorias comunes en los sueños de ambos periodos. En la primera fase, existía un sentimiento de proximidad a una realidad amenazadora, pero todavía existía algo de margen para la acción. Los sueños no eran representaciones de lo que ocurría, sino de lo que podría ocurrir. Por ejemplo, un médico soñó con la demolición repentina de los muros de su casa, con lo cual el espacio de protección de lo privado que proporcionaban de manera cotidiana se desvanecía y lo privado se abría a la mirada, a la acción del nuevo régimen. Un abogado soñó que tenía que cederle el paso a la basura. Koselleck sostiene que estos sueños eran presagios y que en algunos casos la persona aterrorizada tomaba la decisión de emigrar basándose en esos sueños.

En los sueños de los judíos prisioneros en los campos de concentración hay un cambio. El terror es tan agudo que no puede ya soñarse. Una caída en el silencio, en una condición de embotamiento, en el cual el habla

²⁷ Koselleck, R. *Futures past. On the semantics of historical time*, trad. Keith Tribe (Cambridge: MIT Press, 1985), pp. 213-31.

²⁸ C. Beradt, *Das dritte Reich des Traumes* (Frankfurt: Suhrkamp, 1966).

²⁹ J. Cayrol, *Lazarus unter uns* (Stuttgart: Cayrol, 1959).

puede ser peligrosa o imposible, es el signo de un Estado totalitario. Por tanto, estamos obligados a confiar no en relatos lingüísticos articulados, nos dice Koselleck, sino en los sueños de las víctimas aterrorizadas para comprender lo que realmente pasó.

¿Cómo se representaba el absurdo de los acontecimientos en los campos de concentración, que está *mucho más allá* de la imaginación humana, siquiera en el modo ficticio de los sueños? Cayrol estableció ciertos parámetros en los sueños con el propósito de distinguir entre “sueños de salvación” y otros sueños en los cuales la realidad de los campos de concentración quedaba suprimida. Los sueños de salvación eran consistentes con la realidad del campo de concentración, en el cual las personas perdían la noción de su propia realidad. Una mujer soñó que hablaba un lenguaje que ella misma no comprendía. El destierro del yo empírico, como es evidente en este sueño, anclaba a la persona a la realidad del campo de concentración. Eran sueños según Koselleck, en los cuales los prisioneros con cuerpos casi desechos encontraban un impulso mínimo, pero fundamental, para vivir. En otros sueños, el pasado no podía disolverse, sino que se transformaba en deseos de futuro, excluyendo así la realidad del campo de concentración. Estos sueños, según Cayrol, eran mensajeros de la muerte.

Esos sueños se correspondían a dos niveles distintos. En un nivel el mundo externo creaba el mundo interno. En otro nivel el poder del mundo externo extinguía por completo el mundo interno. Como lo expresa el historiador que existe en Koselleck:

Volviendo a los métodos que se nos han legado: es precisamente contra este trasfondo de los índices que Cayrol elabora a partir de los sueños que las estadísticas calculables de mortalidad de los campos de concentración asumen una importancia mayor. Sin perjuicio de la disposición hacia la supervivencia que encontramos en los sueños de salvación, los prisioneros eran asesinados, destruidos, exterminados, gaseados: hablar de asesinato u homicidio parece banal y convencional³⁰

³⁰ Ibid., p. 225.

Y añade:

La principal prueba de la posibilidad de supervivencia que se hace evidente en el comportamiento espontáneo del prisionero y en sus sueños no es conmensurable con la frecuencia estadística con la cual fueron gaseados. Así, a aquellos destruidos se les privó de tener un significado final, el de ser un sacrificio; el absurdo se convirtió en acontecimiento³¹.

Es a la luz de esta relación que puede establecerse entre las estructuras institucionales de una sociedad y la experiencia fenomenológica del sufrimiento (como queda reflejada en sueños, memorias y otros lenguajes del cuerpo) que conseguimos darnos cuenta de que el mundo interior tiene una historia. En cada caso de violencia y terror que hemos mencionado aquí, los cambios en las estructuras institucionales de la sociedad han conducido a importantes diferencias en la constitución del cuerpo. Ello a su vez produce cambios en las narrativas de las víctimas acerca de la representación del terror, en donde el clímax llega cuando las narrativas del yo se convierten en parte del terror experimentado.

Tal vez sea una consecuencia de la clase de acontecimientos críticos que hemos elegido para estudiar que la encarnación del dolor como comentario sobre el terror o como un componente de este parece estar más cerca de la realidad social en la cual vivimos que las memorias nostálgicas en las cuales el dolor puede verse como un testigo de la vida moral compartida. Los cuerpos de las mujeres marcados por la violación, o las víctimas de los desastres industriales cuyo dolor crónico los hace incapaces de mantener sus mundos morales, o las víctimas de la tortura cuya cercanía con sus propios cuerpos se ha visto destruida³², son evidencias de que el cuerpo es la superficie sobre la cual se inscriben los programas políticos del Estado y del capital industrial. Sin embargo, todos los capítulos en este libro son una prueba del hecho de que

³¹ Ibid.

³² Eliane Scarry (1985).

las personas no se someten de manera pasiva a estos programas. ¿Qué clase de solidaridad humana podría establecerse con otras personas si se reconociese un impulso para transformar este sufrimiento en un comentario moral? ¿Existe alguna forma en la cual podamos resucitar la hipótesis de Durkheim de que el dolor compartido en forma colectiva puede transformarse para que sea testigo de la vida moral de una comunidad? ¿Cuáles son las nociones de creación de una comunidad moral a las cuales podemos remitir al Estado y a la sociedad cuando estamos frente a un terror semejante?

Sin ser capaces de formular esto, sino de la manera más tentativa, me parece que si la condición silenciada del sujeto es la firma de este terror, entonces lo que debemos abordar es ese silencio. ¿Qué es lo que el Estado y la sociedad podrían haber hecho para restituir el habla tanto a las víctimas como a quienes participaron en los asesinatos y las revueltas, en otras palabras, para restituir el habla a la sociedad en su conjunto? ¿Cómo puedo confiar nuevamente en la voz cuando las experiencias que he descrito señalan todo el tiempo la manera en la cual el sufrimiento de las víctimas fue simulado por voces que se apropiaron de él, con el propósito de legitimar a quienes así lo hacían?

Restaurar el habla: la simulación frente a la incorporación

Prestemos atención una vez más a la manera en la cual la Asamblea Constituyente india hacía referencia a las atrocidades cometidas durante la Partición. Una de las características de este discurso era el uso de eufemismos, el recurso a las generalidades y una negación de la complicidad de toda una sociedad en lo que había ocurrido. Consideremos unos pocos ejemplos.

Han pasado cosas en este país —con país estoy refiriéndome al subcontinente de la India a ambos lados de la frontera— con respecto a las cuales

la mayoría de nosotros tiene que agachar la cabeza avergonzado. N. Gopalswami Ayyangar³³.

Conozco el genio de nuestro pueblo, su alta moralidad, y estamos deseosos de ver cómo se restituye cada joven musulmana [raptada a sus comunidades]. Pandit Thakur Das Bhargava³⁴.

Es una ironía del destino que hayan ocurrido esos raptos masivos en nuestro país. Siento que hayan sido raptadas tantas niñas inocentes y que hayan sido víctimas de la locura de las masas. Sardar Hukam Singh³⁵.

Si pensamos en el período inmediatamente posterior a la Partición, comenzamos a temblar. Muchos cometieron crímenes odiosos, muchos cometieron atrocidades humanas que deberían hacernos agachar avergonzados nuestras cabezas. Es verdad que las atrocidades y los crímenes cometidos en el otro lado fueron de una magnitud mucho mayor, fueron de un tipo mucho peor. Esta mañana el honorable transportista nos dijo que en el caso de las mujeres raptadas en Kashmir, estas fueron paseadas por las calles y vendidas al mejor postor. Pero, Señor, apenas nos da consuelo que los crímenes cometidos en otros lugares fueran de mayor magnitud y más odiosos. En lo que nos concierne, tenemos que admitir que nuestro pueblo en algunas partes del país se comportó de una manera en la que no tenía que haberse comportado.

Sabemos que los crímenes cometidos fueron crímenes contra la humanidad. La Providencia nunca perdona a quienes han sido culpables de ellos y debemos hacer todo lo que esté en nuestro poder para alzar la opinión pública contra esos infractores. Lo menos que pueden hacer los infractores ahora para expiar su pecado y su crimen (porque es un pecado contra Dios y un crimen contra la humanidad) es restituir voluntariamente a las mujeres, a las niñas y a los niños raptados que todavía están bajo su custodia. Jaspat Roy Kapoor³⁶.

³³ Varios autores, *Constituent Assembly Debates* (New Delhi: Government of India Press, 1947-52), p. 369

³⁴ *Ibid.*, p. 641.

³⁵ *Ibid.*, p. 651

³⁶ *Ibid.*, p. 653

La estrategia narrativa que siguieron los miembros de la Asamblea Constituyente fue reconocer el colapso de la sociedad solo en términos generales. No se creó ningún espacio público en el cual la sociedad pudiera confrontar el acontecimiento, en el cual pudieran oírse a las mujeres describir la naturaleza de su experiencia o a los hombres defender o reconocer las fuerzas que les llevaron a cometer esos crímenes inenarrables³⁷. Por ejemplo, no hubo tribunales donde se juzgara la culpa, ni hubo ningún caso judicial en el cual se hubiera creado un espacio para la dramatización que permitiera reconocer el sufrimiento que se le impuso a las mujeres; un sufrimiento en el cual toda la sociedad fue cómplice. Tampoco fue posible que se mostraran casos ejemplares de altruismo que podrían haber mostrado dónde había posibilidades de redención. Más que separar a los culpables de los inocentes, esa clase de audiencias públicas podría haber proporcionado un espejo con el cual la sociedad hubiera enfrentado sus propios demonios. Como es obvio, este no es el sentido que tenía la formulación de la idea de la creación de una comunidad moral a través de la comunalidad del dolor en Clastres o en Durkheim. Pero es posible leer la reflexión de Durkheim sobre algunos rituales concretos (que describe en *Formas elementales de la vida religiosa*) a fin de llegar a una posición en la cual un ritual público del duelo, en el que se escuchan los lamentos de quienes sufren y en el que se provee un espacio para expresar la ira frente a la pérdida de la comunidad moral, pueda constituir el primer paso para limpiar el cuerpo social de la gran maldad social cómplice. No parece haberse materializado en relación con la Partición la existencia de espacios terapéuticos que los antropólogos han reconocido con gran esfuerzo en una diversidad de sociedades, y en los cuales sucede la reconstrucción de las historias personales (con curanderos tradicionales, a través de la brujería y la posesión, a través de rituales de expiación, a

³⁷ He oído de hombres que estaban estudiando por aquel entonces en la universidad que prominentes líderes como Jawaharlal Nehru asistían a las reuniones públicas en Delhi, en las cuales los refugiados que acaban de llegar de Pakistán contaban sus historias, pero no he podido encontrar ningún relato acerca de esas reuniones.

través de oráculos y en confesionarios)³⁸. Es esencial en este proceso la necesidad de permitir que las experiencias de dolor privadas pasen a la esfera de las experiencias de dolor articuladas en público. Esta sociedad ha sido especialmente incapaz de abordar esta tarea por sí misma, cual lleva a la cuestión del dolor y el lenguaje privado, para lo cual me basaré en Wittgenstein.

Objetos privados y lenguaje

He defendido que con el propósito de crear una comunidad moral compartiendo el dolor, como lo contempló Durkheim, el dolor individual debe experimentarse en forma colectiva. Sin embargo, si el dolor destruye la capacidad de comunicarse, ¿cómo puede alguna vez trasladarse a la esfera de la articulación en público? Mi hipótesis es que la expresión del dolor es una invitación a compartirlo. Incluso cuando el dolor se inflige con crueldad y sin ninguna razón aparente, ese dolor que destruye mi cercanía con mi propio cuerpo no puede tratarse como una experiencia estrictamente personal. Wittgenstein formuló este argumento de una manera tan hermosa que lo único que puedo hacer es recoger aquí su explicación³⁹.

En su análisis acerca de lo que ha terminado conociéndose como el argumento del lenguaje privado, Wittgenstein consideró el dolor como un ejemplo privilegiado de un objeto privado, y se preguntó si

³⁸ Para una descripción en extremo sensible hacia este proceso, véase Fevret-Saada (1977), que muestra cómo alguien acusado de ser una bruja (lo cual define como una acusación falsa por definición) puede recuperar su inocencia mediante un proceso de “renarrativización”. Pamela Reynolds (1992) ha mostrado también cómo los niños en Zimbabue, que tuvieron un papel importante en la guerra de guerrillas como mensajeros entre los habitantes de los pueblos y los combatientes, gozaron de un espacio terapéutico antes de reintegrarse a la vida normal como niños, gracias a los rituales tradicionales de sanación tras la terminación de la guerra.

³⁹ *The private language argument*, ed. O. R. Jones (London: Macmillan Publishers, 1971); L. Wittgenstein, *Philosophical investigations*, eds. G. E. N. Anscombe y R. Rhees (London: Basil Blackwell, 1953); Ludwig Wittgenstein, *The blue and brown Books* (London: Basil Blackwell, 1958).

era posible hablar de la existencia de un lenguaje privado para describir esa clase de objetos. Siguiendo su análisis, podemos distinguir dos aspectos del dolor, su comunicabilidad y su carácter inalienable, que creo que ambos son esenciales para nuestra comprensión del dolor y de la comunidad moral.

Cuando hablamos acerca de la comunicabilidad del dolor estamos preguntándonos si es posible comunicar la experiencia en torno del dolor de un individuo a otro individuo. En otras palabras: el conocimiento de los objetos privados como el dolor, ¿es solo posible para el sujeto individual o es comunicable? La segunda pregunta, la relativa a la naturaleza inalienable del dolor, ¿que significa “tener” dolor? Estos dos aspectos, es decir el conocimiento del dolor y la posesión del dolor, abren un camino a partir del cual podríamos realizar nuestro análisis.

El argumento de Wittgenstein era que la afirmación “me duele” no es un enunciado declarativo que pretenda describir un Estado mental, sino que es una queja. No es un enunciado descriptivo porque la palabra “dolor” termina refiriéndose a la sensación de dolor solo por medio de una expresión articulada y aprendida de expresiones inarticuladas no aprendidas, como quejidos, gruñidos, etc. Aunque es cierto que yo podría decir “me duele” o emitir sonidos que expresaran queja o desasosiego y que indicaran que mi comportamiento está condicionado por el dolor sin que efectivamente estuviera padeciendo dolor alguno, o que también podría ocultar el hecho de que padezco dolor, ello no hace la relación entre la expresión del dolor y la sensación del dolor una relación contingente. Como lo expresa Wittgenstein, decir “me duele” no es el final de un juego de lenguaje, sino su comienzo. Ello no hace el dolor incomunicable, aunque la otra persona está en una posición en la cual solo puede intuir su existencia.

Sobre la segunda de las preguntas, esto es, sobre la naturaleza inalienable del dolor, Wittgenstein se pregunta qué es lo que significa tener un dolor. ¿Son mis dolores aquellos únicamente experimentados en *mi* cuerpo? Los ejemplos que da dejan claro que para Wittgenstein, en el ámbito de la gramática filosófica, mis dolores son aquellos a los cuales les doy una

expresión. Mis expresiones pueden, de hecho, determinar que el dolor se encuentre localizado fuera de mi cuerpo.

Con el fin de ver que es concebible que una persona pueda experimentar dolor en el cuerpo de otra, debe examinarse qué clase de hechos llamamos criterios para que un dolor se encuentre en un lugar determinado... Supongamos que siento un dolor que basándome solo en la prueba de ese dolor (es decir, con los ojos cerrados) debería denominar como un dolor en mi mano izquierda. Alguien me pide que me toque el punto doloroso con mi mano derecha. Lo hago, y al abrir los ojos percibo que estoy tocando la mano de mi vecino... Eso sería *sentir* el dolor en otro cuerpo⁴⁰.

La brillante enunciación de que mi dolor puede localizarse en otro cuerpo y que el dolor del otro puede experimentarse en mi cuerpo muestra que no hay propiedad individual con respecto al dolor. Nos muestra la forma en la cual relacionarnos con el dolor de otros puede convertirse en testimonio de una vida moral, como defendió Durkheim todo el tiempo. Leder⁴¹ llama a esto la importancia moral de “construir un cuerpo”.

Por ello, la compasión por mi amiga enferma, el tipo de compasión que nos convierte en uno solo con el otro, me lleva a hacer lo que puedo por ella: agarrar su mano, ofrecerle palabras de confort, traerle comida, arreglarle la cama. Permito que mis posibilidades motrices se guíen por sus deseos. Si ella tiene sed, mis manos le traen bebidas. Actuamos como si fuéramos un único cuerpo en acción; “yo puedo” suplementar a mi amiga con mis habilidades, puedo cumplir sus deseos con mi esfuerzo. Es esta cercanía de la relación tanto como las acciones específicas que realizo lo que alivia su sufrimiento, porque ese sufrimiento se basa parcialmente en una experiencia de aislamiento. El dolor y la enfermedad alteran la comunión con lo natural y el mundo social y crean un solipsismo vivido. Cuando se consiente en crear un único cuerpo con otra persona cuyo

⁴⁰ Ibid., p. 43.

⁴¹ Drew Leder, *The absent body* (Chicago: University of Chicago Press, 1990).

cuerpo puede estar incluso enfermo, ser un cuerpo que sufre, contorsionado o incapacitado, ese acto transmite una fuerza sanadora⁴².

La fuerza sanadora de la antropología social puede hacerse realidad si las experiencias de sufrimiento que hemos encontrado en estos capítulos no se convierten en una causa para consolidar la autoridad de la disciplina, sino más bien en una ocasión para construir un solo cuerpo, y proporcionar voz y tocar a las víctimas de manera que su dolor pueda experimentarse en otros cuerpos también.

En la introducción hice referencia a Augé⁴³, que se quejaba del papel que se le había pedido a la antropología de ser perseguidora de sueños. Dijo que estaba transformándose en una disciplina que podía prometer detener “el olvido de las cosas por el tiempo” porque la etnología nos permite “ver los objetos funcionales del ayer y recobrar su belleza, dar voz a los ancianos, recuperar el significado de las configuraciones perdidas y devolver a una sociedad su memoria”. Augé protestó con vehemencia: los antropólogos no eran perseguidores de sueños y no están ahí para atender las demandas (o a la ausencia de esas demandas) de las personas que están disconformes con el presente que viven.

Espero que este libro en su conjunto haya mostrado que la construcción de la memoria compartiendo el dolor de los otros es una actividad diferente de construirlo mediante colecciones en los museos.

Bibliografía

Abbas, Khwaja Ahmad. “Prastavna”. En Sagar, Ramanand. *Aur Insan Mar Gaya* (Delhi: Rajkamal Prakashan, 1977) (En hindi).

Alexiou, Maragaret. *The ritual lament in Greek tradition* (Cambridge: Cambridge University Press, 1974).

⁴² Ibid., p. 161.

⁴³ Marc Augé, *The anthropological circle* (Cambridge: Cambridge University Press, 1977).

- Augé, Marc. *The anthropological circle* (Cambridge: Cambridge University Press, 1977).
- Baccianini, Mario. "A century of genocide". *Telos* (70), 1987.
- Beradt, C. *Das dritte Reich des Traumes* (Frankfurt: Suhrkamp, 1966).
- Cayrol, J. *Lazarus unter uns*. (Stuttgart: Cayrol, 1959).
- Clastres, Pierre. *La société contre l'État* (Paris: Les Editions de Minuit, 1974).
- Das, Veena. "Composition of the personal voice. Violence and migration". *Studies in History* (7, 1), 1991.
- _____. "The work of mourning. Death in a Punjabi family". En White, Merry I. y Pollok, Susan (Eds.). *The cultural transition. Human experience and social transformation in the Third World* (London: Routledge, 1986a).
- Das, Veena y Nandy, Ashis. "Violence, victimhood and the language of silence". En Das, Veena (Ed.). *The word and the world. Fantasy, symbol and record* (Delhi: Sage Publications, 1986).
- Durkheim, Emile. *The elementary forms of the religious life* (London: George Alien & Unwin, Ltd., 1976). Primera traducción en 1954 por Joseph Ward Swain.
- Elliot, S. "The future of toxic torts. Of chemophobia, risk as a comparable injury and hybrid compensation systems", *Houston Law Review*, 25, 1988.
- Fevret-Saada, Jean. *Les mots, la mart, lessons* (Paris: Gallimard, 1977).
- Habermas, Jürgen. *The structural transformation of the public sphere. An enquiry into a category of bourgeois society* (London: Polity Press, 1989).
- Hayden, Robert M. (1991). "Recounting the dead. The rediscovery and redefinition of wartime massacres in late and post-Communist Yugoslavia". Ponencia presentada en el seminario avanzado "Secret Histories. The politics of memory under socialism", October 2004.
- Jones, O. R. (Ed.) *The private language argument* (London: Macmillan Publishers, 1971).

- Kleinman, Arthur y Kleinman, Joan. "Suffering and its professional transformation From cultural category to personal experience", *Culture Medicine and Psychiatry*, 15 (3), 1991.
- Koselleck, R. *Futures past. On the semantics of historical time* (Cambridge: MIT Press, 1985). Traducido por Keith Tribe.
- Lecerle, Jean Jacques. *The violence of language* (London: Routledge, 1990).
- Leder, Drew. *The absent body* (Chicago: University of Chicago Press, 1990).
- Menon, Ritu y Bhasin, KamJa. "Surviving violence. Some reflections on women's experience of Partition". Ponencia presentada en la IV Conference of the Indian Association of Women Studies. (University of Jadavpur, 1990).
- Nations, M. y Rebhuns, S. "Angels with wings won't fly. Maternal sentiment in Brazil and the image of neglect". *Culture, Medicine and Psychiatry*, (12, 2), 1988).
- Nietzsche, Friedrich. *On the genealogy of morals* (London: Vintage Books, 1989). Traducido por Walter Kauffman y R.J. Hollingdale.
- Reynolds, Pamela. "Youth and politics of cultura in South Africa". Ponencia presentada en la conferencia "Children at Risk". (Bergen: 13-16 May, 1992).
- Scarry, Eliane. *The body in pain. The unmaking and making of the world* (New York: Oxford University Press, 1985).
- Werbner, R. *Tears of the dead* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1991).
- Wittgenstein, Ludwig. *The blue and brown Books* (London: Basil Blackwell, 1958).
- _____. *Philosophical investigations*. Anscombe, G. E. N. y Rhees, R. (Eds.) (London: Basil Blackwell, 1953).

Sufrimientos, teodiceas, prácticas disciplinarias y apropiaciones¹

VEENA DAS

Para la antropología social y la sociología, dar sentido al sufrimiento sigue siendo una tarea de primer orden. Esto se debe parcialmente al hecho de que, hasta cierto punto, una sociedad debe ocultarse a sí misma el sufrimiento que impone a los individuos como precio de la pertenencia, y las ciencias sociales quizá corren el peligro de imitar el silencio que la sociedad mantiene frente a este sufrimiento. Más aún, el cálculo racional basado en la premisa de que las personas prefieren evitar el dolor y maximizar el placer no funciona. Porque si bien en nuestra vida práctica dependemos de modo permanente de la comparación entre valores negativos y valores positivos, a menudo no podemos saber cuánto sufrimiento vale tanta felicidad. Para esto necesitamos, como decía Arthur Schopenhauer, la experiencia de la vida.

La aportación singular de la antropología social a este problema reside en su insistencia sobre la vida cotidiana más que en una interpretación metafísica de la voluntad (como en Schopenhauer) en la comprensión de la naturaleza del sufrimiento. Una orientación disciplinaria que privilegia lo cotidiano demuestra cómo las instituciones sociales están profundamente implicadas en dos modos opuestos: el de la producción de sufrimiento y el de la creación de una comunidad moral capaz de lidiar con él.

¹ Veena Das, "Sufrimientos, teodiceas, prácticas disciplinarias y apropiaciones", en *International Social Science Journal*. Vol. XLIX, No. 154. (1997). Dossier sobre Antropología: temas y perspectivas. UNESCO.

El legado clásico

La fuente clásica para explicar el problema del sufrimiento quizá se encuentre en las teorías de la teodicea. El término “teodicea” aparece en un texto de Wilhelm Leibniz de 1710. Cualquiera sea el nombre utilizado, sin embargo, puede decirse que todas las sociedades humanas han elaborado alguna explicación del sufrimiento. Max Weber², que formuló de manera sistemática sistemáticamente este problema en el contexto de sus teorías sobre la racionalización y la sistematización de las creencias religiosas, pensaba que la racionalización de la idea de Dios ejercía una presión enorme sobre la evolución de las teorías que podrían explicar la injusta distribución del sufrimiento en el mundo. Si bien Weber proporciona una excelente relación de las soluciones que las religiones del mundo dan a este problema, desde las soluciones escatológicas hasta otras, de dualismos espirituales y ontológicos, también se interesa por las consecuencias de estas teorías en el *comportamiento práctico* en el mundo. Por ejemplo, afirma que las soluciones escatológicas postulan un mundo más allá del presente y generan un interés en el ser humano por su propio destino después de la muerte. Sin embargo, más adelante afirma que esta inquietud surge por lo general cuando han sido satisfechas las necesidades más esenciales, y que esta inquietud suele estar circunscrita a las élites. Si bien los planteamientos de Weber sobre el problema de la teodicea han tenido numerosos seguidores en investigaciones posteriores, se ha prestado menos atención a su interés por la distribución de las respuestas entre los diferentes estratos de una misma sociedad y su función en mundos vivenciales.

En varios estudios se observa la vigencia y la estabilidad del marco que Weber formuló en su conceptualización del problema del sufrimiento. Por ejemplo, en un conocido ensayo sobre la religión, Geertz³ afirmaba que el problema del sufrimiento es un desafío vital ante el cual el sentido de un determinado modelo de vida amenaza con disolverse. Por tanto,

² M. Weber, *The sociology of religion* (Boston: Beacon Press, 1963).

³ C. Geertz, *Interpretation of cultures* (Nueva York: Basic Books, 1977).

según él, el desafío para las religiones era, paradójicamente, no cómo evitar el sufrimiento, sino cómo sufrir. Ante el dolor físico, ante las pérdidas y la impotencia sufrida por el otro en su agonía, ¿cómo podían los individuos sentirse apoyados por los sistemas religiosos del sentido y los modelos de sociabilidad?

En la perspectiva de Weber, parece que el sufrimiento es necesario para una teleología de la vida comunitaria. Los símbolos religiosos permiten que el dolor del sufrimiento adquiera un sentido en el cual prima una esperanza de recompensa y que convierte el dolor personal de una conciencia aislada en algo compartido de manera colectiva. Sin embargo, el dolor y el sufrimiento no surgen sin más de las contingencias de la vida. También pueden ser experiencias creadas y distribuidas en forma activa por el propio orden social. Si bien los argumentos para los “usos sociales” del sufrimiento parten del supuesto de que este es necesario en la función pedagógica del poder en la educación, que es el precio de la razón y del refinamiento espiritual, todas las sociedades experimentan el fracaso arbitrario de la justicia en las guerras, en los crímenes y en la administración racional del dolor en tribunales de justicia constituidos por seres humanos. Si se reformula la necesidad del dolor en términos pedagógicos, parece que este pierde su rol como “sufrimiento inútil”; sin embargo, quienes que se ven obligados a padecerlo impugnan sin cesar tales planteamientos. Esta doble naturaleza del sufrimiento (su capacidad para moldear a los seres humanos como miembros morales de una sociedad y, al mismo tiempo, su malignidad, revelada en el dolor que se inflige a los individuos en nombre de los grandes proyectos de la sociedad) nos invita a centrarnos en esos contextos cuando la teodicea fracasa.

El sufrimiento como pedagogía

En un ensayo notable, Pierre Clastres⁴ analizó la práctica de lo que él llamaba “tortura” en las sociedades primitivas. Clastres se refiere a los ritos

⁴ P. Clastres, *La société contre L'Etat* (Paris: Les Éditions de Minuit, 1974).

de paso que definen el umbral de la edad adulta de una persona y que, por tanto, constituyen parte del ciclo normal de rituales que definen la condición de adulto. Tras evocar múltiples ejemplos, Clastres llega a la conclusión de que todos nos enseñan lo mismo, a saber, que en la sociedad primitiva la tortura es la esencia de los rituales de iniciación.

Son muchos los que han visto en estos rituales de iniciación una prueba de la valentía personal de los iniciados. Clastres va aún más lejos y sostiene que, una vez acabados los ritos y cuando el sufrimiento ha llegado a su fin, queda un residuo: las cicatrices que marcan el cuerpo. Un hombre que ha sido iniciado se convierte en un hombre marcado. La marca se convierte en un impedimento para el olvido, y el cuerpo deviene en memoria a través de la inscripción del dolor.

Por tanto, según Clastres, el ritual de iniciación es una pedagogía de afirmación y de no diálogo por el cual los jóvenes aprenden que son miembros de una comunidad y que están de modo marcados indeleble como tales. La ley que queda grabada en sus cuerpos no es la ley del monarca o del Estado, sino la ley de la sociedad. Los rituales de iniciación, con su dolor, establecen una triple alianza entre la escritura, la ley y el cuerpo, logrando una consubstanciación entre el individuo, el grupo y la ley de la sociedad.

Resulta instructivo comparar esta versión con la de Emile Durkheim⁵ a propósito de cómo el dolor se convierte en el medio por el cual se crea la memoria y a través del cual la sociedad establece su ascendencia sobre los miembros individuales. Se constatan dos diferencias importantes entre la versión de Weber y la de Durkheim: a) El lugar otorgado al *cuerpo* en la internalización de la ley de la sociedad a través de la inscripción del dolor en el individuo. b) La sociedad que administra el dolor como medio para legitimarse a sí misma.

En sus reflexiones sobre cómo se llega a definir a la persona a través de las creencias totémicas, Durkheim⁶ observa que las imágenes totémicas

⁵ É. Durkheim, *The elementary forms of the religious life* (Londres: George Allen & Unwin Ltd., 1976).

⁶ Ibid.

figuran tanto en objetos externos, como las paredes de las casas o los lados de las canoas, como también en los cuerpos de los hombres. Según su perspectiva, los aborígenes australianos estampan sus señas de identidad tanto en los objetos que poseen como también en sus personas, las imprimen en su propia carne. Estas representaciones pasan a formar parte de la persona. Más adelante Durkheim describe cómo los miembros de cada clan procuran darse a sí mismos el aspecto externo de su tótem. A veces se conciben los poderes míticos como animales que provocan la transformación de seres ambiguos en seres humanos. Se representa estas transformaciones en la forma de operaciones quirúrgicas violentas. En una interesante nota a pie de página, señala que en este tema mítico hay resonancias de los ritos de iniciación porque el cuerpo también se transforma en forma violenta en ritual de iniciación.

Así, Durkheim concibe al individuo como marcado por un dualismo (un hecho que la literatura sociológica y antropológica ha puesto de relieve a menudo) y ve el cuerpo y su transformación violenta como el testigo más perdurable de la consubstanciación entre lo social y lo individual. En una conclusión sorprendente, Durkheim postula que la mejor manera de demostrarse a *sí mismo* y a los demás que se pertenece a un determinado grupo, consiste en inscribir en el cuerpo una marca distintiva, puesto que el objeto de dicha marca no es representar un objeto, sino dar testimonio del hecho de que un determinado número de individuos participan de la misma existencia moral.

Existen claras conexiones entre los planteamientos de Clastres sobre las prácticas de “tortura” en las sociedades primitivas y los planteamientos de Durkheim sobre el rol de la dolorosa inscripción de dibujos totémicos en el cuerpo como creación de la memoria de pertenencia al grupo. Es más interesante notar que hay diferencias importantes. Clastres⁷ afirma que, en las sociedades primitivas, la semejanza del dibujo en el cuerpo recibido por quien se inicia en el dolor como parte de una experiencia colectiva precede al surgimiento de formas de control más represivas. Para Clastres,

⁷ P. Clastres, *La société contre L'Etat* (Paris: Les Éditions de Minuit, 1974).

los salvajes son profundamente admirables, porque saben todo esto y, pagando el precio de una crueldad terrible, impiden otra más aterradora aún: *la ley escrita en el cuerpo es una memoria que no puede borrarse.*

Durkheim introdujo una perspectiva evolutiva en el uso frecuente que se hacía del cuerpo como soporte de dibujos totémicos en las sociedades primitivas, también descubrió algo universal, algo que pertenece al conjunto de la “cultura humana” en la demanda impuesta por la sociedad a sus miembros de que debían aprender a sufrir el dolor como precio de la pertenencia. Durkheim destaca el hecho de que el dolor es una condición necesaria para la existencia de la sociedad, puesto que solo a través del dolor puede separarse el mundo sagrado del mundo profano (al cual nos aferramos con “todas las fibras de nuestro cuerpo”). La separación es dolorosa pero el sufrimiento impuesto al individuo es necesario, puesto que la propia sociedad solo es posible a este precio.

Sin embargo, tenemos que preguntarnos acerca de la relación que guarda esta inflicción ritualizada de dolor con los sufrimientos padecidos en la vida cotidiana. Aunque Durkheim tiene poca cosa que decir a este respecto, muchos teóricos han encontrado en sus ideas una posición desde la cual observar la vida cotidiana⁸.

En el estudio de Talal Asad⁹ sobre las prácticas disciplinarias del monasticismo cristiano encontramos un ejemplo notable de cómo el dolor puede utilizarse en la vida cotidiana para crear voluntades obedientes. Asad aborda las técnicas pedagógicas del cristianismo latino del Medioevo para demostrar que los deseos religiosos se formaban a partir de la práctica de la pobreza y la humillación. Si el trabajo manual había de llevar a la humildad, sostiene Asad, tenía que ser transformado en un programa disciplinario. Es evidente que esta valoración de la humildad como autodegradación ha cambiado, y ya no constituye una virtud admirable

⁸ R. Desjerlais, *Body and emotion. The aesthetics of illness and healing in the Nepal Himalayas* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1992).

⁹ T. Asad, *Genealogies of religion. Discipline and reasons of power in christianity and Islam* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, (1993), cap. 3 y 4.

en el cristianismo contemporáneo. El pensamiento y la práctica secular moderna la definirían y la tratarían como trastorno de la personalidad.

Entre el dolor extraordinario infligido en ocasiones rituales especiales y la asimilación del dolor como parte de una práctica disciplinaria, encontramos un espectro de funciones del dolor en la creación de temas sociales y morales. Sin embargo, ningún teórico social afirmaría que la definición social de la persona asimila completamente al individuo. La administración del dolor guarda las señales tanto de la legitimidad de la sociedad como también de su ilegitimidad. Se constata esta ilegitimidad sobre todo en los momentos de la vida cotidiana cuando, en el trabajo, el cuerpo se aplica a reproducirse a sí mismo y al orden social del cual forma parte.

El ámbito del trabajo

A diferencia de la centralidad del tiempo sagrado en la teoría de Durkheim acerca de la sociedad, la experiencia del tiempo que más interesó a Karl Marx¹⁰ fue la jornada laboral del obrero. En la reglamentación de la jornada laboral y en el esfuerzo que se exigía al cuerpo del obrero, Marx descubrió que las luchas entre capital y trabajo eran sumamente instructivas. Al contrario de su trabajo etnográfico en Alemania o en Francia, la relación que hace Marx de las condiciones de la clase obrera en Inglaterra, proviene de periódicos, informes de inspectores fabriles y textos médicos. Marx cita un acontecimiento de la última semana de junio de 1863, cuando todos los periódicos de Londres publicaron una nota con el titular “sensacionalista” “Fallecimiento por simple exceso de trabajo”, donde se describía la muerte de una modista, Mary Anne Walkey, de veinte años de edad, empleada en una respetable tienda de confección de vestidos, que había trabajado sin parar durante veintisiete horas y media. Las opiniones de Marx sobre la lucha entre capital y trabajo, a propósito de la jornada laboral, son demasiado conocidas para

¹⁰ K. Marx, *Capital. Vol.1* (Moscow: Foreign Publishing House, 1961).

repetirlas aquí. Pero quisiera destacar que, para Marx, la administración racional del dolor no se produce en contextos especiales: su objetivo pedagógico es crear cuerpos dóciles para el capital, y en el trabajo diario de hombres y mujeres en las fábricas. Al producir beneficios para el capitalista, el trabajador estaba desgastando su propio cuerpo, su único medio de supervivencia. La contribución de Marx a la comprensión del sufrimiento reside, por tanto, en la manera en que se sitúa al cuerpo en la economía política, definiendo las condiciones en las cuales se produce y se distribuye el sufrimiento. Aquí hay diversos cambios, de la religión a la economía política, de lo sagrado a lo mundano, y de las profundas dudas intelectuales acerca de cuestiones metafísicas a la supervivencia.

Algunas notables etnografías del sufrimiento nos llevan del cuerpo social al cuerpo individual, escritas en el marco de la economía política. Los antropólogos sociales de Suráfrica han descrito las consecuencias del brutal régimen del *apartheid*, tanto para el orden social como para los proyectos de vida de los individuos. El sometimiento por la fuerza bruta, de enormes cantidades de personas en regiones sobrepobladas y carentes de infraestructura en ese país tuvo un efecto devastador en la salud y en la mortalidad de los negros. Mamphela Ramphele¹¹ ha descrito este proceso con notable destreza en su análisis de las condiciones de los albergues donde se obligaba a residir a los obreros reclutados para trabajar en las ciudades. Las estadísticas de mortalidad y morbilidad de los residentes, las imágenes de familias enteras hacinadas en una sola cama y los relatos personales del impacto de las políticas del *apartheid* en la vida de los individuos demuestran que el sufrimiento no puede entenderse solo como algo que surge de las contingencias de la vida, sino que debe conceptualizarse como un fenómeno producido en forma activa, e incluso administrado de modo racional por el Estado. Más aún, este sufrimiento se observa tanto en acontecimientos insólitamente graves, como cuando

¹¹ Mamphela Ramphele, *A bed called home. Life in the migrant labour hostels of Cape Town* (Edinburgh: Edinburgh University Press en asociación con el International African Institute, 1992).

la policía dispara sobre grupos de niños, como también en la rutina de la vida cotidiana. Las personas tienen que luchar por la supervivencia, además, los recursos de las familias y de los parientes son destruidos por las políticas del *apartheid*. Uno de los puntos más importantes que Ramphele¹² ha señalado en su trabajo reciente es que las políticas del *apartheid* eligieron la institución de la familia para efectuar una destrucción deliberada, con consecuencias catastróficas en la comunidad local. La gran prevalencia de abusos sexuales, el surgimiento de señores de la guerra locales, los jóvenes obligados a luchar contra los “padres” que con la ayuda de la policía sudafricana, controlaban los campamentos de los sin hogar, todo esto lleva la impronta del Estado. Ramphele demuestra cómo estas instituciones políticas se encuentran implicadas en las biografías de los jóvenes de manera que resulta difícil encontrar los recursos necesarios para lidiar con su sufrimiento. Sin embargo, la experiencia de Sudafrica se erige como ejemplo singular de la manera en que incluso una sociedad golpeada puede encontrar recursos para su reconstrucción. Pero no hay respuestas fáciles a la pregunta de si se puede dar sentido al sufrimiento social de las generaciones que fueron sacrificadas.

Las políticas devastadoras del *apartheid* nos obligan a constatar que los factores políticos y económicos configuran la distribución del sufrimiento en el mundo contemporáneo. La lógica del espacio social en la comprensión del sufrimiento es vital. Si bien el caso de Sudafrica destaca por la brutalidad de su régimen político anterior, podemos encontrar ejemplos de este tipo de degradación de la experiencia humana en numerosos contextos de pobreza abrumadora. En una investigación notable, Nancy Scheper-Hughes¹³ ha demostrado el impacto del hambre en las vidas de las mujeres en la ciudad de Bom Jesus de Mata, Brasil, con lo cual impugna las ideas imperantes acerca de emociones humanas, como el amor materno. Scheper-Hughes

¹² M. Ramphele, “Political widowhood in South Africa. The embodiment of ambiguity”, en *Daedalus*, Vol. 125, No. 1 (1996a), pp. 99-119.

¹³ N. Scheper-Hughes, *Death without weeping. The violence of everyday life in Brazil* (Berkeley, California University Press, 1992).

da unas descripciones escalofriantes de cómo las madres, enloquecidas por el hambre, tienen dificultades para conseguir recursos materiales y emocionales que aseguren la supervivencia de sus hijos. A los bebés, que las madres consideran condenados por su debilidad, se les deja morir por falta de atención. Como señala Arthur Kleinman¹⁴ al reseñar el libro, los pobres de Bom Jesus de Mata no son rebeldes y miran con escepticismo las soluciones radicales. Kleinman piensa que los pobres nos hablan de un aspecto aún más terrible de la ontología del sufrimiento que su terrible pragmatismo: que los hombres y las mujeres pueden soportar, sobrevivir e incluso adaptarse a las condiciones más inhumanas. La impresionante etnografía de Scheper-Hughes está configurada de manera que nos desafía a condenar las acciones de estas madres con términos fáciles como “negligencia materna”. La cautela de Kleinman es importante porque no quiere que caigamos en la idea de que el sufrimiento siempre transforma a la persona y a la sociedad y las lleva a un refinamiento mayor. Entre el potencial del sufrimiento para la creación de individuos y comunidades morales, y su potencial para la destrucción de cualquier cosmología en la cual el sufrimiento podría tener sentido, encontramos la laguna más creativa.

¿Final de la teodicea?

El siglo XX ha sido definido como el siglo de los genocidios. Para filósofos como Emmanuel Levinas, y para muchos otros, los acontecimientos del siglo XX están encerrados en la idea de “sufrimiento inútil”. La dimensión del salvajismo que se infligió a los judíos con el holocausto, por encima de todos los demás acontecimientos, y como signo de la violencia de este siglo, trajo consigo el fin de las teorías tradicionales de la teodicea. Este es aquel siglo, escribió Levinas¹⁵, que en treinta años ha padecido

¹⁴ A. Kleinman, *Writing at the margin. Discourse between anthropology and medicine* (Berkeley: California University Press, 1995).

¹⁵ E. Levinas, “Useless suffering”, en *Dream and existence. Michel Foucault and Ludwig Binswanger*, ed. Keith Holler (New Jersey: Humanities Press, 1993).

dos guerras mundiales, los totalitarismos de derecha y de izquierda, el nazismo y el estalinismo, Hiroshima, el Gulag y los genocidios de Auschwitz y Camboya. El sufrimiento y el mal han sido impuestos en forma deliberada, y cuando la razón se desentiende de toda ética es incapaz de poner límites a la barbarie humana. Más adelante, Levinas pregunta: frente al dolor inútil que surge en su malignidad fundamental durante los acontecimientos del siglo XX, ¿qué significado conserva la religiosidad y la moral humana? Este siglo, que marca el final de la teodicea, ¿será capaz de encontrar un significado en otras maneras de concebir el sufrimiento humano generado socialmente?

El holocausto ha planteado problemas particularmente difíciles para las teorías de la sociedad. Lejos de las cómodas teorías del *Sonderweg* alemán, muchos teóricos sociales y muchos historiadores han visto los espantosos acontecimientos del holocausto como enraizados en las estructuras mismas de la modernidad occidental, en especial en su idolatría de lo real, en su racionalidad burocrática y en su fetichismo de Estado; en la objetividad que ha perdido su norte, también en su nostalgia del holismo. Ante una violencia tan extrema y tan absurda, advierten los teóricos sociales, sería peligroso proponer teodiceas después de ocurrido el acontecimiento. Lawrence Langer¹⁶, por ejemplo, que ha trabajado en la literatura del holocausto y ha reunido testimonios personales de los sobrevivientes, advierte que encontrar modelos que dieran un sentido al sufrimiento de los judíos sería desconocer la naturaleza de este sufrimiento, y significaría “normalizar” lo que jamás podrá normalizarse. En un registro diferente, Levinas pregunta si acaso el final de la teodicea, en el ámbito general, revelaría el carácter injustificable del sufrimiento en la otra persona. Hemos recorrido un camino largo desde la noción weberiana de teodicea, porque hoy hablar de la esperanza de salvación a quienes han sufrido dolores tan intensos, o desentenderse del sufrimiento del otro con explicaciones para

¹⁶ L. Langer, *Holocaust testimonies, The ruins of memory* (New Haven: Yale University Press, 1991).

L. Langer, “The alarmed vision: Social suffering and holocaust atrocity”, en *Daedalus*, Vol. 125, No. 1 (1996), pp. 47-67.

legitimar un mundo herido, sería un acto de mala fe. Más aún, encontrar teorías de teodicea o esperanzas de salvación en las mismas instituciones que han creado las condiciones para que existieran estos sufrimientos, es un sutil ejercicio de poder que encierra a las víctimas de la violencia y la injusticia en el inmovilismo.

Muchos ejemplos recientes vienen a la memoria en los cuales el sufrimiento de las víctimas ha sido apropiado para legitimar a quienes controlan el espacio público de pronunciamiento ético, que a menudo, en su mayor parte, son las instituciones del Estado.

La apropiación judicial y burocrática del sufrimiento

En un trabajo reciente sobre las víctimas de la tragedia de Bhopal (India), citada como la peor catástrofe industrial de la historia, he abordado el problema de la apropiación judicial y burocrática del sufrimiento¹⁷. La dimensión de la tragedia en Bhopal fue única, pero los procedimientos con los cuales se aborda este tipo de catástrofes en los sistemas modernos de Estado contienen algunos elementos en común. Por ejemplo, la manera en que las pruebas científicas del caso de Bhopal se presentaron en los tribunales se parecía al caso del “agente naranja” en Estados Unidos. En muchos de estos casos me parece que lo que se convierte en el tema dominante en los tribunales o en las comisiones de investigación nombradas por el gobierno es la legitimidad del Estado, una teodicea secular, como la denominó Michael Herzfeld¹⁸, en lugar de encontrar los medios para aliviar ese sufrimiento.

El caso del “agente naranja” es importante para nuestra comprensión de lo que significa precisamente la teodicea secular. Este caso representó los intentos de miles de veteranos de la guerra de Vietnam de exigir

¹⁷ V. Das, *Critical events. An anthropological perspective on contemporary India*. (Delhi: Oxford University Press, 1995).

¹⁸ M. Herzfeld, *The social production of indifference. Exploring the symbolic roots of western democracy* (Oxford: Berg, 1992).

una reparación legal por enfermedades dolorosas y debilitadoras que, según creían, fueron provocadas por su exposición al “agente naranja”, un herbicida utilizado por el ejército de Estados Unidos para la defoliación de los bosques de Vietnam que servían de refugio a los vecinos y al Vietcong. Este herbicida fue inicialmente considerado inocuo para seres humanos y animales. Sin embargo, a medida que los veteranos en distintos lugares de Estados Unidos empezaron a sufrir síntomas similares, entre ellas enfermedades cancerígenas de efecto retardado, se empezó a sospechar que se habían subestimado gravemente los efectos del “agente naranja” en la salud humana. Sin embargo, no se contaba con un paquete de pruebas sencillas y comprensibles, en parte porque la industria química no entregó toda la información que tenía. El tribunal se convirtió en un lugar de escenificación simbólica de la guerra de Vietnam y su tragedia. Cuando el juez llegó a un acuerdo fuera del tribunal, pensando que las incertidumbres legales ahondarían el sufrimiento de las víctimas, más de mil veteranos se presentaron a declarar en las vistas imparciales. Incluso el presidente del tribunal, con sus palabras, captó el enorme dolor y el gran sufrimiento de las víctimas cuando habló de las “viudas destrozadas que habían visto morir de cáncer a sus robustos y jóvenes maridos, a las esposas que deben vivir junto a sus maridos postrados por el dolor y sumidos en la depresión, a las madres cuyos hijos sufren de múltiples defectos congénitos y requieren abnegados cuidados diarios...”¹⁹ El juez también opinaba que las pruebas científicas no eran concluyentes y, por tanto, esperaba que los abogados entendieran los poderes limitados del tribunal cuando se trataba de establecer las pruebas. Permítanme remitirme a mi primer planteamiento sobre este tema, que resumí de la siguiente manera²⁰:

19 P. Schuck, *Agent orange on trial. Mass toxic disasters in the court* (Cambridge: Harvard University Press, 1987).

20 V. Das, *Critical events. An anthropological perspective on contemporary India* (Delhi: Oxford University Press, 1995). p. 129.

Ambas partes de la disputa daban como supuesto que los tribunales de justicia son instancias en las cuales una víctima se convierte en demandante cuando cuenta con los medios para demostrar que se le ha infligido algún daño. Sin embargo, la certeza misma que exigían los jueces, en un contexto donde los peligros tóxicos de los productos químicos eran desconocidos o no fueron revelados por la industria química, despojó a las víctimas de los medios con los cuales podían *demostrar* el daño que se les había infligido. De hecho, a las víctimas se les decía que aprendieran a transformar su sufrimiento en el lenguaje de la ciencia a fin de que fuera reconocido judicialmente. Sin embargo, si a los demandantes y a los demandados se les obligaba a hablar *solo* en el lenguaje de la ciencia, entonces debe sin duda reconocerse que el tribunal conducía los procedimientos en dos registros: uno, el registro del discurso científico; el otro, el de las manifestaciones de angustia de las víctimas, caso por caso. Si se acabó dictaminando que el segundo tipo de prueba, finalmente, no constituía prueba alguna, entonces ¿por qué todo ese despliegue de sufrimiento?

En el caso de la catástrofe de Bhopal, a las víctimas no se les permitió presentarse individualmente en el tribunal, mientras se negociaba un acuerdo fuera del tribunal entre la Union Carbide y el gobierno de India con la mediación del Tribunal Supremo. El tribunal explicó que el motivo principal tras el acuerdo, que era groseramente insuficiente, consistía en acabar con los retrasos legales y compensar con mayor rapidez a las víctimas del sufrimiento. ¿Por qué evocan los tribunales el sufrimiento de las víctimas de esta manera? Mi argumento consiste en que el despliegue de los sufrimientos de las víctimas cumplía una función ornamental para el texto legal, que ahora parecía el adecuado para esa situación. El uso de metáforas, de pruritos estilísticos y analogías actuaron, en efecto, como cizallas con las cuales se cercenó en sordina el sufrimiento de las víctimas, sufrimiento que ahora aparecía como despliegue ornamental en otro discurso.

El desplazamiento moderno de las teorías del sufrimiento desde el terreno de la religión al de las instituciones del Estado está inscrito en

los importantes cambios de nuestras teorías del tiempo. Recordemos que Weber insistía en que las teorías escatológicas generaron un interés por un mundo futuro que era diferente del mundo en que vivimos y en el cual las injusticias del presente finalmente serían enmendadas. De la misma manera, Asad demostró que en las prácticas de penitencia y arrepentimiento del cristianismo medieval, los monjes aceptaban voluntariamente el dolor en esta vida a fin de evitar el otro, peor, que padecerían en el otro mundo si no expiaban sus pecados. Las teodiceas seculares del Estado añaden una nueva dimensión a las visiones del futuro. En el caso de los riesgos de contaminación química, los tribunales han establecido en repetidas ocasiones y en diferentes países que la población debe tolerar ciertos riesgos como condición para la producción de riqueza en el futuro. En el caso de las tecnologías biomédicas, se suele ensayar tecnologías nuevas y experimentales con grupos de enfermos terminales, con las poblaciones de reclusos, con prostitutas (en otras palabras, con quienes son definidos como desecho social), con la esperanza de que las tecnologías aumentarán el bienestar de la humanidad en el futuro. Estas prácticas, resultado de lo que Margaret Lock²¹ denomina violencia de celo, parten del supuesto de que puede infligirse un daño menor a fin de lograr un mayor bienestar futuro. Sin embargo, al dar definiciones precisas de daño y bienestar, la ciencia y el Estado pueden acabar por formar una alianza en la cual se apropian del sufrimiento de quienes definen como desecho social a fin de lograr un proyecto de sociedad en el futuro.

No quiero sugerir que el Estado sea la única institución que transforma y se apropia del sufrimiento de esta manera. Hay ejemplos de movimientos sociales que crean sus textos sociales de dolor colectivo a partir de las experiencias individuales de sus miembros. Tampoco puede decirse que estas apropiaciones para la causa de la comunidad siempre violan al individuo. Así como hay numerosos ejemplos de la formación de una comunidad del sufrimiento a través del cual los individuos pueden

²¹ M. Lock, "The quest for human organs and the violence of zeal", en *Violence, political agency and the self*, comps. Veena Das et al. (en prensa, 1996).

transformar el dolor del pasado en visiones de bien colectivo, también hay ejemplos de la manera en que la heterogeneidad de la experiencia individual del sufrimiento es homogeneizada por un movimiento social en arquetipos colectivos. Para dar solo dos ejemplos de la misma sociedad, disponemos de la relación que da Pamela Reynolds²² de su trabajo con jóvenes activistas negros en Ciudad del Cabo (Suráfrica), jóvenes sometidos a las torturas, a los disparos de la policía y a la reclusión solitaria, pero que fueron capaces de transformar este pasado y encontrar recursos para la transformación política de uno de los regímenes más brutales de la historia. También, disponemos de la narración autobiográfica de Ramphele²³, que demuestra cómo la viudez política lleva a una transposición de la viuda, por lo cual su pérdida individual se transforma en una pérdida pública. Las luchas en Suráfrica por los funerales de los activistas políticos eran ocasiones para reinterpretar, reescenificar y configurar la memoria social. Sin embargo, por eso mismo también eran profundamente perturbadores para quienes lo sufrían.

La cuestión de la relación entre sufrimiento individual y su transformación para fines de acción colectiva trae a colación temas de profunda ambigüedad, si bien hay otras formas de apropiación que están modificando nuestra experiencia de sufrimiento de modos nuevos e impredecibles. Uno de estos es la mediatización del sufrimiento en la banal circulación de imágenes. Arthur Kleinman y Joan Kleinman²⁴ han demostrado cómo las imágenes de los desastres y del horrible sufrimiento en diferentes partes del mundo son un producto de consumo para los telespectadores en la comodidad de sus hogares. En lugar de movilizar la acción social y despertar la solidaridad con las víctimas, el sufrimiento es transformado por los medios de comunicación en bien de consumo. La abundancia de

²² P. Reynolds, "The grounds of all making", en *Violence, political agency and the self*, comps. Veena Das et al. (en prensa 1996).

²³ M. Ramphele, "Political widowhood in South Africa. The embodiment of ambiguity", en *Daedalus*, Vol. 125, No. 1 (1996a), pp. 99-119.

²⁴ A. Kleinman y J. Kleinman, "The appeal of experience, the dismay of images. Cultural appropriations of suffering in our time", en *Daedalus*, Vol. 125, No. 1 (1996) pp. 1-25.

imágenes, además, produce una sensación de simulación en los espectadores, lo cual les dificulta aceptar la autenticidad de los mundos que ven en sus pantallas, aunque les resulta igualmente difícil ignorarlos y volver a la seguridad de sus vidas privadas. Esta mediatización del sufrimiento ha reconfigurado la experiencia del sufrimiento como si se tratara de una secuencia de paisajes para el espectador.

La realidad del testimonio

Puede contrastarse este modo de ser espectadores del sufrimiento, descrito por Kleinman y Kleinman²⁵, con la perspectiva del testigo. Hemos visto que el sufrimiento es producido socialmente (de hecho, en Kleinman, Das y Lock²⁶, el sufrimiento fue definido como el ensamblaje de problemas humanos que tienen sus orígenes y sus consecuencias en las heridas devastadoras que las fuerzas sociales infligen a la experiencia humana. Los individuos intentan comprender sus experiencias y trabajar para sanar en el marco de la vida colectiva. Esto es patente en la gran cantidad de cultos de curación que observamos en todas las sociedades. También observamos transformaciones extraordinarias de las instituciones de la curación en la sociedad cuando esta se enfrenta a catástrofes colectivas. De hecho, la función de los oráculos, de los curanderos, de los chamanes y del personal médico y paramédico en la asistencia prestada a las víctimas de guerras e insurrecciones, de inundaciones, hambrunas y plagas es un testimonio asombroso de cómo se aborda el sufrimiento originado en acontecimientos de la vida cotidiana, también es testimonio de cómo se puede encontrar recursos para la regeneración en las diferentes tradiciones espirituales de las comunidades locales. Patricia Lawrence²⁷

²⁵ Ibid.

²⁶ A. Kleinman, V. Das y M. Lock, "Introduction", en *Daedalus*, Vol. 125, No. 1 (1996), pp. X-XX.

²⁷ P. Lawrence, "Work of oracles. Overcoming political silences in Mattakalapu". Ponencia presentada en la V Conferencia de Sri Lanka (Indiana: 1995).

ha dado una relación extraordinaria del trabajo de Saktirani, una mujer oráculo de la región oriental de Sri Lanka devastada por la guerra. Las mujeres acuden a Saktirani, que encarna a la diosa Kali, y le piden consejos, reparaciones o simplemente consuelo. Las madres de niños, niñas y jóvenes que han desaparecido, o las mujeres que piensan que sus maridos han sido torturados, acuden a Saktirani, y ella les presenta su dolor a través de su discurso y su cuerpo, y así “adivina” el destino de los seres perdidos. Cuando está poseída por la diosa, habla “verdades amargas” (por ejemplo, le dirá a una mujer que su marido o su hijo están muertos o que han padecido graves torturas). El cúmulo de emociones que esta mujer experimenta en una sola jornada o en una hora, cuando escenifica el destino de los desaparecidos, constituyen un indicador de las desesperadas condiciones de vida en esta región, también manifiesta la capacidad extraordinaria de las sociedades para generar recursos espirituales que trasciendan el mutismo de quienes no saben superar la atroz angustia de su dolor.

Muchos antropólogos sociales han interpretado los rituales chamanísticos y los cultos de posesión como elementos de una realidad alternativa presente en el espacio social público. Otros han visto en ellas un indicador del hecho de que los propios curanderos se encuentran en estados disociativos creados por privaciones extremas. Es interesante señalar que al dar un testimonio social del dolor individual, a veces producido por las fuerzas más violentas de la sociedad, estos curanderos también logran en forma creativa que la persona que sufre viva el pasado de un modo diferente. Esta manera de volver a narrar los acontecimientos más dolorosos a veces permite a las personas abandonar una posición de inmovilismo. Incluso en el caso extremo de las víctimas del holocausto y su manera de habitar en forma simultánea el pasado y el presente, según describe Langer²⁸, el propio acto de contar sus historias para las generaciones fu-

²⁸ L. Langer, *Holocaust testimonies, The ruins of memory* (New Haven: Yale University Press, 1991); L. Langer, “The alarmed vision: Social suffering and holocaust atrocity”, en *Daedalus*, Vol. 125, No. 1 (1996), pp. 47-67.

turas se convierte en una manera de comprometerse con su sufrimiento. ¿Acaso es esto, entonces, una rehabilitación de las teorías de la teodicea? El gran poeta bengalí Rabindranath Tagore, premio Nobel de Literatura, escribió que el enorme poder de la diosa Kali, la diosa del tiempo y de la muerte en la mitología hindú, se mueve tanto por las venas de la vida como también en presencia de la muerte. La imagen de Kali con su cuerpo de cuatro brazos, sus enormes ojos y su lengua roja, adornada con una guirnalda de calaveras sosteniendo una cuchilla en una mano y una cabeza cercenada en la otra, ha sido identificada a menudo con los terrores de lo sagrado. Sin embargo, sus seguidores la experimentan como divinidad plena de gracia y como protección contra los terrores de la vida. En la relación dada por Lawrence²⁹ hemos visto cómo un oráculo local, al encarnar a la diosa, es capaz de sondear los terrores de quienes se han visto sometidos a una violencia brutal y a la incertidumbre de vivir en un mundo de guerras e insurrecciones, de desapariciones y torturas. Diana Eck, teóloga e investigadora de religiones comparativas³⁰, en su conmovedora reflexión sobre el significado de la diosa para sus devotos, dice que había algo muy verdadero en esta imagen aparentemente violenta. Según ella, era la verdad del poder divino que reivindicaba el terreno de la vida y la muerte, porque si bien puede ser fácil recordar lo divino en la tranquilidad de la vida, no es tan fácil evocar la presencia de lo divino cuando nos encontramos ante el rostro de la muerte. Eck describe una tragedia personal relacionada con la muerte violenta de su hermano, y cómo en el momento de ver su cuerpo descansando en su féretro entendió a los hindúes que buscan a la diosa en la cremación. Una vez más vemos las profundas contradicciones implícitas en la pregunta de lo que significa encontrar un sentido al sufrimiento. Para muchos investigadores del holocausto y otras atrocidades semejantes producidas por el ser humano,

²⁹ P. Lawrence, "Work of oracles. Overcoming political silences in Mattakalapu". Ponencia presentada en la V Conferencia de Sri Lanka (Indiana: 1995).

³⁰ D. L. Eck, *Encountering God. A spiritual journey from Bozeman to Banaras* (Boston: Beacon Press, 1993).

lo sorprendente es lo absurdo de la muerte y el “sufrimiento inútil”. Para otros que viven en situaciones atroces, la vida tiene que ser vivida hacia el futuro, aunque tenga que ser entendida hacia atrás. En este proyecto de reconstruir sus vidas, pueden utilizar la noción de sanar no como curación, sino como el establecimiento de una relación con la muerte.

Al final, solo podemos decir que aunque siempre conservemos la propiedad de nuestro dolor (de modo que ningún portavoz de la persona que sufre el dolor tiene derecho a apropiárselo para otros fines, ya sea para el conocimiento o la justicia, o para crear una mejor sociedad futura) hay una manera, no obstante, en que yo puedo prestar mi cuerpo para registrar el dolor del otro. El texto antropológico puede servir como un cuerpo de escritura que permita que el dolor del otro se exprese en él.

Bibliografía

- Asad, T. *Genealogies of religion. Discipline and reasons of power in christianity and Islam* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, (1993).
- Clastres, P. *La société contre L'Etat* (Paris: Les Éditions de Minuit, 1974).
- Das, V. “Language and body. Transactions in the construction of pain”. *Daedalus*. Vol. 125, No. 1, 1996.
- _____. *Critical events. An anthropological perspective on contemporary India*. (Delhi: Oxford University Press, 1995).
- Desjerlais, R. *Body and emotion. The aesthetics of illness and healing in the Nepal Himalayas*. (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1992).
- Durkheim, É. *The elementary forms of the religious life* (Londres: George Allen & Unwin Ltd., 1976).
- Eck, D. L. *Encountering God. A spiritual journey from Bozeman to Banaras* (Boston: Beacon Press, 1993).
- Geertz, C. *Interpretation of cultures*. (Nueva York: Basic Books, 1977).
- Herzfeld, M. *The social production of indifference. exploring the symbolic roots of western democracy* (Oxford: Berg, 1992).

- Kleinman, A. *Writing at the margin. Discourse between anthropology and medicine* (Berkeley: California University Press, 1995).
- Kleinman, A. y Kleinman, J. "The appeal of experience, the dismay of images. Cultural appropriations of suffering in our time. *Daedalus*. Vol. 125, No. 1, 1996.
- Kleinman, A., Das, V. y Lock, M., Introduction. *Daedalus*, Vol. 125, No. 1, 1996.
- Langer, L. "The alarmed vision: Social suffering and holocaust atrocity". *Daedalus*. Vol. 125, No. 1, 1996.
- _____. *Holocaust testimonies, The ruins of memory*. (New Haven: Yale University Press, 1991).
- Lawrence, P. "Work of oracles. Overcoming political silences in Mattakalapu". Ponencia presentada en la V Conferencia de Sri Lanka (Indiana: 1995).
- Levinas, E. Useless suffering. *Dream and existence. Michel Foucault and Ludwig Binswanger*, (Ed. Keith Holler) (New Jersey: Humanities Press, 1993).
- Lock, M. "The quest for human organs and the violence of zeal". En *Violence, political agency and the self* (comps. Das, Veena *et al.*) (en prensa, 1996).
- Marx, K. Reed. *Capital. Vol.1* (Moscow: Foreign Publishing House, 1961).
- Perriera, S. *Living with torturers* (Colombo: ICES Publications, 1995).
- Ramphele, M. "Political widowhood in South Africa. The embodiment of ambiguity. *Daedalus*. Vol. 125, No. 1, 1996a.
- _____. "Teach me how to be a man". *Violence, political agency and self*. (comps. Das, Veena *et al.*) (en prensa 1996b).
- _____. *A bed called home. Life in the migrant labour hostels of Cape Town* (Edinburgh: Edinburgh University Press en asociación con el International African Institute, 1992).
- Reynolds, P. "The grounds of all making". En *Violence, political agency and the self*. (comps. Das, Veena *et al.*) (en prensa 1996).
- Scheper-Hughes, N. *Death without weeping. The violence of everyday life in Brazil* (Berkeley, California University Press, 1992).

Schuck, P. *Agent orange on trial. Mass toxic disasters in the court* (Cambridge: Harvard University Press, 1987).

Weber, M. *The sociology of religion*. (Boston: Beacon Press, 1963).

Tecnologías del yo. La pobreza y la salud en un entorno urbano¹

VEENA DAS

Las diferenciaciones sutiles de Michel Foucault entre las distintas formas de escritura como ejemplos del gobierno de sí mismo ofrecen percepciones valiosas acerca de la educación filosófica del yo². Pero, ¿pueden esas percepciones conectarse con la búsqueda por el cuidado en vecindades habitadas por familias de bajos ingresos en el entorno urbano de Delhi? En este ensayo describo algunas experiencias relacionadas con el curso de las enfermedades y con los modos de subjetividad mediante los cuales las cuestiones acerca de la pertenencia del sujeto y la educación del yo se abordan en los hogares situados en vecindarios de bajos ingresos. Mi etnografía se extrae de un estudio que está todavía en desarrollo sobre los vínculos entre pobreza urbana y salud en siete vecindades de Delhi³.

¹ Veena Das, “Technologies of Self: Poverty and Health in an Urban Setting”, publicado por El programa Sarai en “Shaping Technologies: Sarai Reader 03” (dossier electrónico organizado por Sarai-CSDS, Delhi, India, y The Waag Society for Old and New Media, Amsterdam, Holanda, 2003). La traducción al castellano incluida en este volumen fue realizada por Carlos Francisco Morales de Setién Ravina y Juny Montoya Vargas.

² Michel Foucault, *Ethics. Subjectivity and truth*, ed. Paul Rabinow (New York: The New Press, 1997).

³ Este estudio se realizó por parte del Instituto para la Investigación Socioeconómica sobre el Desarrollo y la Democracia (Institute of Socio-Economic Research in Development and Democracy –Iserdd). Doy las gracias al equipo completo del Iserdd por sus fantásticos esfuerzos durante esta investigación y a la Johns Hopkins University por su apoyo financiero. Por encima de todo, doy las gracias a los

Aunque el acto de la escritura no es un elemento central de la vida de las personas que describo, las especificidades presentes en sus modos de narración contrastan en forma aguda con la clase de cuestiones presentadas por Foucault sobre la relación entre verdad y subjetividad.

El ensayo acerca de la “autoescritura” comienza declarando:

Estas páginas son parte de una serie de estudios sobre el “arte de sí mismo”, es decir, sobre la estética de la existencia y del gobierno de sí mismo y de los otros en la cultura grecorromana durante los dos primeros siglos del Imperio (p. 207).

La forma que me interesa es la de la “correspondencia”, es decir, las cartas en las cuales se intercambia información acerca de las actividades de la persona, de sus éxitos y sus fracasos, de su buena o mala suerte, también en las cuales el escritor se hace presente frente al destinatario. Una parte importante de la correspondencia contenía informes sobre la salud en los cuales se incluían descripciones detalladas de las sensaciones del cuerpo, de las impresiones acerca de la enfermedad y de varios desórdenes que el individuo podía experimentar. La carta también era una forma en la cual el individuo se abría a su destinatario durante el desarrollo de la vida cotidiana:

Recordar el día que se ha vivido, no debido a la importancia de los acontecimientos que puedan haberlo marcado, sino precisamente porque nada hay en él que lo distinga de todos los otros, dando con ello testimonio no de la importancia de la actividad, sino de la característica de un modo de ser, lo cual es parte de la práctica epistolar (p. 218).

Por tanto, en la correspondencia la aparición del sujeto ocurre no en un momento de crisis, sino en las reflexiones acerca de cómo los sentimientos

miembros de las 300 familias que nos dieron la bienvenida en sus casas cada semana durante al menos cuatro meses al año, durante los últimos tres años.

en torno de la enfermedad o las experiencias del desorden son parte de la vida cotidiana. También es relevante que la realidad de estas experiencias queda refrendada haciéndose presentes a la mirada del otro. Esta concepción de la subjetividad forjada en el taller de la vida cotidiana es bastante diferente de la perspectiva analítica en la antropología acerca de las narrativas sobre enfermedades, donde se retrotrae la aparición de la subjetividad al momento crítico en el cual el cuerpo cesa de funcionar. Aunque no niego la importancia de la crisis para generar un discurso que conecta el yo al mundo, lo que me interesa es ver el funcionamiento de lo ordinario en los términos que el ensayo de Foucault abre para nosotros.

Bhagwanpur Kheda

Una de las características distintivas de las localidades de bajos ingresos en Delhi en cuanto a sus condiciones médicas es que están saturadas de practicantes que han recibido formaciones médicas muy diversas⁴. Aunque un análisis genealógico de las distintas formas en las cuales las titulaciones médicas proliferan en esas áreas –por ejemplo MBBS, BAMS, BUMS, BIMS, Ayurveda⁵ Ratna, Vaidya Visharad, además de RMP o PMP)⁶ proporciona una importante perspectiva acerca de los procesos

⁴ La densidad de practicantes en estas áreas se puede medir a partir del hecho de que existían 263 practicantes en las cuatro localidades de bajos ingresos en nuestra muestra, en un radio de 15 minutos con respecto a la muestra de hogares, que están localizados en calles vecinas de la localidad.

⁵ N.del T. La medicina ayurveda es una forma de medicina tradicional india, basada en el restablecimiento de la armonía del cuerpo consigo mismo y con el mundo. La farmacopea que utiliza se basa principalmente en el uso de plantas y sus extractos.

⁶ Estos títulos corresponden a las ramas de la medicina occidental y a otras formas de medicina tradicional donde la enfermedad del sujeto se trata en forma holística. El título correspondiente al de licenciado en medicina de estilo occidental es el de MBBS (*Bachelor of Medicine and Bachelor of Surgery*, licenciado en medicina). Pertenecen a la medicina ayurvédica el título de BAMS (*Bachelor of Ayurvedic Medicine and Surgery*, licenciado en medicina y cirugía ayurvédicas) y el BIMS (*Bachelor of Integrated Medicine*

de creación del Estado, desde la perspectiva de las familias existen dos distinciones dominantes que son determinantes a la hora de clasificar a los practicantes. La primera es la distinción entre practicantes con título. La segunda es entre instalaciones públicas del Estado (*sarkari*), en contraste frente a las que siguen lógica de mercado (“privadas”⁷). Por ello, aunque el BAMS (*Bachelor of Ayurvedic Medicine and Surgery*, licenciado en medicina y cirugía ayurvédicas) y el BIMS (*Bachelor of Integrated Medicine and of Surgery*, licenciado en medicina integral y cirugía) pertenecen a las corrientes de la biomedicina ayurvédica, se ponen en la misma categoría que los practicantes con titulaciones oficiales, los MBBS, en las narrativas de las familias y se distinguen de aquellos practicantes sin título alguno. Ello puede parecerle sorprendente a quienes asumen que la pluralidad de sistemas médicos se organiza en torno de la línea que separa la medicina moderna de la medicina tradicional, pero lo cierto es que las familias se guían más por el hecho de que ambas clases de practicantes tienen títulos y que ambos administran el mismo tipo de medicinas (analgésicos y antibióticos) frente a la enfermedad. La segunda distinción, entre *sarkari* e instituciones “privadas”⁸, incorpora los relatos en los cuales se hace referencia

and Surgery, licenciado en medicina integral y cirugía). El BUMS (*Bachelor of Unani Medicine and Surgery*, licenciado en medicina unani y cirugía), práctica de la medicina unani, cercana a la ayurvédica, pero vinculada a la práctica del Islam y no tanto a la cultura védica. Los Vaidya Visharad y los Ayurvedic Ranta son títulos de estudios ayurvédicos. Los PMP (*Private Medical Practitioner*, practicante médico privado) y los RMP (*Registered Medical Practitioner*, practicante médico registrado) son practicantes registrados, pero no tienen formación médica formal. En Occidente los practicantes de todas estas formas de medicina alternativa tienen dificultades para administrar ciertos tipos de tratamiento y su estatus médico es inexistente para la práctica oficial.

⁷ N. del T. El texto original utiliza el término en hindi “sarkari” y el término en inglés “private”, que se traduce literalmente como “privado” con la idea de resaltar el contraste entre ellos de la misma manera en que lo hacen los usuarios humildes de sus servicios, como podrá verse en la transcripción de la entrevista que aparece en estas mismas páginas.

⁸ El término “privado” se usaba en inglés. La dicotomía *sarkari*-privado se usaba frecuentemente para referirse a varias clases de servicios, como los servicios de salud, las escuelas, el transporte o la venta de licores, entre otros.

a la masificación y a las largas filas en los dispensarios estatales para poder recibir medicinas y consultas gratis, lo cual se contrasta con la conveniencia de ser capaz de acceder a los practicantes “privados” en cualquier momento y sin retrasos, aunque es una opción cara⁹. Me gustaría indicar de modo especial que el Estado, el mercado y la comunidad están presentes en la vida cotidiana, aunque los tres no sean formas distintas de pertenencia. De hecho, los testimonios de las personas sobre sus modos de ser asumen la mirada del Estado y la comunidad. Los mercados donde participan las vecindades están absorbidos por la comunidad, para algunos propósitos, y engendran formas mediadas de sociabilidad, en otros.

Las obras académicas sobre la interrelación entre pobreza y salud me habían llevado a asumir que la cuestión básica con respecto a la salud pública para los pobres sería el acceso a los practicantes. Así que me sorprendí cuando vi que en realidad existía un elevado índice de uso de los practicantes incluso para enfermedades menores, como resfriados, tos o dolores de cabeza. Más aún, las enfermedades serias podían permanecer sin diagnóstico durante largos periodos sin que importase que los pacientes que se consideraban enfermos visitaran de manera rutinaria a los practicantes de su localidad. Para hacerse una idea de las clases de acción que se adoptaban frente a la enfermedad en una semana cualquiera, puede verse la tabla 1, que se basa en datos recogidos en una localidad durante un periodo de 16 semanas mediante una encuesta semanal sobre morbilidad. En esa encuesta, realizada entre 40 familias compuestas por 270 individuos en total, se controló el curso de la enfermedad y las decisiones que adoptaban las familias.

⁹ La tarifa normal tanto por consulta como por medicamentos en el área, con independencia de las calificaciones del practicante, oscila de 15 a 30 rupias (de 32 a 64 centavos de dólar estadounidense). La práctica habitual es administrar medicamentos para uno o dos días y pedir al paciente que vuelva a reportarse. En casos en los cuales los síntomas persisten o que parece haber una condición médica peligrosa para la vida, el practicante puede prescribir medicinas que deben comprarse en la farmacia o puede aconsejar al paciente que vaya a un practicante más cualificado o a un hospital.

Tabla 1. *Patrones de acción posteriores a la comunicación de una enfermedad durante una semana en Bhagwanpur Kheda.*

Acción	Frecuencia	Porcentaje	Porcentaje acumulado
No se emprendió ninguna acción	319	21,75	21,75
Se visitó al practicante	508	34,63	56,38
Se consultó al farmacéutico	48	3,27	59,65
Se compró medicina sin que se tuviera receta vigente	389	26,52	86,16
Dos o más acciones	203	13,84	86,16
Total	1.467	100	100

Como muestra esta tabla, de 1.467 casos de enfermos reportados cada semana durante un periodo de 16 semanas, hubo solo un 21,75% de casos en los cuales no se tomó ninguna acción. En todos los otros casos hubo una visita al practicante o se compraron medicinas en la farmacia utilizando una receta pasada¹⁰. La pregunta que me surge en este momento es la siguiente: en el contexto del recurso frecuente a los practicantes, como muestra la tabla 1, ¿cómo se convierte la narración de la enfermedad en diferentes lugares en un testimonio de los modos de ser? La aparición del sujeto urbano se suspende aquí mientras se producen negociaciones complejas de la comunidad, el mercado y el Estado en el mundo de la vida del pobre urbano.

Una mañana en el dispensario público de Bhagwanpur Kheda

Durante el curso de nuestro trabajo con los practicantes en el área, varios miembros de nuestro equipo de investigación realizaron observaciones participantes con practicantes seleccionados en forma aleatoria en

¹⁰ Para un examen detallado de esta cuestión, véase Veena Das y Ranendra K. Das, "Pharmaceuticals in urban ecologies. The register of the local", en Iserdd Occasional Paper Series (January 2003).

cada comunidad. Así, terminé en un dispensario público en una calurosa mañana en julio. El médico pasaba consulta sentado en una silla al lado de la cual había un taburete para el paciente. No había prácticamente ningún sitio donde pudiera sentarme, así que me paré cerca de la puerta observando las interacciones entre el médico y los pacientes. Ya a las nueve de la mañana había una gigantesca fila en el pasillo, al lado de la puerta de entrada. Se producían discusiones sin parar entre las personas allí presentes, y el médico tenía que interrumpir su consulta para regañarlos o le daba la espalda al paciente que estaba atendiendo en ese momento y decía que solo si se restauraba el orden en la fila que se formaba fuera de la consulta, continuaría atendiendo pacientes. Frente a esa actitud del médico, algunos líderes autoproclamados en la fila chistaban y pedían a la gente que se callara. Observé que carecía de lavabo donde lavarse las manos, guantes o de instrumentos sencillos como un termómetro o un tensiómetro o una balanza para pesarse. La temperatura rondaba los 40°C y el ventilador en la habitación no funcionaba porque no había electricidad. Tengo que señalar también que el médico atendió esa mañana a 104 pacientes en dos horas, pasando menos de un minuto con cada paciente, y que incluso en los casos en los cuales las clínicas (incluidas las privadas) no estaban llenas de pacientes, los médicos de esa localidad utilizaban un promedio de dos minutos y medio por paciente. Describo uno de esos encuentros para mostrar cómo el Estado se incorpora a la narración sobre la enfermedad.

El trigésimo paciente era una señora anciana que informaba tener síntomas de tos, resfriado y subidas intermitentes de fiebre. Tan pronto como se sentó en el taburete reservado para los pacientes y entregó al médico su cartilla OPD¹¹:

–*Kya bimari hai?* (¿Qué enfermedad tiene?) –le preguntó el médico
–Doctor Sabih –le respondió la mujer–, tengo fiebre, resfriado, toso, me siento débil. Fui a ver al doctor Raju [el médico privado] y me dio

¹¹ N. del T. OPD (*Out patient Department*, paciente externo).

una inyección. Pero, doctor Sahib, ¿qué puedo hacer? Nosotros somos pobres, nosotros...

¿—Ha venido aquí —la interrumpió el médico— a contarme sus historias o a obtener tratamiento?

Mientras tanto, le escribió una receta en su carta, una receta que, como para cada caso de resfriado, tos y fiebre, decía: “Cáps. x TDS x 2”. Yo ya había aprendido que “cáps. (cápsulas)” se refería a tetraciclina, que era el único antibiótico disponible en el dispensario ese mes, y que el médico le había dado la misma receta a cada paciente con síntomas similares. La mujer juntaba ahora sus manos y le decía: “*Aapki daya hai, sarkar hi to ma-bap hai*” (Es tu generosidad, el gobierno es nuestra madre y nuestro padre). De nuevo, el médico la interrumpió con rudeza: “No malgaste mi tiempo. No estoy aquí para oír sus historias...”. De todas formas, el siguiente paciente en la cola ya estaba presionando para entrar, así que el encuentro terminó.

Una comparación entre la enfermedad descrita en la correspondencia de Lucio Anneo Séneca (que aparece en el ensayo de Foucault al cual me referí al comienzo) y el modo de hablar aquí revela rápidamente que la voz del sujeto desaparece a mitad de la frase. El paciente no tiene ninguna forma de hacer que se conozca su historia. Consigue el medicamento y para él es la prueba de que su visita ha tenido algún resultado. Y esto, para el paciente y para muchos otros que entrevistamos, se convierte en la forma en la cual el Estado se presenta en la vida del sujeto. “*Vahan hamari sunvai nahin hai*”, (Allí no se nos escucha), es la expresión preponderante que se usa para referirse a los encuentros de las personas con los hospitales y los dispensarios públicos estatales. También hay la sensación de que se tienen derechos sobre el Estado, de manera que cuando cualquier cosa falle, las instalaciones *sarkari* estarán disponibles.

El sujeto mediado por otros y la presión de la voz

Caminando por las calles de Bhagwanpur Kheda, vamos encontrando médicos que tienen una única habitación con un sólo teléfono y tal vez

un cilindro de oxígeno apoyado contra una pared, pero cuyos carteles anuncian: “Tenemos también instalaciones para realizar MIR¹², CT SCAN, rayos X, pruebas de embarazo”. Le pregunté a un practicante que tenía un título de medicina integral (BIMS) dónde realizaba esas pruebas. Contestó que conocía muchos laboratorios de diagnóstico en el área y que, a cambio de una comisión, remitía pacientes a esas instalaciones. Este encuentro era un indicador de uno de los principales papeles que tienen los practicantes en las vidas de las familias en las vecindades de bajo ingreso: el de ser mediadores con el mundo externo de los pacientes.

El 70% de los episodios de enfermedad que registramos en las 16 semanas de la encuesta en esta localidad duró menos de una semana. En estos casos, los miembros de las familias se dirigían a un practicante local o incluso mandaban a un niño a que recogiera las medicinas. “*Bukhar hua tha, dawa le aaye mote dactar se*” (Tenía fiebre, y conseguimos la medicina del doctor gordo), suele ser la explicación.

Sin embargo, en más del 6% de los casos, los episodios de enfermedades registrados durante las 16 semanas duraron tres o más semanas. En esos casos, al afrontar enfermedades que ponían en peligro la vida de uno de sus miembros, las familias se desesperaban con la terapia que proporcionaba el contexto local. Cuando la enfermedad empeora al punto de convertirse en un peligro para la vida, las familias siempre terminan por buscar terapia fuera del entorno local, en el mundo de los especialistas y los hospitales, donde formas mediadas de sociabilidad comienzan a hacerse visibles. Una forma de mediación se realizaba con las instituciones modernas, frente a las cuales tanto los practicantes como los miembros del clan y las redes vecinales actuaban como intermediarios. Los familiares que trabajaban en los hospitales como limpiadores o guardianes aparecían insistentemente en los relatos, donde sus intervenciones se describían como cruciales para conseguir la admisión en los hospitales o citas con un médico. El uso de estos “contactos”, en los cuales el doctor aparece

¹² N. del T. MRI: *magnetic resonance imaging* (imágenes de resonancia magnética).

en el papel de patrón¹³, se reconocía por parte de un gran número de personas.¹⁴ Al mismo tiempo que los familiares eran fuente de apoyo, sus voces también traían consigo reminiscencias letales: los familiares se insertaban en un espacio del imaginario en el cual el control sobre lo real comenzaba a perderse¹⁵. Los siguientes extractos de una entrevista realizada por Rajan Singh, del equipo de investigación sobre salud del Iserdd, a una paciente recuperada de tuberculosis, Sangeeta, muestran la lucha por asumir el control sobre lo real por el sujeto.

La historia de Sangeeta

—¿Cómo descubriste que tenías tuberculosis?

—Tenía muchos problemas, me encontraba muy débil, tan débil que hasta sentarme era difícil.

—Así que te encontrabas débil. ¿Tenías algún otro problema?

—No, hermano, pero ocurría que no me apetecía ni comer, nada me interesaba, mi corazón no se preocupaba por nada.

—¿Y fiebre?

—Sí, tenía una fiebre constante. También tosía.

—¿Durante cuánto tiempo estuviste así?

¹³ N. del T. En el sentido que tiene esta palabra en las relaciones clientelistas patrón-cliente.

¹⁴ Cualquiera que haya trabajado las instituciones en la India reconocerá que el personal subordinado crea de manera invariable narrativas en las cuales alguien aparece en el papel del patrón y, dependiendo del temperamento, se termina por dar dinero para que se ocupen de una emergencia, negociar admisiones en las escuelas y conseguir que se use la “influencia” de un individuo para conseguir trabajos para los familiares. Las fronteras entre la organización formal y su entorno cruza la organización como los ríos surcan un territorio.

¹⁵ Existen importantes pruebas del carácter letal del momento en el que se producen estas intervenciones en las acusaciones de magia o brujería y en el trabajo de los adivinadores y curanderos que se ocupan de lo oculto. Por razones de espacio, no puedo ocuparme de este aspecto aquí.

–Algunos días, alguna semana. Veamos. Primero comencé a tomar medicinas: fue en el *privado*¹⁶.

–Pero, ¿a qué practicante fuiste primero?

–Veamos. Primero tomé medicinas de aquí y de allí. El médico local me dio medicinas... no mejoraba. Luego nació mi hija..., pero como me encontraba muy enferma, me llevaron al hospital para que diera a luz (ya me tocaba hacerlo)¹⁷. Sentía una gran *pareshani* (molestia) en mi garganta... así que me llevaron al hospital por mi garganta... Al principio, iban de un lado para otro [*idhar udhar le ke dole*]. Entonces nació mi hija. Seguía sin poder comer, así que me fui a la casa de mi mamá. Y todavía no podía comer. Así que mi mamá me llevó al hospital *sarkari* y allí me hicieron unos rayos X. Así que me hicieron unos rayos X en el hospital. Ahí se supo. Así que en el hospital del gobierno dijeron que tenía tuberculosis. Ellos me dijeron que fuera a ese otro hospital de tuberculosis por medicinas.

–¿Así que no tomaste ningún medicamento *privado*¹⁸?

–No. Primero mi mamá pensó que las medicinas privadas serían mejores. Mira, tenía problemas con mi garganta: estaba inflamada, no podía tragar, no tenía apetito. Así que también vimos a un médico privado en Mayur Vihar [un vecindario de clase media alta], pero el médico dijo: “No te preocupes, es solo un resfriado, te pondrás bien”. Así que me dio algún tipo de medicina, pero era muy cara y de todas formas yo no mejoraba.

En el siguiente segmento de la entrevista, Sangeeta describió cómo algunas personas decían que era magia o brujería y que debía quitársela con un adivino o un curandero, y cómo otros recomendaban que fuera a otros médicos privados.

¹⁶ N. del T. En el texto original se pone énfasis en el uso de este término inglés en medio de la conversación en hindi.

¹⁷ “*Mera time aa gaya tha*”, literalmente, “mi tiempo ya ha llegado”.

¹⁸ N. del T. De nuevo, el uso del término “privado” como adjetivo está ligado a su proveniencia de las clínicas llamadas “privadas” por los usuarios del sistema de salud en la India.

–Entonces mi mamá dijo que fuéramos al hospital *sarkari*, al hospital de tuberculosis donde nos habían mandado. Decía que no escucharía a nadie.

–¿Quieres decir que decidiste ir al hospital para la tuberculosis, al hospital que los médicos del hospital donde tu hija había nacido te habían dicho que fueras?

–Sí, a ese. La gente dice: “Ve allí, ve allá”, pero mi mamá dijo que no importaba lo que dijeran, que me llevaría al hospital del gobierno.

–¿Qué es lo que pasó allí? ¿Te dieron medicinas? ¿Te hicieron rayos X?

–Sí, me dieron medicinas, dos tabletas al día. El médico dijo que las medicinas había que tomarlas. Dijo que se me podía olvidar comer, pero que no podía olvidar tomar las medicinas. Como mi marido no tenía tiempo de llevarme al hospital a tomar las medicinas, me quedé con mi mamá.

A medida que la entrevista avanzaba, Sangeeta describió cómo consiguió superar los obstáculos durante el proceso de tratamiento y completar el curso terapéutico.

Hacia el final de la entrevista, Rajan preguntó, casi por una cuestión de educación:

–Así que tu hija nació cuando descubrieron que tenías tuberculosis. ¿Se encuentra bien?

–No, murió cuando tenía dos años. Todo el mundo me dijo que no debía darle de comer mi leche. Fue poniéndose débil. Apenas hablaba. Mira, hay que escuchar lo que la gente dice. Volví a quedar embarazada y tuve un hijo, que tampoco pudo sobrevivir.

–¿Te dijeron los médicos en el hospital para la tuberculosis que no debías alimentar a tu hija con leche materna? ¿Te dijeron algo acerca de lo que debías hacer cuando quedaste embarazada?

–No, los médicos no me dijeron nada, pero todo el mundo me decía que mi leche no era buena a causa de mi enfermedad.

Podemos ver que en este relato que el mundo externo a la terapia constituía un rompecabezas de posibilidades. Sugerencias y contrasugerencias venían de todas las direcciones. No se sabía en quién confiar. Aunque Sangeeta consiguió terminar el tratamiento antituberculosis, no podía ignorar la advertencia de no amamantar a su hijo recién nacido. No parece que la muerte de sus dos hijos pertenezca a la narrativa de la tuberculosis, lo cual no quiere sugerir que no sufriera por sus hijos fallecidos. Sin embargo, el efecto general del relato era sobre el cuidado que había recibido de su madre y el éxito de la terapia. Para Sangeeta, el efecto positivo provenía del hecho de que había experimentado cómo sus relaciones sociales se habían conservado durante el curso de la enfermedad. Esa era la cara del éxito.

Hubo otros casos en los cuales se curaron las enfermedades, pero no las relaciones sociales. Este entrecruzamiento de la enfermedad y la experimentación con formas de sociabilidad es el testimonio de que las relaciones de un individuo con la red de personas perteneciente a su clan, su comunidad o su vecindario no es una relación similar a la que se da, por ejemplo, cuando uno dice que el agua pertenece a la botella o las ropas pertenecen al armario. Si la experiencia de Séneca con el cuidado del yo, como la describe Foucault, se producía a través de la escritura de cartas que autorizaban a que la relación del sujeto consigo mismo se expusiera a la mirada del otro, la gran diferencia con los relatos que encontramos en nuestras investigaciones está en la naturaleza de esta mirada. Ya fuera en la encarnación del Estado en los encuentros clínicos o en la comunidad cuyas voces sobresalen tanto en el relato de Sangeeta, la mirada del otro o es inversa o es punitiva: te vigila, pero fracasa a la hora de reconocerte. La metáfora dominante no es la de la vista, sino la del oído. “*Vahan hamari sunvai nahin thi*” (No nos escuchan), parece ser el opuesto a “*Mummy ne kaha main kisi ki nahin sunungi*”, (Mamá dice que no escuche a nadie). Pero estas dos formas de dar testimonio de la manera en la cual lo cotidiano muestra las crisis no se sitúa por fuera del horizonte de lo cotidiano, sino que enterrada en él, constituye su acontecer. Estas son las historias de esperanza y desesperación que se

acumulan en la vida cotidiana, dentro de las cuales se forja el sujeto como punto de contacto entre el yo y el mundo.

Bibliografía

Das, Veena y Das, Ranendra K. "Pharmaceuticals in urban ecologies. The register of the local" (Iserdd Occasional Paper Series, January 2003).

Foucault, Michel. Rabinow, Paul (Ed.). *Ethics. Subjectivity and truth* (New York: The New Press, 1997).

Tiempos y lenguajes en algunas formas de sufrimiento humano.

CÉSAR ERNESTO ABADÍA BARRERO¹

Es fascinante que una de las antropólogas que más ha avanzado en la tarea de compartir, narrar y conceptualizar experiencias de sufrimiento extremo, encuentre relevantes las reflexiones que hace Ludwig Wittgenstein sobre la perplejidad que ocasiona comprender que, en determinadas situaciones, el lenguaje como mecanismo de expresión puede resultar impreciso e insuficiente². En *Investigaciones Filosóficas*, el texto que utiliza Veena Das en su análisis, Wittgenstein nos aclara con varios ejemplos los múltiples significados que pueden tener las palabras. Por un lado, los procesos cognitivos que llevan a una persona a relacionar una palabra con su significado hacen parte de un conjunto de reglas que son específicas al entorno en el cual la persona se socializa y, por tanto, las palabras tienen diferentes significados según cada contexto. Por otro lado, cada palabra va a tener un significado específico para cada persona, ya que cada experiencia de vida hace que la relación entre cognición (aprender el significado de la palabra para nombrar algo que sea entendido por el colectivo) y experiencia (la relación de cada persona con esa representación específica) dé como

¹ Profesor Asociado, Departamento de Antropología, Universidad Nacional de Colombia.

² Véase Veena Das, “Wittgenstein y la antropología”, publicado en este mismo volumen, Parte III. la versión original en inglés aparece en *Annual Review of Anthropology*, Vol. 27, No 27 (1998), p. 171-195.

resultado que los pensamientos, los aprendizajes y los lenguajes sean profundamente individuales³.

Esta relación entre cognición, reglas y experiencia dificulta pensar en el lenguaje como una forma de comunicación exacta en la medida en que la experiencia que le da sentido al significado de cada palabra es contextual y personal y, debido a esto, quien habla y quien escucha se relacionan con cada significado en forma diferente⁴. La incertidumbre con el lenguaje que plantea Wittgenstein (la cual se convierte en frustración para Veena Das) es fundamental en nuestras relaciones interpersonales en la medida en que como oyentes nunca sabemos si el significado con el cual nos relacionamos frente a determinada palabra es igual al significado que quiere expresar quien habla, y como comunicadores no podemos tener certeza absoluta de que quien nos escucha va a entender exactamente lo que nosotros queremos expresar. Para Wittgenstein cada vez que usamos las palabras, estas cambian de significado y cada explicación representa un posible orden de realidad, pero no un único orden preconcebido de la realidad⁵. Esta perplejidad que se torna en confusiones conceptuales⁶, genera incertidumbre frente a los cambios de significado del lenguaje y crea un problema filosófico que adquiere la siguiente forma: “No se encontrar mi camino”⁷. Veena Das, por su parte, nos sugiere que pen-

³ Cabe aclarar, como lo hace Wittgenstein, que individual o personal no implica privado o que ocurra por fuera del contexto social; L. Wittgenstein, *Philosophical investigations*, trad. G. E. M. Anscombe (Oxford: Basil Blackwell, 1958).

⁴ L. Wittgenstein, *Philosophical investigations*, trad. G. E. M. Anscombe (Oxford: Basil Blackwell, 1958).

⁵ *Ibid.*, p 128.

⁶ R. Meléndez -incluido en este volumen.

⁷ Raúl Meléndez (“Veena Das y la recepción de Wittgenstein en la antropología”, nota 3 -en este volumen) aclara lo acertada que fue Veena Das en la escogencia de la frase “*I don't know my way about*” para traducir la frase original en alemán “*Ich kenne mich nicht aus*”. En esta misma nota, Meléndez también comenta cómo la frase “No se encontrar mi camino” refleja con más exactitud lo que Veena Das ha querido enfatizar en el artículo, a diferencia de otras posibles traducciones.

semos en la validez de esa incertidumbre para la antropología considerando que nuestro trabajo se basa, de modo primordial, en utilizar los lenguajes propio y ajeno para construir textos y producir teorías sociales que expliquen, lo más fielmente posible, la realidad de las experiencias que hemos escuchado y de las cuales hemos sido testigos⁸. Nos invita a pensar esa incertidumbre cuestionando nuestros usos de los conceptos de *culture*, *everyday life* e *inner*⁹.

Para seguir con la propuesta que nos hace Veena Das respecto a las contribuciones de Wittgenstein a la antropología, voy a concentrarme exclusivamente en las reflexiones que elabora respecto a la imprecisión y la insuficiencia del lenguaje para expresar algo tan personal como el dolor y en la forma en que los niños, para aprender los significados de las palabras, no siguen las reglas ciegamente, sino que negocian con ellas en forma compleja y encuentran su propio estilo de volverse hombres¹⁰. Utilizaré algunas reflexiones y unos datos etnográficos de mis investigaciones acerca de las respuestas sociales frente a la epidemia del sida en Brasil. Ello me permitirá esbozar el argumento principal de este ensayo,

⁸ Veena Das, "Wittgenstein y la antropología", incluido en este volumen, Parte III.

⁹ Pensando en el legado de Wittgenstein, Das plantea: "En lugar de presentar un recuento sistemático de algún aspecto de su filosofía, intentaré seguir unas pocas líneas de pensamiento que puede interesar a la antropología, con la esperanza de transmitir los tonos y los sonidos de las palabras de Wittgenstein. No creo que esto nos ayude a alcanzar nuevos objetivos, pero puede ayudarnos a detenernos un momento: a introducir una vacilación en la manera en que habitamos de modo habitual en nuestros conceptos de cultura, de vida cotidiana, de lo interno." (Veena Das, "Wittgenstein y la antropología", incluido en este volumen, p. 296. En la versión original en inglés corresponde a la p. 172). Si bien podemos pensar que *cultura* y *cotidianidad* remplazan los primeros dos conceptos en español, nos queda un tanto más difícil entender cuál(es) aspectos del *inner* quiere Das enfatizar. Pensando en el trabajo antropológico de la autora, podríamos sugerir lo interno o íntimo del sujeto como posibles traducciones del *inner*.

¹⁰ Aquí Das sigue a Wittgenstein en su referencia a los rituales de paso, por eso se plantea el paso de niño a hombre, con el sesgo de género propio del ejemplo; V. Das, "Wittgenstein and anthropology", en *Annual Review of Anthropology*, Vol. 27, No 27, (1998), p. 172.

la necesidad de explorar y profundizar en las conexiones entre el lenguaje, la experiencia y el tiempo antropológico.

Lenguaje y expresión: sentimiento y acción

La preocupación principal de Veena Das es entender por qué es tan difícil relacionarse con sufrimientos extremos, escribir sobre ellos y formular teorías sociales que nos permitan entenderlos. ¿Porqué la experiencia del sufrimiento extremo es tan difícil de verbalizar para quien la sufre y, para el investigador, tan difícil de escucharla, presenciarse y escribirla? Veena Das sugiere que esto se debe en gran parte a la relación que existe entre la experiencia de sufrimiento, el lenguaje y los límites de lo que podemos concebir y expresar como característica de las formas de vida humanas. Con ejemplos etnográficos de varias mujeres indias que fueron víctimas de múltiples violaciones y agresiones físicas y emocionales, Das nos muestra cómo algunos de estos eventos de sufrimiento extremo pudieron ser narrados por las mujeres, mientras que otros eran inenarrables y ella sugiere que esto tiene relación con los límites de las formas de vida cuando tales agresiones, debido a la magnitud de su brutalidad, no obedecerían al orden de las formas de vida humanas, sino que se corresponderían a otras formas de vidas de índole animal u organismos tipo máquina, pero que al ser causadas por otros seres humanos se convierten en inconmensurables, dejándonos sin posibilidad de nombrarlas por el lenguaje¹¹. Es decir, existen acontecimientos críticos constituidos por acciones físicas, emocionales

¹¹ En algunos apartes, Das permanece en el argumento de la imposibilidad de narración por su inconmensurabilidad con las formas de vida humanas. En otros apartes, ella ofrece interpretaciones sobre lo poderosos que pueden resultar, sin hacer uso del lenguaje, expresiones de cuerpos individuales y colectivos para comunicar dolor, esto es, a través de los silencios, gritos o movimientos orgánicos de mujeres indias. En otros apartes, la autora nos ofrece datos etnográficos del peligro que para el orden social implicaría comunicar los actos atroces, bien sea a través de la palabra o la simple acción de sobrevivir los actos atroces y continuar existiendo, apareciendo así otra opción explicativa hacia lo inenarrable (véase Das, 1994, 1995, 1997, 1998).

y sociales tan brutales y de tal magnitud que cambian las vidas de las personas y el curso de la historia¹²; estas se ubican en el límite entre las experiencias que pueden considerarse como parte de la vida humana y experiencias que pertenecen a otras formas de vida¹³.

La posibilidad o no de narrar experiencias de sufrimiento resulta trascendental, debido a que algunos estudios sobre el dolor y la narrativa demuestran que el mundo vital, mi habitar en el mundo a través de mi cuerpo o mi sentido de existencia¹⁴, se altera ante eventos de dolor profundo o sufrimientos extremos, que incluye tanto el malestar físico como el malestar emocional/espiritual¹⁵. En otras palabras, la persona deja de ser quien era cuando se inician el sufrimiento y el dolor¹⁶. Sin embargo, la narrativa que se genera al comunicar a otros la experiencia de sufrimiento puede recuperar el mundo vital perdido o reconstituir uno nuevo¹⁷. Así, la narrativa que se crea cuando la experiencia es compartida con alguien más cumple dos propósitos principales:

¹² V. Das, "Moral orientations to suffering. Legitimation, power, and healing", en *Health and social change in international perspective*, eds. L. C. Chen, A. Kleinman y N. C. Ware (Boston: Harvard University Press, 1994), pp. 139-167; V. Das, *Critical events. An anthropological perspective on contemporary India* (New Delhi: Oxford University Press, 1995).

¹³ Veena Das, "Wittgenstein y la antropología", incluido en este volumen, Parte III.

¹⁴ Mundo vital es una categoría fenomenológica revitalizada en estudios de antropología médica. Traducida del término inglés "lifeworld", hace referencia a la relación inseparable subjetividad y cuerpo. Señala que cuerpo es sujeto en la medida que es el objeto físico que no puede ser separado de los estados de conciencia, ya que es la base de la existencia humana y, por tanto, de la experiencia. Si conozco el mundo a través de mi cuerpo, transformaciones en mi cuerpo afectan mi conocimiento del mundo (véanse, por ejemplo, Merleau-Ponty, 1945 [2002]; B. J. Good, 1994: capítulo 5).

¹⁵ P. Farmer y A. Kleinman, "Aids as human suffering", en *Daedalus*, Vol. 118, No. 2, 1989. pp. 135-160.

¹⁶ *Pain as human experience. An anthropological perspective*, eds. M.-J. D Good et al. (Berkeley y Los Angeles: University of California Press, 1992).

¹⁷ B. J. Good, *Medicine, rationality, and experience. An anthropological perspective* (New York, Melbourne: Cambridge University Press, 1994).

- 1) Al relatar la experiencia, esta adquiere un sentido de verdad, ya que deja de ser parte exclusiva de la persona afectada, y al ubicarse en un espacio intersubjetivo y social, ella adquiere nuevos significados¹⁸.
- 2) De esta manera surge la posibilidad de buscar estrategias que alteren el estado de dolor y sufrimiento y que, en lo posible, ayuden a la persona a encontrar un símbolo compartido socialmente que le permita entender su dolor, crear una nueva relación con él y reconstituir un mundo vital que le permita ser parte del grupo social al cual pertenece¹⁹; un movimiento que podríamos denominar terapéutico.

Sin embargo, el compartir con otra persona una experiencia de sufrimiento acarrea riesgos inmensos en los planos social e individual. En cuanto al plano social, Veena Das aclara que cuando las causas de sufrimiento tienen raíces en las estructuras sociales, las instituciones pueden hacer uso de los relatos de sufrimiento y acabar culpando a las víctimas para librarse de su responsabilidad²⁰. Wittgenstein señala que para quien sufre, el significado de su experiencia va a cambiar cuando se exprese, ya que el mensaje va a ser recibido en forma diferente por quien escucha. Además, la persona que escucha puede creer o no lo que la otra persona está sintiendo/diciendo²¹. Si quien escucha cree en el relato, le dará validez a la experiencia y quien la narra se sentirá reconocido o reconocida. Si

¹⁸ V. Das, "Moral orientations to suffering. Legitimation, power, and healing", en *Health and social change in international perspective*, eds. L. C. Chen, A. Kleinman y N. C. Ware (Boston: Harvard University Press, 1994); V. Das, *Critical events. An anthropological perspective on contemporary India* (New Delhi: Oxford University Press, 1995); B. J. Good, *Medicine, rationality, and experience. An anthropological perspective* (New York, Melbourne: Cambridge University Press, 1994); B. J. Good y M.-J. D. Good, "In the subjunctive mode. Epilepsy narratives in turkey", en *Social Science & Medicine*, Vol. 38, No. 6 (1994), pp. 835-842.

¹⁹ B. J. Good y M.-J. D. Good, "In the subjunctive mode. Epilepsy narratives in turkey", en *Social Science & Medicine*, Vol. 38, No. 6 (1994), pp. 835-842.

²⁰ V. Das (1994).

²¹ L. Wittgenstein, *Philosophical investigations*, trad. G. E. M. Anscombe (Oxford: Basil Blackwell, 1958).

ocurre lo contrario, la persona se sentirá aún más lejana del colectivo. Por tanto, la acción de quien escucha es fundamental para el desarrollo de la historia de sufrimiento una vez que esta ha sido compartida con otros.

Del texto de Wittgenstein *Libros Azul y Marrón*, Veena Das utiliza el pasaje que describe la posibilidad de sentir dolor en el cuerpo de un vecino, cuestionando si solo es posible tener sensaciones cuando nos ocurre algo a nosotros mismos, o si puede afectar la experiencia de dolor de otra persona. Con este pasaje²², ella considera que es posible relacionarnos con las experiencias de sufrimiento de los otros aun cuando no sea la nuestra ni podamos sentir el mismo dolor que siente el otro. Para Das, la imposibilidad de entender que el otro sufre no obedece a una falla intelectual, sino espiritual, y nos recuerda que a pesar de la imposibilidad de experimentar el dolor ajeno, cuando dejamos que el dolor del otro nos afecte creamos un dolor compartido que existe tanto en la imaginación como en un espacio simbólico²³.

Aquí ya no estamos hablando de las fallas o límites del lenguaje para representar las emociones o de lo que dificulta que quien sufre sea capaz de expresar sus sensaciones, de compartirlas con el mundo, de hacerlas inteligibles. Lo que Veena Das está destacando es la respuesta de quien escucha, de quien es testigo, de quien se enfrenta al dolor del otro. En este espacio que se crea al compartir el dolor, en esta intersubjetividad está la posibilidad de dar respuesta a esta experiencia desconocida para nosotros. Así, le damos validez a la experiencia del otro y comenzamos a acompañarlo.

Estos análisis se complementan con las reflexiones de Renato Rosaldo cuando abordó como problema investigativo e interpretativo la rabia extrema que sentían los ilongots después de un dolor emocional profundo, como la muerte de alguien cercano, y cómo esto

²² Veena Das, “Lenguaje y cuerpo. Transacciones en la construcción de dolor”, incluido en este volumen, Parte III

²³ Véase Veena Das Das, en el artículo anteriormente citado y en “Wittgenstein y la antropología”, incluidos en este volumen.

los llevaba a matar a otros seres humanos quitándoles las cabezas²⁴. Rosaldo relata que sus esfuerzos intelectuales por entender la rabia descrita por estos cazadores de cabezas fueron inútiles hasta que, estando él en el campo, muere su esposa en un accidente y entonces experimenta una profunda rabia que lo lleva, finalmente, a entender a los ilongots. A pesar de haber entendido, Rosaldo es enfático en afirmar que la rabia que sintió y su interpretación de la misma, no es la única forma de entender como los ilongots experimentan el dolor frente a la muerte de un ser cercano, sino que era una más de las tantas posibilidades interpretativas. Él sustenta, por tanto, que la perspectiva antropológica no debería verse como la más privilegiada frente a realidades muy complejas²⁵.

Esta reflexión de Rosaldo es importante porque rescata la noción de Wittgenstein que reconoce que las experiencias y sus significados están ancladas y se transforman en la interacción social, y nos brinda una opción para enfrentar la dificultad de describir e interpretar experiencias ajenas cargadas de emociones. Para entender cómo las emociones son trascendentales en las acciones humanas, Rosaldo nos dice que hay que entender la posición en la que se encuentra el otro y la posición del investigador, y si el ejercicio etnográfico expone estas posiciones, la interpretación del texto va a reflejar más fielmente la experiencia de los sujetos y, tal vez, los significados que *en ese momento determinado* le asignan.

Tiempo y cambios culturales: crecimiento individual y modificaciones generacionales

He resaltado “en ese momento determinado” al final de la sección anterior, porque considero importante reflexionar acerca de cómo el

²⁴ R. Rosaldo, “Grief and headhunter’s rage. On the cultural force of emotions”, en *Text, play and store. The construction and reconstruction of self and society*, ed. E. M. Bruner (Washington, D.C.: American Ethnological Society, 1984).

²⁵ Ibid.

tiempo modifica las experiencias humanas (individuales, intersubjetivas y colectivas), la cognición y el lenguaje. A pesar de que el tiempo ha sido analizado como una de las herramientas fundamentales que utilizamos las antropólogas y los antropólogos para construir realidades sobre los otros²⁶ y que la categoría temporalidad está insinuada en el texto *Philosophical investigations*²⁷ y en algunos textos de Veena Das²⁸, no encuentro menciones específicas acerca de cómo los significados de las palabras y los nuevos significados intersubjetivos y colectivos que se generan al compartir una experiencia, son transformados por el tiempo y por la calidad de la relación entre quien habla y quien escucha.

Wittgenstein plantea, tomando como ejemplo el ritual de paso, que el significado de los conceptos cambia cuando el niño lo aprende y se hace hombre, y Veena Das retoma este punto cuando discute cómo los niños y las niñas adquieren la cultura y el lenguaje mediante una negociación compleja con las reglas establecidas por el grupo de adultos.

Estas reflexiones resultan muy significativas para mi trabajo etnográfico con niños y niñas brasileñas afectadas por el VIH-sida y cuidados por trabajadoras y trabajadores de organizaciones no gubernamentales (ONG) en albergues llamados casas de apoyo. Una de las dificultades principales que tuve durante mi trabajo de campo en San Pablo (1999-2001) fue la de encontrar estrategias para escribir sobre las experiencias de niños y niñas *viviendo* con VIH-sida cuando ellos y ellas estaban (y aún están) *creciendo* con VIH-sida, y aún más teniendo en cuenta que, en efecto, este crecimiento ocurría de la mano de cambios humanos y sociales. En el transcurso de dos años, las niñas y los niños con quienes

²⁶ J. Fabian, *Time and the other. How anthropology makes its object* (New York: Columbia University Press, 1983).

²⁷ L. Wittgenstein (1958).

²⁸ V. Das, "Moral orientations to suffering. Legitimation, power, and healing", en *Health and social change in international perspective*, eds. L. C. Chen, A. Kleinman y N. C. Ware (Boston: Harvard University Press, 1994); V. Das, *Critical events. An anthropological perspective on contemporary India* (New Delhi: Oxford University Press, 1995).

interactué pasaron de ser niños que gateaban a ser niños pequeños, de ser niños pequeños a ser escolares, de ser escolares a ser preadolescentes, de ser preadolescentes a ser adolescentes, etc.; y debido a todas esas transiciones, encasilladas de modo artificial en etapas de la vida, me vi forzado a escribir muchas historias cambiantes y conexiones entre experiencias individuales y el mundo social con quiebres que, en muchas ocasiones, seguían caminos diferentes de las formulaciones previas que había concebido. Como lo plantean Das y Wittgenstein, puedo afirmar que tuve muchas dificultades con los límites del lenguaje como forma de comunicación frente a las experiencias de sufrimiento extremo que en mi investigación estuvieron representadas tanto por la enfermedad o la muerte, como por diferentes tipos de violencia y por las respuestas generadas por las redes sociales que apoyan a los niños. Sin embargo, fue con los límites del lenguaje dentro del tiempo artificial de mi investigación con los cuales tuve más dificultades.

Si el proceso de apropiación de la cultura se negocia y las reglas no se siguen en forma pasiva, entonces los niños y las niñas producen cambios en su entorno al mismo tiempo que el entorno produce cambios en ellos y ellas. En la medida en que niños y niñas incorporan en sí mismos el sentido de ser brasileños y brasileñas, viviendo/creciendo con VIH-sida, Brasil también cambió (y está cambiando) y, así, los significados de sujeto, identidad y sufrimiento también están cambiando en este proceso en el cual niños y niñas se convierten en los protagonistas del país como los representantes de la nueva generación. Con el objeto de convertirla en propia, la regla se reformula de manera tanto individual como generacional. Con ello estoy sugiriendo que la cultura se reproduce con los cambios impartidos por la nueva generación y, lógicamente, la forma en que cada joven se apropia de la regla y la subvierte tiene que ver con sus características individuales y las de su grupo social de jóvenes. Es decir, más que hablar de reproducción cultural, pienso que deberíamos hablar de modificación cultural generacional y preguntarnos qué está reproduciéndose, qué está modificándose y qué factores influyen en estas reproducciones y modificaciones.

Con el texto de Wittgenstein y las reflexiones de Das nos queda claro que los significados de las palabras cambian según las reglas que las hacen inteligibles y que son diferentes para cada persona, según su experiencia. Pero no se plantea que los significados individuales y culturales también cambian con el tiempo.

Lenguaje, tiempo y contexto

En mis investigaciones con niños y niñas afectados por la epidemia del sida en Brasil, exploré las formas en que los adultos y los niños y las niñas se relacionaban con la palabra sida. Los resultados son interesantes en el contexto de esta discusión en tres sentidos.

1. Los datos etnográficos muestran que la palabra sida tiene varios significados que incluyen los biológicos y las explicaciones médicas (por ejemplo, que el VIH-sida es una enfermedad de transmisión sexual causada por un virus); los significados sociales que derivan de la forma en que cada colectivo se relaciona con la enfermedad (el sida significa cosas diferentes en la escuela, en el hospital, en los medios de comunicación, en el barrio, en las casas de apoyo, en las familias, en la ciudad en época de carnaval, etc.); y los significados individuales que se refieren a la forma en que cada niño o niña vive el crecer con VIH-sida (el entendimiento sobre lo que es el sida cambia si el niño o la niña es o no huérfano o huérfana, si nunca ha sido hospitalizado u hospitalizada, o si necesita ser hospitalizado u hospitalizada frecuentemente).
2. Estos significados van cambiando con el crecimiento, porque la capacidad de entender las enfermedades va volviéndose más sofisticada con la edad²⁹ y, por tanto, lo que significa el sida es diferente para niños o niñas que tengan 4, 8, 10, 12 o 15 años.

²⁹ H. Rushforth, "Practitioner review. Communication with hospitalised children. Review and application of research pertaining to children's understanding of health and illness", en *Journal of Child Psychology and Psychiatry*, Vol. 40, No. 5 (1999), pp. 683-691.

3 Los significados biológicos, sociales e individuales cambian porque la epidemia y el contexto que nutre esos significados también cambian. A finales de la década de 1980 el sida era para la medicina, para los diferentes colectivos en Brasil y para quienes la padecían, algo muy diferente de lo que significa en los inicios o finales de la década de 1990.

El cambio principal en el contexto que modula los significados biológicos, sociales e individuales de la palabra sida en Brasil lo ha marcado el acceso a tratamientos efectivos (principalmente desde 1996, con la llegada de fármacos que representaron un avance científico importante que permitió el control de la enfermedad) y a cuidados adecuados en salud, lo cual transformó la concepción de la enfermedad de una condición debilitadora y mortal a una condición crónica y controlable³⁰. Este hallazgo confirma que los significados sociales e individuales de las enfermedades cambian con el tiempo³¹, principalmente cuando existen tratamientos adecuados, y cuando el estigma (característica fundamental de la experiencia de vida de quienes viven con VIH-sida) disminuye de modo considerable. Esto sucede cuando se garantizan los tratamientos adecuados y los cuidados de calidad a toda la población³², ya que con el tratamiento se disminuyen las desigualdades de clase, raza, género o edad, todas ellas vinculadas al estigma de la enfermedad³³.

³⁰ C. E. Abadía-Barrero y A. Castro, "Experiences of stigma and access to haart in children and adolescents living with HIV/aids in Brazil", *Social Science & Medicine*, Vol. 62 (March, 2006), pp. 1219-1228.

³¹ A. A. Alonzo y N. R. Reynolds, "Stigma, HIV and aids. An exploration and elaboration of a stigma trajectory", en *Social Science & Medicine*, Vol. 41, No. 3 (1995), pp. 303-315; P. Farmer, "Aids-talk and the constitution of cultural models", en *Social Science & Medicine*, Vol. 38, No. 6 (1994), pp. 801-809.

³² A. Castro y P. Farmer, "Understanding and addressing aids-related stigma. From anthropological theory to clinical practice in Haiti", en *American Journal of Public Health*, Vol. 95, No.1 (2005), pp. 53-59.

³³ C. E. Abadía-Barrero y A. Castro, "Experiences of stigma and access to hart in children and adolescents living with HIV/aids in Brazil", en *Social Science & Medicine*, Vol. 62 (March, 2006), pp. 1219-1228.

A pesar de este contexto de éxito relacionado con el acceso universal y gratuito a medicinas y tratamientos médicos adecuados, encontré, principalmente en una de las casas de apoyo, que la palabra sida no se pronunciaba o era silenciada por quienes cuidaban de los niños y las niñas y que tal ambiente de secreto generaba muchas confusiones en cuanto a los significados de la enfermedad. La confusión fundamental que se presenta en niños y niñas –e incluso en gran número de adultos– es que el sida deja de estar asociado con la muerte para estar asociado, aunque en forma poco clara, con los medicamentos³⁴. Ese querer silenciar la palabra y, por ende, la enfermedad, perjudica el desarrollo psicosocial de los niños y las niñas, ya que la enfermedad va incorporándose en ellos y ellas como confusiones, vergüenza, miedos y sentimientos de repulsión y rechazo a su propia enfermedad. Cuando llegan a la adolescencia, la confusión creciente sobre los múltiples y cambiantes significados de la enfermedad hace que ellos y ellas entiendan en forma muy pobre las implicaciones del sida en sus vidas y sean cínicos frente a los cuidados y frente a la enfermedad y a su futuro, aumentando su vulnerabilidad frente a varios riesgos en salud³⁵.

Queda la sensación, sin embargo, de que estos cambios en los significados de las palabras (en este caso sida) se deben exclusivamente al desarrollo y el crecimiento de los niños y las niñas. En otros datos recolectados entre adultos (2003-2004), he visto como las concepciones de los médicos, activistas del movimiento social contra el sida y directores de programas de prevención contra el sida en Brasil acerca de la relación entre “derechos humanos” y sida también ha cambiado con el tiempo. En una entrevista con uno de los médicos pioneros en el tratamiento de personas que viven con VIH-sida en San Pablo, este relata cómo una de las razones principales del éxito que han tenido las respuestas sociales frente a la epidemia del sida en el país ha sido considerar la salud como

³⁴ C. E. Abadía-Barrero y M. D. LaRusso, “The disclosure model *versus* a developmental illness experience model for children and adolescents living with HIV/aids in São Paulo, Brazil.”, en *Aids Patient Care and STDs*, Vol. 20, No.1 (2006), pp. 36-43.

³⁵ *Ibid.*

un derecho humano fundamental y un deber del Estado, como versa en la Constitución brasileña de 1988. Insiste en que a pesar del éxito del programa nacional de prevención contra el sida y del acceso gratuito a la salud, persisten problemas en cuanto a la calidad en la atención de las personas que viven con VIH-sida. Al respecto nos dice:

El hospital que atiende el mayor número de pacientes con VIH-sida, de unos meses para acá empeoró mucho y ya se ven esas falencias. Para dar un ejemplo, el hospital hoy en día tiene solo un ascensor funcionando. Los pacientes tienen que subir por las escaleras. Para visitar los pacientes, los familiares tienen que subir por la escalera: señoras de edad, personas con deficiencias neurológicas tienen que subir por la escalera. Eso es inhumano. Entonces, aún existen nichos de mala atención aquí, en la mayor ciudad de América Latina y del país [y la cual...] es un ejemplo de atención para todo el mundo.

Otro médico, director de un programa departamental de prevención contra el sida, también resalta la importancia de que en Brasil la salud sea un derecho gratuito, a pesar de los múltiples problemas. Según este doctor, las desigualdades del país son un problema estructural que afecta tanto el éxito del programa como la relación entre el médico y el paciente. En cuanto al sida, él nos dice:

Las desigualdades [se transforman] en dificultades que fragilizan o aumentan la asimetría de poder entre el médico y el paciente. Usted puede tener desde un médico blanco de clase media alta atendiendo a una mujer negra y pobre. Allí se ven tres niveles de asimetría, de clase, de género y de raza, donde se ejerce el poder en forma diferente.

Haciendo un seguimiento de estos relatos, de conversaciones con otros miembros de sectores que trabajan en el tema, del trabajo de campo desarrollado de 1999 a 2001 y posteriormente de los contactos que mantuve por teléfono y por correo electrónico, y de otros textos encontrados en materiales escritos, es evidente que el discurso sobre de-

rechos humanos y sida de quienes han liderado las respuestas sociales en Brasil ha “madurado”³⁶. El discurso de los años iniciales que enfatizaba el derecho a la atención (no morir en las calles) es diferente del discurso sobre el derecho a recibir tratamientos adecuados para garantizar la supervivencia (cuando se presionaba al gobierno para que suministrara en forma gratuita las medicinas antirretrovirales); también es diferente del discurso que aboga por tener instalaciones adecuadas y humanas donde recibir la atención (como en el relato del médico entrevistado) y por la necesidad de disminuir las desigualdades sociales para una plena garantía de los derechos humanos.

En forma similar, he descrito cómo los discursos y las acciones alrededor de la protección de los derechos de los niños y de las niñas afectados por la epidemia han cambiado de la necesidad de institucionalizarlos y protegerlos en las casas de apoyo una vez que quedaban huérfanos y abandonados, a la necesidad de desinstitucionalizarlo, induciendo acciones que favorezcan la integración del niño o la niña con la familia, las cuales incluyen la ayuda necesaria para padres, madres y otros familiares para que así sean los familiares quienes puedan continuar con los cuidados del niño o la niña en casa³⁷. He planteado que ambas acciones, la institucionalización de los primeros años y la desinstitucionalización de los años recientes no representan una ruptura en el lenguaje, ya que ambas están ancladas y sustentadas en el discurso que plantea la garantía de los derechos humanos para niños y niñas que viven con VIH, sino una continuidad lógica que ha transformado en el transcurso del tiempo los atributos y los significados de una misma palabra, “derechos humanos”, en conexión con una situación específica, “las experiencias de niños y niñas que viven con VIH”. Estos cambios de significados históricos solo han podido ocurrir debido a que las acciones sociales han transformado las

³⁶ C. E. Abadía-Barrero, *Sida y niñez en Brasil. Respuestas sociales que promueven la madurez de los derechos humano*, Vol. 22 (Caracas: Programa Cultura, Comunicación y Transformaciones Sociales, Cipost, FaCES, Universidad Central de Venezuela, 2006).

³⁷ Ibid.

condiciones de vida y el contexto de las niñas y los niños brasileños que *crecen* con la epidemia del sida. Este cambio en el transcurso del tiempo, representa una interconexión entre acciones y actores que promueven que los derechos humanos maduren como concepto, discurso y práctica³⁸.

El tiempo y los significados del sufrimiento

Como complemento a la propuesta de Veena Das sobre los eventos de sufrimiento tanto narrables como inenarrables, delimitados por las formas de vida, el trabajo de Rogers *et ál.* sobre narrativas de trauma infantil parece relevante³⁹. Trabajando con niños y niñas y escuchando sus relatos sobre relaciones difíciles, los autores desarrollaron el concepto de los lenguajes de lo indecible (*languages of the unsayable*), donde identifican lenguajes de negación, lenguajes de revisión, lenguajes de cortina de humo y evasión y lenguajes de silencio⁴⁰. Según ellos, un análisis cuidadoso de las narrativas llena de significado aquello que puede ser indecible y/o potencialmente inexpresable.

Quiero reflexionar acerca de cómo lo decible y lo indecible están atravesados por el tiempo. No quiero referirme a un tiempo terapéutico en el cual las personas consiguen elaborar, en una forma narrativa y emocional, los diferentes eventos traumáticos que han vivido; tampoco voy a referirme a los límites de las formas de vida que discute Das. Quiero hacer mención de otros tiempos, como el de las relaciones interpersonales, el tiempo investigativo y el tiempo de trabajo de campo. En las entrevistas que realicé con uno de los médicos que atiende personas adultas viviendo con VIH-sida en Brasil, él comenta que la relación médico-paciente va transformándose en el transcurso de los años en una relación de amistad

³⁸ Ibid.

³⁹ A. G. Rogers et al., "An interpretive poetics of languages of the unsayable", en *Making meaning of narratives -in- the narrative study of lives*, eds. R. Josselson y A. Lieblich (Thousand Oaks, London y New Delhi: Sage Publications, 1999), pp. 77-106.

⁴⁰ Ibid.

y que esto transforma profundamente la forma de hacer medicina. Su relato dice:

Tengo pacientes que llevo atendiendo durante 15 años... desde 1988, 1990. Entonces es lógico que este tiempo construye un vínculo muy sólido en la relación médico-paciente. [Y no es] que la relación se construye porque el médico receta el medicamento o el examen de laboratorio, es el tiempo que construye la relación... es una función de la longevidad... que se da en las [relaciones médico-paciente en las que el paciente sufre por] enfermedades crónicas. Son enfermedades que son administradas tanto por el paciente como por la medicina y se construye [un vínculo] que transforma la relación médico-paciente. Es decir, es una relación mucho más de amistad y la relación es mucho más fácil porque son pacientes con quienes usted crece junto. Yo tengo pacientes de mi edad, y éramos mucho más jóvenes hace quince o dieciocho años. Imagínese que cada vez que nos vemos, notamos que estamos envejeciéndonos y creciendo juntos.

Yo añadiría a su relato que esta transformación en la relación médico-paciente debe transformar necesariamente las experiencias de los sujetos que interactúan y los significados de las narrativas que construyen, ¿tal vez afectando los límites de lo decible y de lo indecible? La siguiente historia me permitirá reflexionar un poco sobre la comunicación y el sufrimiento y la construcción de significados.

Alan era un niño de 6 años de edad que estaba muy enfermo de sida y quien vivió hospitalizado durante algo más de dos meses antes de morir. Él y yo tuvimos una relación muy especial pues lo acompañé durante muchos días y noches en el hospital cuando su madre, quien también estaba muy enferma, no podía acudir al hospital, bien fuera por su estado de salud o porque tenía que cuidar de su otro hijo. En las últimas semanas de vida, el estado de salud de Alan sufrió un deterioro significativo, acompañado de un deterioro emocional creciente que se manifestó en comportamientos excesivamente infantiles. Las pesquisas mostraron que los problemas emocionales eran resultado, principalmente, de la hospitalización de la

madre y de la ansiedad que sentía el niño ante la posibilidad de que ella muriera y el quedara abandonado en el hospital. Un día Alan desarrolló un dolor abdominal intenso, su abdomen estaba distendido, reflejaba una hepatomegalia severa que lo tenía muy incómodo y con dolor. Mientras Alan demandaba a gritos: “Quiero un médico, quiero un médico”, varios médicos y médicas alrededor de su cama hospitalaria trataban de calmarlo diciéndole: “Pero si yo soy médico[o médica]”. Alan exigía en medio de gritos ahora mezclados con expresiones de dolor y llanto: “No, no, no. Tú no, otro, otro”. Así pasaron varios médicos y médicas hasta que entendí que Alan demandaba ver al médico que lo atendía regularmente en consulta externa y con quien había desarrollado lazos más afectivos. El dolor de Alan no continuaba y la ansiedad de todos iba en aumento. Con la llegada de *su* médico, Alan se calmó un poco, aunque seguía sollozando y gimiendo. Mientras los médicos discutían las acciones a tomar para ayudar a Alan y llegar a un diagnóstico definitivo y a un plan de tratamiento, ofrecí a Alan masajearle el abdomen para ayudarle con su dolor. Alan accedió a mi sugerencia y pareció sentirse mejor.

Muchos interrogantes quedan sobre las conexiones entre lo que Alan estaba sintiendo y comunicando y las acciones desarrolladas por el grupo de médicos y mis propias acciones. En cuanto a cuál era el médico que Alan demandaba, solo nuestra relación me permitió entender a quién estaba solicitando, a pesar de que solo usase el término genérico “médico”. Es posible especular que la presencia de este médico y mis masajes ayudaron a calmar a Alan, pero me resulta más interesante preguntarme si solo los masajes de una persona cercana eran los que podían surtir dicho efecto. ¿Porqué se me ocurrió que los gritos y el dolor de Alan podían aliviarse a través de masajes? Lo que quiero plantear es que la dinámica que construimos durante la experiencia de dolor y angustia, y que llevó a una acción que Alan no mencionó directamente, puede tener relación con el tiempo, con haber acompañado a Alan durante muchas horas dentro y fuera del hospital y por sentir que teníamos una conexión especial que nos permitía construir acciones con otros referentes de comunicación que escapan al lenguaje.

La lectura de Veena Das sugeriría que comprendí lo no dicho y pude actuar al dejarme afectar por el dolor del otro. Sin embargo, debido a lo que Alan y yo habíamos construido en nuestra relación, considero que no me dejé afectar, su dolor ya me había habitado y me afectaba sin proponérmelo. El tiempo de nuestra relación ya nos había transformado tanto en nuestras formas de comunicarnos como en la forma en que actuábamos.

Conclusiones

Cuando se exploran las incertidumbres, me pregunto si lo que está en juego, además del lenguaje y la propuesta humanista de Das de comprometernos emocional e intelectualmente con el dolor del otro, sería también el aspecto artificial del tiempo investigativo que es parte inherente de los esfuerzos antropológicos por explorar y conceptuar la experiencia de alguien como un “otro”⁴¹. En el campo nos relacionamos con otras personas en un momento específico, en el cual todos estamos cambiando, y no podemos saber cómo va a ser el futuro para ninguno de nosotros. Sin embargo, sugerimos en nuestras investigaciones antropológicas que podemos explicar las experiencias humanas como si el tiempo artificial de nuestras investigaciones pudiera representar la totalidad de las experiencias de vida que presenciamos y las que constantemente cambian.

Creo que las propuestas de Veena Das nos invitan a explorar nuevas dimensiones humanas en nuestras investigaciones, a plantear ejercicios reflexivos y emocionales sobre nuestro trabajo y lo que hacemos cuando somos testigos del sufrimiento ajeno y, por tanto, participamos de él. De los textos de Veena Das, y en particular de sus reflexiones sobre Wittgenstein, queda claro que debemos considerar las dificultades del lenguaje en su relación con los límites de las formas de vida. Estas reflexiones nos obligan a pensar si es adecuado pretender que nuestros textos reflejen un entendimiento completo y finito frente al sufrimiento o si debemos

⁴¹ J. Fabian (1983).

afirmar, como lo hace Kathleen Stewart⁴², que es imposible entender y representar las culturas con nuestros escritos en forma total. Quiero añadir a estas discusiones, la importancia de considerar el tiempo en nuestros trabajos y su relación con el lenguaje y el sufrimiento, para que no pensemos que podemos construir narrativas completas de realidades y significados que cambian constantemente.

Agradecimientos

Quiero agradecer a María Victoria Uribe y a Raúl Meléndez por la revisión de este artículo, por sus comentarios y sus sugerencias que ayudaron a mejorar esta versión final. Agradezco a Francisco Ortega su invitación a formar parte del seminario y sus comentarios al presente texto.

Bibliografía

- Abadía-Barrero, C. E. *Sida y niñez en Brasil. Respuestas sociales que promueven la madurez de los derechos humanos*. Vol. 22. (Caracas: Programa Cultura, Comunicación y Transformaciones Sociales, Cipost, FaCES, Universidad Central de Venezuela, 2006).
- Abadía-Barrero, C. E. y Castro, A. "Experiences of stigma and access to haart in children and adolescents living with HIV/aids in Brazil". *Social Science & Medicine*, 62(March, 2006).
- Abadía-Barrero, C. E. y LaRusso, M. D. "The disclosure model *versus* a developmental illness experience model for children and adolescents living with HIV/aids in São Paulo, Brazil. *Aids Patient Care and STDs*, 20(1), 2006.
- Alonzo, A. A. y Reynolds, N. R. "Stigma, HIV and aids. An exploration and elaboration of a stigma trajectory". *Social Science & Medicine*, 41(3), 1995.

⁴² K. Stewart, *A space on the side of the road. Cultural poetics in an "other" America* (Princeton: Princeton University Press, 1996).

- Castro, A. y Farmer, P. "Understanding and addressing aids-related stigma. From anthropological theory to clinical practice in Haiti". *American Journal of Public Health*, 95(1), 2005.
- Das, V. "Wittgenstein and anthropology". *Ann. Rev. Anthropol.*, 27 1998.
- _____. "Language and body. Transactions in the construction of pain". En Kleinman, A., Das, V. y Lock, M. (Eds.). *Social suffering* (Berkeley y Los Angeles: University of California Press, 1997).
- _____. *Critical events. An anthropological perspective on contemporary India*. (New Delhi: Oxford University Press, 1995).
- _____. "Moral orientations to suffering. Legitimation, power, and healing". En Chen, L. C., Kleinman, A. y Ware, N. C. (Eds.). *Health and social change in international perspective* (Boston: Harvard University Press, 1994).
- Fabian, J. *Time and the other. How anthropology makes its object* (New York: Columbia University Press, 1983).
- Farmer, P. "Aids-talk and the constitution of cultural models". *Social Science & Medicine*, 38(6), 1994.
- Farmer, P. y Kleinman, A. "Aids as human suffering". *Daedalus*, 118(2), 1989.
- Good, B. J. *Medicine, rationality, and experience. An anthropological perspective*. (New York, Melbourne: Cambridge University Press, 1994).
- Good, B. J. y Good, M.-J. D. "In the subjunctive mode. Epilepsy narratives in turkey". *Social Science & Medicine*, 38(6), 1994.
- Good, M.-J. D. *et ál.* (Eds.), *Pain as human experience. An anthropological perspective* (Berkeley y Los Angeles: University of California Press, 1992).
- Meléndez, R. "Veena Das y la recepción de Wittgenstein en la antropología". En este volumen. 2008
- Merleau-Ponty, M. *Phenomenology of perception*. (Londres y Nueva York: Routledge Classics, 1945 [2002]). Traducido por Colin Smith.
- Rogers, A. G. *et ál.* "An interpretive poetics of languages of the unsayable". En Josselson, R. y Lieblich, A. (Eds.). *Making meaning of narratives -in-*

- the narrative study of lives* (Thousand Oaks, London y New Delhi: Sage Publications, 1999).
- Rosaldo, R. "Grief and headhunter's rage. On the cultural force of emotions". En Bruner E. M. (Ed.), *Text, play and store. The construction and reconstruction of self and society* (Washington, D.C.: American Ethnological Society, 1984).
- Rushforth, H. "Practitioner review. Communication with hospitalised children. Review and application of research pertaining to children's understanding of health and illness". *Journal of Child Psychology and Psychiatry*, 40(5), 1999.
- Stewart, K. *A space on the side of the road. Cultural poetics in an "other" America*. (Princeton: Princeton University Press, 1996)
- Wittgenstein, L. *Philosophical investigations* (G. E. M. Anscombe, Trans. Second Ed.). (Oxford: Basil Blackwell, 1958).

Parte V
Diálogos en Bogotá, 2005

Los significados de seguridad en el contexto de la vida cotidiana¹

VEENA DAS

El concepto de circunstancias excepcionales para la aplicación del derecho no es nuevo, aunque su relevancia para comprender la conducta durante la política en tiempos de normalidad comienza a presionar a los activistas y a los académicos por igual². La retórica que nos dice que el mundo ha cambiado después del 11 de septiembre de 2001 ha privilegiado la experiencia de los estadounidenses como algo único, asumiendo que las formas de terrorismo con las cuales otros países han tenido que vivir durante algo más de treinta años, como es el caso de Sri Lanka, eran relevantes para esas sociedades, pero no para la humanidad en general. El ataque a los Estados Unidos, se describe nada menos que como un ataque a la civilización misma. Así, este imaginario, que nos transmite la idea de que el 11 de septiembre de 2001 lleva asociado un estado de excepción en el cual está en juego nada menos que una guerra civil global, ha convertido la seguridad nacional en el discurso total en cual tienen

¹ Este artículo fue el discurso de apertura del año académico en la Universidad Nacional de Colombia en Bogotá (2005). Quiero dar las gracias a todos mis colegas en la Universidad, en especial a Francisco Ortega y a Myriam Jimeno, por su impresionante compromiso intelectual y sus comentarios críticos a mi trabajo. He conservado el carácter oral de la presentación. Traducción realizada por Carlos Francisco Morales de Setién Ravina y Juny Montoya Vargas.

² Véase en especial Giorgio Agamben, *Homo sacer. Sovereign power and bare life* (Stanford University Press, 1998).

que enmarcarse las reivindicaciones a favor de los derechos humanos en Estados Unidos, sino en una especie de práctica global.

En 2005 Brian Masumi defendió que técnicas como los sistemas de alerta con código de color usados en los Estados Unidos para indicar el grado de riesgo de un ataque terrorista y la intensidad con la cual la televisión se convirtió en el punto focal de percepción a través del cual se articulaba la noción de “crisis” redujeron la “gubernamentalidad”³ a un acceso directo a formas somáticas en las cuales las mediaciones discursivas podían simplemente descartarse⁴. Sostendré que la idea de crisis en que se pretende vincular la gubernamentalidad a la fenomenología del pánico no es algo nuevo, sino que es una técnica usada para restringir el libre flujo de información y para imponer limitaciones que están fuera de la esfera del derecho normal en una variedad de situaciones, como las epidemias, las protestas públicas o incluso la criminalidad (es decir, en cualquier situación que evoque en el imaginario colectivo que tiene el potencial de “extenderse”). Aunque es de la mayor importancia que prestemos atención cercana a las historias regionales específicas a través de las cuales pudieron articularse con lo global el imaginario del orden público y las prácticas de los Estados, estos casos tienen en común que las formas discursivas y no discursivas de intervención despliegan de modo creciente el lenguaje del conflicto armado y, por tanto, hacen que se interrumpa el debate razonado. Esta interrupción provocada en forma consciente por las mediaciones discursivas crea una clase de sujeto

³ N. del T. El concepto de gubernamentalidad es un neologismo acuñado por Michel Foucault en francés y que se ha traducido de manera literal en las obras de los sociólogos y los filósofos políticos en lengua castellana. El término se refiere a una economía específica del poder, caracterizada por la naturaleza descentralizada del ejercicio del mismo, en el cual los propios sujetos terminan por regular a sí mismos conforme a ciertas formas de saber producidas en ciertas instituciones que el sujeto asume como propias.

⁴ Sobre el temor como algo que se convierte en una forma de vida, véase en especial *The politics of everyday fear*, ed. Brian Masumi (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993) y su artículo reciente “Fear (The spectrum said), positions”, en *East Asia Cultures Critique*, Vol. 13, No. 1 (2005), pp.31-48.

público en el cual el modo privilegiado de comunicación es el rumor del pánico. En las discusiones actuales sobre seguridad, esta fenomenología del pánico se disfraza con referencias a riesgos nuevos e incipientes y al manejo del riesgo, pero en manifestaciones anteriores durante los regímenes coloniales, por ejemplo, el lenguaje burocrático que se usaba era el del control de un “público incauto” que parecía estar gobernado por la pasión en vez de por la razón. Comenzaré estudiando la cuestión de la seguridad en el contexto del conflicto armado contemporáneo iniciado por los Estados Unidos en Irak.

Algunos consideran autoevidente que la retórica de los derechos humanos usada por la administración de George Bush para justificar la guerra contra Irak era solo una maniobra para distraer la atención de lo que cada día es más claro, es decir, que no había una acumulación de armas químicas, biológicas o nucleares en Irak en el momento de su invasión que pudieran haber justificado la guerra y que tampoco existía un plan claro para asegurar la paz. Ya no importa que los observadores más ecuanímenes hayan concluido que la preocupación manifestada con frecuencia en torno de los derechos humanos era solo un pretexto que ocultaba otros motivos. La retórica del miedo tuvo éxito en crear un escenario en el cual el país más poderoso del mundo vive con un sentido generalizado de pánico, creado por la idea de que está bajo una amenaza constante de ataques terroristas. Sin duda, existen continuidades entre la sensación actual de que hay un enemigo invisible que rodea a los ciudadanos de los Estados Unidos y las guerras anteriores, como la guerra contra el comunismo o la guerra contra las drogas. Sin embargo, sería interesante observar las diferencias y preguntarse qué es lo novedoso de la situación actual.

Es conveniente recordar que en 2004 hubo sólo cuatro intervenciones militares en África, aun después del anuncio de la guerra contra el terrorismo. Más aún, en algunos lugares como Liberia existía la expectativa de que Estados Unidos intervendrían para detener la matanza de civiles (como ocurre hoy con el caso de Darfur, en Sudán). Muchos creyeron que la guerra en Irak era una promesa de que los Estados Unidos pasa-

rían a la acción de una manera más decisiva para parar los abusos contra los derechos humanos en Liberia. Los Estados Unidos intervinieron durante un corto periodo, pero el pequeño número de tropas que desplegó tuvo poco efecto. Durante la campaña electoral anterior para la Presidencia, tanto el presidente Bush como el senador John Kerry, en su debate sobre política exterior, reconocieron en forma abierta que con el despliegue masivo de tropas en Irak no existía ninguna perspectiva de destinar fuerzas armadas para parar el genocidio en otros lugares como Sudán. Es claro que la cuestión de si las intervenciones internacionales serán posibles en el futuro a través de las Naciones Unidas, aun en los casos de genocidio, depende mucho de si se considera que un conflicto concreto afecta la seguridad de Estados Unidos. Por último, la forma en que se percibe la naturaleza del enemigo por los legisladores en Estados Unidos ha cambiado, de manera que el enemigo se ve como muy móvil e impredecible, puesto que sigue una lógica distinta de la lógica de la búsqueda racional del interés propio.

Constituye parte de la naturaleza de los conflictos contemporáneos que los imaginarios políticos existentes en Occidente, y en especial en los Estados Unidos, terminan por influir en los imaginarios regionales y locales en otras partes del mundo a través de la difusión de prácticas gubernamentales interconectadas y del poder de los medios de comunicación. Por consiguiente, es imperativo preguntarse qué es lo que le ocurre a la democracia en Occidente y cuál es el destino que le espera a los derechos humanos en esa parte del mundo, aun cuando esa sea una categoría que rara vez se emplea en los Estados Unidos cuando se habla de violaciones de los derechos. El poder de la metáfora de que la civilización se encontraba amenazada por terroristas, un término que ahora se usa de manera intercambiable con “islamofacistas” en algunos discursos políticos y en los medios de comunicación, permitió al presidente Bush conseguir el apoyo de algo más de la mitad de la población de su país y presentar la guerra en Irak como un medio para proteger a los ciudadanos contra el terrorismo y para llevar la democracia a Irak. No analizaré aquí de nuevo los argumentos en cuanto a cómo los mismos Estados Unidos, con una

visión corta de cuáles eran sus intereses nacionales, apoyaron al régimen de Saddam Hussein durante su guerra brutal contra Irán y durante los ataques con armas químicas a la minoría kurda, porque esos argumentos se conocen ya bien. En vez de ese, mi objetivo es preguntarme cómo es probable que las nuevas percepciones de amenazas globales influyan en la legitimidad de los derechos humanos y los discursos del desarrollo en configuraciones transfiguradas de qué es lo que constituye guerra y qué paz. Este problema se planteó durante mucho tiempo como una cuestión de relativismo cultural frente a valores universales, pero no creo que sea eso lo que está en discusión en este momento. En lugar de ello, ¿cuáles son las prácticas estatales impuestas por Estados Unidos y Europa occidental a través de las cuales es probable que se dé la intervención en circunstancias penosas de guerra y genocidio, y en qué circunstancias esa intervención no se producirá? Y a su vez, ¿cómo puede mantenerse la legitimidad de los discursos de derechos humanos frente al uso abierto de esos discursos para impulsar los intereses de los Estados Unidos, sobre todo en países donde la violencia ha terminado por incorporarse a la vida ordinaria a través del conflicto armado prolongado o de la violencia endémica?

En un artículo reciente, Baxstrom *et ál.* examinan las consecuencias de esta nueva concepción de conflicto armado y de un sentido generalizado de pánico para intentar entender cómo las poblaciones pueden convertirse ellas mismas en cómplices de la erosión de sus derechos, entre los cuales estarían los derechos fundamentales al debido proceso⁵. Los autores, citando a Brian Jenkins, que fue consultor del RAND como experto militar, señalan la importancia de la idea de que los límites entre el conflicto armado tradicional, la guerra de guerrillas y el terrorismo internacional se han hecho vagos, y los “gobiernos y entidades subnacionales los emplean en forma separada, intercambiable, secuencial o simultánea, y deben al mismo tiempo defenderse contra todos ellos”. La predicción

⁵ Richard Baxstrom, Naveeda Khan, Deborah Poole y Bhri Gupta Singh, “Networks actual and potential. Think tanks, war games, and the creation of contemporary American politics”, en *Theory and Society*, Vol. 8, No. 4 (2005).

de que el conflicto armado cesará de ser finito y que la distinción entre la guerra y la paz será más ambigua y más compleja significa que existe una proliferación de actores estatales y no estatales que pueden pretender actuar en estados de excepción. Esta es la terminología habitual empleada por grupos que de manera alternativa se definen como luchadores por la libertad, insurgentes o terroristas, dependiendo del punto de vista que se tome. El Estado, a su vez, usa el concepto de estado de excepción para aprobar nuevas medidas con las cuales controlar derechos, como el derecho a la privacidad, el derecho a la libertad de expresión o, en algunos casos, el derecho al debido proceso. Se sabe bien que en los países atrapados en esos conflictos prolongados, aunque existe una libertad formal de expresión, las personas se autocensuran por temor a los actos de venganza por agentes del Estado o los grupos militantes. En estas nuevas configuraciones, en las cuales los límites entre la guerra y la paz, entre el combatiente y el civil, entre lo normal y lo excepcional, se han disuelto, no podemos continuar pretendiendo que ya se ha efectuado el trabajo conceptual sobre la naturaleza del Estado, la soberanía, los derechos humanos y los mecanismos institucionales apropiados para asegurar el bien de las personas. Me parece que el reto es describir la naturaleza del presente y, en especial, la pregunta acerca de cuán adecuados son nuestros criterios para reconocer objetos como el terrorismo o la seguridad en un mundo que ha perdido su estrecho vínculo con lo local. Con este fin, ofrezco las siguientes sugerencias.

La primera tarea, en mi opinión, es preguntarse qué clase de nuevas entidades han surgido en nombre de la seguridad que usan los instrumentos del derecho para constituir dominios en los cuales el Estado puede actuar con impunidad. La USA Patriot Act (Ley Patriota Estadounidense), aprobada el 26 de octubre de 2001, habla de medidas de excepción como el recurso capaz de proveer las herramientas adecuadas para interceptar y detener el terrorismo. Esta ley incluye ya medidas para reforzar la vigilancia y la seguridad nacionales, pero por sí misma no tiene capacidad de crear una categoría de detenidos que pueden ser sometidos a detención indefinida sin acceso a la representación legal. Según la Patriot Act, cual-

quier extranjero sospechoso de actividades ilegales que ponga en peligro la seguridad nacional puede ser puesto bajo custodia, pero tiene que ser acusado de un delito en los siete días siguientes a su detención. El decreto militar aprobado por el Presidente el 13 de noviembre de 2001 permite su detención indefinida y la posibilidad de ser juzgado por comisiones militares en vez de por tribunales militares. Lo importante acerca de este decreto es que crea una nueva entidad, la de una clase especial de detenidos, que está por fuera de la esfera del derecho ordinario o del derecho militar. El hecho de que con el transcurso del tiempo se haya generado una oposición contra esta ley es importante, pero no elimina el hecho de que los estados de excepción son capaces de producir nuevos entes que corren el peligro de normalizarse con el transcurso del tiempo.

Es importante señalar que ya la ley antiterrorista de 1996 le daba poder al secretario de Estado, tras consultar con el secretario del Tesoro y el fiscal general, para designar cualquier organización extranjera como una organización involucrada en “actividades terroristas” peligrosas para la seguridad de los ciudadanos de los Estados Unidos o de su seguridad nacional. Philip Heyman hace explícitos en los siguientes términos⁶ los peligros que tiene esta norma:

Es un paso peligroso prohibir que una organización política reciba apoyo únicamente porque un funcionario del gobierno determine que es una organización terrorista, y que esas determinaciones fácticas solo puedan ser revocadas por un tribunal en el caso de que sean “arbitrarias, caprichosas, [o supongan] un abuso de discrecionalidad”. Que esa ley se aplique solo a organizaciones extranjeras reduce de manera significativa el peligro para nuestras libertades nacionales. Sin embargo, en un mundo cada vez más internacionalizado, las organizaciones políticas extranjeras tienen también una participación cada vez mayor en nuestra política nacional. En años anteriores, el Congreso Nacional Africano (ANC, por sus siglas en inglés),

⁶ Véase Phillip B. Heymann, *Terrorism and America. A commonsense strategy for a democratic society* (MIT Press, 1998).

de Nelson Mandela, hubiera estado sometido a esas prohibiciones si el secretario de Estado así lo hubiera querido. Incluso ahora la ley podría aplicarse al brazo político del Ejército de Liberación Irlandés (IRA, por sus siglas en inglés), dependiendo en gran medida de la discrecionalidad de un funcionario del gobierno que solo puede revocarse en caso de que su criterio haya sido arbitrario. (p. 27)

La expansión de la definición de terrorismo para incluir el terrorismo nacional señala la manera en la cual las medidas extraordinarias pueden normalizarse y aceptarse con el transcurso del tiempo. Mi punto aquí no es que los temores frente al terrorismo sean infundados, sino que debido al hecho de que no están fundamentados en una experiencia real, ¿cómo van a encontrar los problemas de derechos humanos herramientas que sean suficientemente sutiles para distinguir entre afirmaciones basadas en pruebas razonables y las que se ponen en circulación en un clima de pánico generalizado?

El segundo ejemplo se extrae del nuevo panorama en el cual operan las restricciones a la libertad de información. De nuevo la relación entre investigación en las universidades que se ocupan de las necesidades especiales del gobierno, como puedan ser las de defensa, y la libertad de información, que está al servicio del interés público, ha sido objeto de debate y de discusión desde la década de 1960. Sin embargo, la distinción bien establecida entre investigación clasificada e investigación no clasificada en las universidades en los Estados Unidos se pone ahora en peligro por la aparición de nuevas categorías como la de investigación “sensible”. Los acuerdos a los que se llegaron en la década de 1960 en la mayor parte de las universidades de investigación establecían con claridad que no se realizaría investigación clasificada en los recintos universitarios y que ningún estudiante, fuera de licenciatura o de estudios avanzados de maestría o doctorado, tendría necesidad de pedir una autorización de seguridad para investigar sobre su tesis. Además, se reconocía que la investigación para las tesis no debería desarrollarse en áreas que requirieran de acceso a material clasificado. Ello era consistente con la idea

de que las universidades están al servicio del interés público y de que un ente como una “tesis doctoral clasificada” sería una contradicción en sus propios términos.

Es sorprendente que mientras la guerra en Irak se presenta como una manera mediante la cual pueden llevarse la democracia y la libertad al pueblo iraquí, el estado de excepción al que ha dado origen esa guerra supuesta contra el terrorismo ha producido nuevas restricciones a la circulación de ideas y al conocimiento en las universidades de los Estados Unidos. La Patriot Act ha definido personas a quienes se les prohíbe poseer, transportar o enviar un cierto número de agentes biológicos o de equipos para la investigación. La ampliación del número de agentes biológicos por esta ley no ha impedido que decretos de la administración continúen restringiendo el acceso a muchos agentes biológicos y equipos de investigación incluso en laboratorios localizados en los recintos universitarios de este país. Se le ha concedido poder al secretario de Servicios de Salud y Humanos para extender la lista de objetos de acceso restringido. Además, ahora está proponiendo que los resultados de investigación que se generen en el curso de un programa puedan ser designados como sensibles” y que la publicación, o incluso la discusión de esos resultados, pueda considerarse un delito. Queda por verse si las principales universidades de investigación podrán resistirse a esas medidas, sobre todo cuando estén en juego fondos federales.

Estos cambios en la política nacional de los Estados Unidos muestran las conexiones íntimas entre los imaginarios de un mundo peligroso que se generan a través de los pronunciamientos oficiales y su amplificación en los medios de comunicación, por un lado, y el sentido de temor entre la población en general, por otro, de manera que puedan aceptarse mayores restricciones a la libertad. Si analizamos el daño que se hace a las perspectivas de paz en los países del Oriente Medio, vemos que pasarán años antes de que cualquiera esté en posición de realizar valoraciones adecuadas acerca del alcance del daño a la vida. El número de heridos y muertos entre civiles es difícil de obtener a pesar de los esfuerzos de organizaciones como Iraq Body Count y el trabajo de académicos dedi-

cados a la salud pública, que sostienen que pueden atribuirse al menos 600.000 muertes a la violencia desencadenada por la invasión en Irak. Las restricciones a la libertad de investigación en las universidades y la proliferación de organizaciones de investigación e instituciones de investigación especializadas (*think tanks*) que atienden principalmente intereses gubernamentales hacen improbable que se produzca un análisis equilibrado de la destrucción de Irán en un futuro cercano o que estén disponibles los recursos para realizar ese análisis. Mientras tanto, las cuestiones continúan presentándose en un estilo de argumentación donde se transmite una sensación de que la única salida que existe es hacer lo que se hace. Por ejemplo, ¿es mejor un mundo en el cual Saddam Hussein ha sido eliminado o no? Las analogías entre Adolfo Hitler y la necesidad de la guerra para eliminar dictadores tan peligrosos se plantean de manera constante como justificaciones a la guerra en Irak.

Mi respuesta a estos interrogantes es simple. Los movimientos por la libertad y la democracia en el Oriente Medio y Pakistán han sido incapaces de mantenerse, como consecuencia del apoyo que han recibido los regímenes dictatoriales gracias a la ayuda militar directa y a los ingresos que han sido capaces de acumular como consecuencia del alza en los precios del petróleo. Las democracias occidentales no se han destacado por su oposición a los regímenes dictatoriales o por el apoyo directo a los movimientos democráticos en el Oriente Medio. Ello contrasta con el apoyo que se proporcionó a movimientos como Solidaridad en Polonia cuando el comunismo estaba colapsando en Europa del este y en la Unión Soviética. Es fácil mostrar que se trate del talibán o de Saddam Hussein, lo que determina las actitudes de los Estados occidentales son consideraciones geopolíticas en vez de un compromiso inquebrantable con la democracia o los derechos humanos. Así que estoy convencida de que la cuestión es, de hecho, la de la prevención, pero lo que se requieren no son guerras preventivas. En lugar de ello, lo que se necesita es la construcción de virtudes prepolíticas y de instituciones en las cuales puedan arraigar los hábitos de la democracia. No creo que el mundo pueda dividirse entre el bien y el mal, ni desde la perspectiva de Occidente ni desde la de países árabes dominantes, como Arabia Saudita.

Pero en tanto las democracias occidentales pretendan defender virtudes democráticas, está en juego algo muy importante en el intento por asegurarse de que no se contemple la existencia del resto del mundo como algo al servicio de intereses particulares disfrazados en lenguajes que dicen llevar la democracia al mundo.

Mi sensación es que la dicotomía Occidente contra el resto del mundo se ha hecho más peligrosa que nunca, puesto que está surgiendo una nueva geografía en la cual nuevas formas de desorden se generan por una variedad de fuentes superpuestas. Las alianzas entre formas globales de capital, los nuevos movimientos militantes en nombre de religiones que están alineadas estrechamente con Estados ricos en petrodólares, y los mecanismos autoritarios para hacer cumplir programas globales en nombre de la seguridad, están creando una violencia abierta y un sentido de impotencia en la vida de la gente del común, que se hace evidente en afectos difusos como el temor, la incomprensión y las visiones apocalípticas de fin del mundo que circulan convertidos en mitología popular. Es improbable que encontremos recursos morales para la no violencia, una predisposición a defender las libertades y un disenso por cuestiones de principio en sociedades cuyas capacidades para ello han sido erosionadas por la política nacional y la vinculación de esta a formas globales de poder. A la luz de estos cambios, las cuestiones de seguridad, desarrollo y derechos humanos no pueden enmarcarse en términos de relativismo cultural frente a universalismo. En lugar de ello tenemos que ver cómo la valencia afectiva de cada uno de estos valores cambia a medida que se engarzan con otros. Por ejemplo, si el desarrollo se ve principalmente como una forma de pacificar a las poblaciones de manera que se ajusten más a las demandas del capital global, entonces todo el concepto se hace sospechoso, puesto que ignora las necesidades y los deseos locales. En el mismo sentido, cuando los pronunciamientos a favor de los derechos humanos proceden de Estados que están involucrados en la defensa de la guerra como medio para imponer la democracia, entonces el proyecto completo de democratización queda bajo sospecha. La primera manera de contrarrestar esta tendencia sería entonces situar en un nuevo marco

las cuestiones del terrorismo, no ya como una guerra contra el terrorismo, sino como un compromiso para reforzar los sistemas regionales de democracia incluso si el costo de ello es abandonar la idea de un carácter excepcional estadounidense que dice disminuir el sufrimiento de los otros y magnifica la idea de Estados Unidos como motor de la historia, en forma muy similar a la manera en que Dios y el proletariado ocuparon una vez ese significant vacío.

La circulación de metáforas de la guerra

Una de las mayores dificultades en el análisis de las cuestiones de seguridad es la destrucción continua de los materiales relevantes. Mucho antes de los ataques del 11 de septiembre de 2001, por ejemplo, durante las audiencias públicas conocidas en la prensa como Irán-Contras, era ya evidente que la destrucción masiva de documentos implicaba que tenía que imponerse una técnica diferente de interpretación para “interpretar” la cultura de la seguridad nacional que estaba creándose a través del hiperdiscurso sobre terrorismo y contraterrorismo. James Der Derrian sugirió en 1989 que la reconstrucción de las audiencias del Irán-Contras tendría que usar algo parecido a la técnica del palimpsesto de la Edad Media para poder discernir los acontecimientos que estaban detrás de los archivos electrónicos borrados y de la voluntariosa destrucción de documentos que el coronel Oliver North confesó haber efectuado⁷. Mi idea es que los conceptos de “conflicto armado” que se formularon por primera vez en los discursos del presidente George Bush con referencia al ataque del 11 de septiembre de 2001, y que luego se actualizaron durante la invasión de Irak, estaban ya disponibles en los diversos ejercicios teóricos simulados que realizaron los institutos de investigación especializados para conceptualizar las amenazas a los Estados Unidos. Estas conexiones lineales son fáciles de comprender. Es más difícil ver cómo el lenguaje

⁷ James Der Derian, “Arms, hostages, and the importance of shredding in earnest: Reading the national security culture”, en *Social Text*, No. 22 (1989), pp. 72-91.

del “conflicto armado”, usado en relación con las causas denominadas como “buenas”, como la guerra contra la enfermedad, la guerra contra la pobreza, la guerra contra las drogas, etc., tiene el potencial de ofrecer una solución a cualquier amenaza recurriendo al lenguaje de la erradicación. Moviéndose de una configuración a otra entre diferentes clases de agentes humanos y agentes no humanos, ese lenguaje tiene el efecto de disolver en última instancia las distinciones entre lo que significa tener que tratar con otro ser humano y lo que significa tratar con un agente infeccioso, como pueda ser una enfermedad vírica.

Un ejemplo de mi sugerencia de que la valencia afectiva de la guerra deriva de la manera en la cual en lenguaje de la guerra se ha “normalizado”, a fin de interrumpir cualquier discusión acerca de los derechos de los ciudadanos una vez que se describe una situación como constitutivas de una emergencia, podría ser la campaña para la erradicación de la viruela a mediados de la década de 1970. Aunque se celebró como un gran éxito de la salud pública, algunos historiadores de la medicina y antropólogos tienen hoy en día cada vez mayores reticencias sobre las denominadas lecciones de esa campaña. Paul Greenough, por ejemplo, nos ha advertido que las medidas draconianas que se usaron para poner en cuarentena a la gente y la agresiva forma en la cual las prioridades locales en los programas de salud se pusieron a un lado para conseguir el objetivo de la erradicación antes de la fecha establecida por los creadores globales del programa, sobre todo durante la última fase del programa, de 1973 a 1975, no fueron un buen presagio para otros programas cuyos fines podrían ser la vigilancia sistemática, el control y la limitación del daño o, en otras palabras, para programas que pretendieran crear una manera de cohabitación con otros seres hostiles, fueran microbios u otros tipos de seres humanos definidos como enemigos, y cuyo fin no fuera emprender acciones directas dirigidas hacia la erradicación ⁸.

⁸ Paul Greenough, “Intimidation, coercion and resistance in the final stages of South Asian small pox eradication campaign, 1973-1975”, en *Social Science and Medicine*, Vol. 41, No. 5, 1995, pp. 633-645.

Las organizaciones internacionales para la salud pública han aprendido de la experiencia de la erradicación de la viruela que usar los poderes de policía del Estado para poner en práctica programas globales, por muy buenas que sean las intenciones, puede que no ayude a los intereses más amplios de la salud internacional. Por ello, durante la puesta en marcha del programa de inmunización universal en las décadas de 1980 y 1990, el énfasis se puso en lo que podría denominarse marketing social. Sin embargo, me parece que la idea de establecer objetivos de carácter mundial que deben conseguirse y cuyo éxito en su aplicación debe demostrarse, arraigó con firmeza en la imaginación global. Lo que terminó por definirse como “emergencia” no fueron simplemente circunstancias locales penosas, sino más bien qué situaciones locales se podían considerar como circunstancias penosas a la luz de la consecución de esos objetivos globales. Conocí a finales de la década de 1990 un ejemplo sobre cómo la idea de fracaso en la consecución de objetivos globales se representaba y era motivo para la acción.

Hacia finales de la década de 1990 el programa sobre inmunización global diseñado por el Fondo de la Naciones Unidas para la Infancia (Unicef) y la Organización Mundial de la Salud (OMS) se consideró un éxito sin matices y se afirmó que el 85% de los niños y las niñas del mundo habían sido inmunizados, y se había reducido con ello drásticamente el número de muertes ocasionadas por enfermedades que podían prevenirse mediante vacunas. A pesar del tono triunfante en muchas de las campañas públicas de la OMS y el Unicef, la incidencia preocupante de epidemias en el plano local continuó apareciendo aquí y allí. Por ejemplo, hubo una crisis de parálisis entre niños y niñas que vivían en Angola, en África central, en abril de 1999, y tras una investigación la OMS confirmó que se debía a causa de un brote de poliomielitis. Una misión de la OMS enviada para que trabajara con el ministro de Salud para controlar el brote descubrió que en casi todos los casos los niños y las niñas tenían menos de cinco años y que la gran mayoría de ellos tenía de uno a dos años de edad y vivía en las calles de municipios superpoblados de la capital, Luanda. El laboratorio de pruebas más cercano, el Instituto Nacional para la Virología de Sudá-

frica, confirmó a la OMS que un virus no controlado de tipo tres había sido aislado en 11 de las 22 muestras tomadas a los niños paralizados en Angola. El 90% de los niños con parálisis no habían sido vacunados o lo habían sido de manera parcial y, por tanto, no estaba protegido del virus. Teniendo en cuenta las condiciones de terror en las cuales niñas, niños y jóvenes habían vivido en Angola a causa de la devastadora violencia en el país, era algo que podía esperarse. Pero lo que en este caso suscitó una gran preocupación a las organizaciones internacionales fue que el brote de poliomielitis como una epidemia local ponía en grave riesgo el cumplimiento del programa global para la erradicación de esa enfermedad para el año 2000. Sin embargo, el factor más devastador para las sociedades locales era en realidad el conjunto de condiciones de guerra y de terror las cuales vivían niñas, niños y jóvenes.

Mi argumento no es que las personas que se dedicaron en forma constante a mejorar los índices de cobertura de la inmunización en la esfera mundial estuvieran cometiendo un error. Lo que sostengo es que en el proceso de establecer objetivos que habían sido diseñados a través de programas cuya justificación estaba en un lugar distinto del de las sociedades locales, se había perfeccionado una forma particular de concebir los problemas. En esta manera de buscar cumplir con metas establecidas por programas globales lo que constituye una emergencia, por ejemplo, no es una enfermedad o una condición física peligrosa para la vida que tenga importancia local, sino las implicaciones que tiene para esos programas globales. Por ello, se forma a los trabajadores locales del sector de la salud para que presten una atención mucho mayor al cumplimiento de los objetivos establecidos en esos programas que, digamos, a la vigilancia de una crisis de salud que afecte a las personas en el plano local. Ello puede no sólo predisponer a los habitantes locales contra los trabajadores de salud, sino que en un plano más profundo conduce a la tolerancia de una cultura política en la cual los procesos habituales de reconocimiento de derechos políticos se dejan a un lado a fin de conseguir los objetivos que hayan establecido organizaciones que no son responsables en absoluto ante la gente que habita en un lugar determinado.

En el momento del máximo éxito de las experiencias de cobertura de la inmunización, algunos de funcionarios del Unicef proclamaron con orgullo que algunas estrategias como la de denegar certificados de nacimiento y subsidios del Estado a los niños y a las niñas que no habían sido inmunizados había conducido a que muchos padres inmunizaran a sus niños. Esa política se citaba como *una estrategia exitosa para mejorar la cobertura*⁹. A partir de mis propias experiencias de campo con poblaciones vulnerables, estimo que es muy probable que los niños y las niñas no inmunizados provengande las familias que son más vulnerables a las exigencias económicas y políticas y que están luchando por sobrevivir. Son las familias que ni siquiera tienen los recursos, como el tiempo de la madre, para poder acceder a las instalaciones públicas gratuitas. Penalizar aún más a estas familias paralizando los subsidios a los cuales tienen derecho como ciudadanos parece ser un ejercicio inconstitucional del poder. Me gustaría dar otro ejemplo más aquí sobre la clase de contexto local en la cual el celo de un programa gubernamental, como la inmunización, puede llevar a los trabajadores del sector de la salud a contemplar otras emergencias con una apatía relativa, aun cuando estas afecten a la supervivencia de un niño.

Quisiera dejar claro que lo que aquí describo no es una situación típica. Es una situación extrema, pero que exige algún tipo de mediación que reduzca la inmensa distancia que hay entre los principios utópicos y las desesperadas realidades locales. Las organizaciones internacionales han concebido, sin duda, los programas de inmunización en bien de los niños. ¿Pero deberían las personas que no pueden aprovechar estos programas ser *castigados* mediante la denegación de subsidios públicos con el propósito de conseguir ese bien público? El relato etnográfico se toma del trabajo de campo que desarrollé en los pueblos del distrito de Sarguja, en la división Bilaspur, de Madhya Prades, en la India, durante

⁹ Véase Terrel M. Hill, "Synthesis of lessons learned. Experience of universal childhood immunization", 1998, en <http://hoshi.cic.sfu.ca/abstracts/abstracts/Abstract17.txt> (14 de septiembre, 1999).

1997. Esa zona está caracterizada por una economía de monocultivo pluvial y por una escasez crónica de alimentos¹⁰. La siguiente anotación de mi diario de campo describe uno de los encuentros allí:

He visitado Tutpara, una pequeña pedanía en el cual se encuentra la escuela del municipio de Sarguia. Allí las personas más prominentes de la localidad se habían reunido para darme la bienvenida. Caminamos luego a un diminuto pueblo donde había diez asentamientos familiares donde sus habitantes tenían vínculos de sangre entre sí, en Pahadi Korvas, arriba en las colinas, donde nos saludó un hombre alto, que evidentemente estaba ebrio. Algunas mujeres (cinco o seis) estaban sentadas en una fila fuera de una de las viviendas autoconstruidas. A cierta distancia, bajo un árbol de tamarindo, estaba sentada una joven madre (la hija del hombre ebrio) con un pequeño recién nacido en su regazo que mamaba de sus pechos.

El hombre alto señaló a la mujer que estaba amamantando al niño y dijo: “Mire, mire ahí. Ese niño está ardiendo de fiebre. Ayer anduve todo el camino hasta el pueblo más cercano para conseguir una píldora. Me gasté todo el dinero que gané ayer en la ciudad para comprarla y regresé tarde por la noche, pero la píldora no le ha hecho nada”. Toqué la frente del niño. Ardía. El niño mamaba desesperadamente del pecho de la madre, pero esta parecía tener poca leche. Le pregunté a la madre si había comido algo. Ahora otras mujeres se unieron a la conversación y dijeron que estaban esperando que algunos de los hombres regresaran. No había comida en ninguna de las casas. Cocinarían algo si los hombres conseguían traer un poco de arroz o de grano basto. Preocupada acerca de la condición del recién nacido, le pregunté si sabía algo acerca de la solución oral rehidratante (*jevangbol*, en el lenguaje local). Nada sabía acerca de ese producto. La ANM (Auxiliary Nurse Midwife, programa de comadronas auxiliares) nunca llegó a ese pequeño pueblo. Sin embargo, el día de inmunización nacional el año anterior todos ellos habían sido llevados a la escuela que se

¹⁰ Veena Das, “Hunger”, en *Seminar* (1) (1998), pp. 67-75; Veena Das, “Food security and secure livelihoods. A case study of Bilaspur division”, mimeo (1998).

encontraba en el pueblo principal y a los niños se les había administrado la vacuna contra la poliomielitis en gotas orales.

El *sarpanch* (líder local) que estaba acompañándome se puso a la defensiva. Dijo que si estas personas no bajaban al pueblo, si no contaban cuáles eran sus problemas, ¿cómo se le podía ayudar? Le pedí al *sarpanch* que les explicara a la joven madre y a las mujeres mayores que se sentaban al lado de ella la importancia que tenía para el niño recibir líquidos. En su dialecto, comenzó a explicárselo: “Tienes sal en la casa, ¿verdad? Bueno, toma esta cantidad de azúcar, ponle esta cantidad de agua y hiérvelas y luego pon una pizca de sal en esa mezcla y exprime unas cuantas gotas de limón también. ¿No tienes azúcar en la casa? Bueno, entonces busca a alguien en el pueblo de más abajo. Puede que no te den azúcar si creen que es para ti, pero si dices que es para salvar la vida del niño seguro que te dan un puñado”. La mujer asintió. “¿De dónde vas a sacar el agua?”, le pregunté. Ahora surgía otro problema, porque la bomba más cercana no estaba funcionando. Todos estaban bebiendo agua de una corriente cercana que estaba estancada y sucia. El *sarpanch* le dijo al abuelo del niño que el agua debía hervirse y colarse. Comenzaba a ver lo desesperado de la situación. No había azúcar ni fuentes de agua limpia potable, y tenían escasez de combustible. Pero entonces el hombre que estaba ebrio se puso agresivo otra vez: “No me importa lo que digan, no golpearé la puerta de nadie para mendigar”. Las mujeres estaban escuchando con más atención y pensé que pretendían seguir nuestro consejo. “Pero no le des todo a la vez –dije–. Dáselo en pequeños sorbitos”. (¿Cómo podía enseñarles eso?). La mujer tomó una hoja, la dobló formando una especie de cuchara y dijo: “¿Cómo esto?”. El *sarpanch* prometió ayudar consiguiendo una bolsa de solución oral rehidratante.

¿Cuál es la conexión entre el celo por hacer el bien que caracteriza los programas de inmunización, por ejemplo, cuyos objetivos se establecen en la esfera global, pero en los cuales hay una ignorancia casi completa de la realidades locales que enfrentan las personas en su vida cotidiana, y las críticas al escenario de seguridad que he venido ofreciendo? Sugiero que existen al menos dos posibles conexiones.

Primero, los estados de excepción se evocan y se convierten en algo cotidiano, pero a diferencia de la idea de Agamben (1998) de la conexión entre soberanía y derecho a la hora de declarar un estado de excepción, aquí la idea misma de soberanía se ha vuelto plural y con frecuencia se disuelve¹¹. En el mundo de hoy en día, puede ser la OMS quien declare un estado de excepción para manejar una epidemia, pero se reserva el derecho de declarar como “epidémico” incluso un caso único de enfermedad que haya sido declarado objetivo de erradicación. Podría ser que una gran empresa global cuyos intereses por controlar las condiciones laborales y el crimen en un sitio concreto diese pie a que ciertas áreas se declarasen fuera de la soberanía de un Estado a causa de las condiciones de emergencia presentes en una zona económica. O podría ser que la percepción de una amenaza terrorista que surge de una parte del mundo que no se comprende bien se vea como una amenaza para la propia civilización y, por tanto, justifique iniciar guerras que serán descritas como “virtuosas”, puesto que se emprenden por el bien de aquellos que están siendo atacados.

Segundo, la distinción entre causas buenas y causas malas, y entre técnicas para tratar con patógenos y técnicas para ocuparse de los enemigos no es tan clara como podría parecer a primera vista. Es la posibilidad de trasladar las ideas y las instituciones a otros lugares, su movilidad, la que termina por configurar la seguridad, la salud y el desarrollo en formas que inciden en la vida cotidiana y que hacen que la normalidad del lenguaje se vea erosionada por completo. Por ello, la cuestión de cómo habitar en un escenario de devastación que se encubre con el lenguaje de la seguridad y el desarrollo tendría que llevarnos por rumbos inhabituales, que nos permitieran de alguna forma recuperar la confianza cotidiana a partir de la cual pudieran entrelazarse los países del mundo unos con otros. Abandonar el lenguaje del conflicto armado, tanto para las buenas como para las malas causas, podría muy bien constituir el primer paso.

¹¹ Véase en especial Achille Mbembe, “Africa’s frontiers in flux”, en *Le Monde Diplomatique* (noviembre, 1999); y A. Mbembe, “At the edge of the world. Boundaries, territoriality, and sovereignty in Africa”, *Public Culture*, Vol. 12, No. 1 (2000), pp. 259-284.

Bibliografía

- Agamben, Giorgio. *Homo sacer: Sovereign power and bare life* (Stanford University Press, 1998).
- Baxstrom, Richard, Khan, Naveeda, Poole, Deborah y Singh, Bhri Gupta. "Networks actual and potential. Think tanks, war games, and the creation of contemporary American politics". *Theory and Society*, Vol. 8, No. 4, 2005.
- Das, Veena. "Hunger". *Seminar*, 1 (1998).
- _____, "Food security and secure Livelihoods. A case study of Bilaspur division". (Mimeo, 1998).
- Derian, James. "Arms, hostages, and the importance of shredding in earnest. Reading the national security culture". *Social Text*, 22, 1989.
- Greenough, Paul. "Intimidation, coercion and resistance in the final stages of South Asian small pox eradication campaign, 1973-1975". *Social Science and Medicine*, 41 (5), 1995.
- Heymann, Phillip B. *Terrorism and America. A commonsense strategy for a democratic society* (MIT Press, 1998).
- Hill, Terrel M. "Synthesis of lessons learned. Experience of universal childhood immunization", 1998. Descargado de <http://hoshi.cic.sfu.ca/abstracts/abstracts/Abstract17.txt> el 14 de septiembre de 1999.
- Masumi, Brian. "Fear (The spectrum said), positions", *East Asia Cultures Critique*, 13 (1), 2005.
- _____. (Ed.). *The politics of everyday fear* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993).
- Mbembe, Achille. "At the edge of the world. Boundaries, territoriality, and sovereignty in Africa". *Public Culture*, 12 (1), 2000.
- _____. "Africa's frontiers in flux". *Le Monde Diplomatique*. Noviembre de 1999.

La perspectiva de género en la salud y la pobreza en las ciudades¹

En esta oportunidad presentaré una parte de un estudio longitudinal sobre salud y pobreza aplicado en 300 hogares residentes en siete vecindarios de Delhi. Esta presentación en particular está basada en la salud mental en estas localidades. El estudio fue diseñado con el objetivo de obtener información sobre la salud, la enfermedad, el comportamiento de los hogares en respuesta a estas enfermedades y ciertos temas relacionados.

La aplicación se realizó mediante un cuestionario en el cual se indagaba sobre la enfermedad, el número de visitas de los médicos y las medicinas consumidas cada semana durante cuatro meses por cada uno de los hogares. Posteriormente se hizo seguimiento periódico durante cinco meses más. Este ciclo se continuó durante dos años para construir la tasa de morbilidad de los hogares y las personas.

Paralelo a lo anterior, contamos con un estudio especial que se aplica en estos hogares, el de salud mental, a fin de medir el estado mental epidemiológico de las comunidades. Hemos utilizado el cuestionario SL90, el cual se ha validado en distintos países para identificar el estado

¹ Conversatorio entre Veena Das, Yaneth Parrado, Patricia Jaramillo, Luz Gabriela Arango, Danny Meertens y Liya Janeth Fuentes, el 24 de agosto del 2005 en el Seminario “Redistribución de la riqueza y feminización de la pobreza” organizado por la Escuela de Género y el CID en el Auditorio Anexo, Edificio de Posgrados Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad Nacional de Colombia. El texto ha sido editado por Verónica Bermúdez.

mental de la comunidad sin observar necesariamente los estados clínicos personales. El instrumento está compuesto por 90 preguntas divididas en distintos grupos para identificar nueve síntomas psiquiátricos que incluyen somatización, comportamiento obsesivo compulsivo, depresión, ansiedad, hostilidad, sensibilidad interpersonal, ansiedad fóbica, ideas paranoicas y enfermedades psicóticas.

Tradujimos este instrumento a la lengua local, *jengui*, y abordamos a todas las personas de 18 años en adelante. En general el grado de rechazo de los individuos para responder este cuestionario no fue significativo (4%), por lo cual el estudio contó con buen nivel de respuesta. De las 90 preguntas que constituían este cuestionario el promedio de respuesta oscila de 85 a 90. Estas preguntas se valoraron de manera ascendente de 0 a 4 de acuerdo con la importancia; con el promedio obtenido se construyó el índice de severidad global (ISG) para cada uno de los nueve síntomas. Igual tratamiento se dio al puntaje de cada uno de los síntomas y de todos en conjunto, cálculo a partir del cual se produce un índice que al computarse con los promedios personales arroja la medida de salud mental de cualquier persona.

Básicamente voy a hablar sobre el ISG y cómo se analiza ese puntaje para distintas personas en estas comunidades. Iniciaré con una idea aproximada de las características de estas personas en las siete localidades. El número de mujeres y hombres es equitativo; el promedio de edad masculino oscila de 35 a 44 años, el de la mujeres, de 32 a 41 años; la mayoría de ellos son casados, excepto los más jóvenes. En cuanto a las localidades, se tiene que han sido divididas en dos grupos de acuerdo con la distribución del ingreso de las familias. El grupo denominado localidades pobres incluye cuatro localidades, está compuesto por hogares que se ubican en el 33% de la distribución del ingreso más bajo. El grupo de las localidades ricas contemplan el 33% de la distribución más alta, y el 33% medio se ha repartido en partes iguales entre cada uno de los grupos. De esta manera hubo una dispersión, por lo cual estas localidades no son homogéneas.

Así, permítanme volver a los puntajes ISG de las personas de estas localidades.

1. Al comparar los puntajes de las personas de las localidades pobres, por lo general son más altos, en las 9 dimensiones, que los puntajes de las personas de las localidades ricas. Así que los pobres tienen una carga mental más alta que la de los ricos.
2. Coincidiendo con los resultados de distintos estudios, las mujeres tienen una carga mental más alta que los hombres.

En nuestro estudio encontramos que hay dos dimensiones de la salud mental que resultan predominantes: la depresión y las ideas paranoicas. La somatización registra un puntaje más bajo. Comprobamos la confiabilidad de los puntajes obtenidos comparándolos con los resultados de una prueba aplicada a una muestra de personas que están diagnosticadas clínicamente con enfermedades mentales en un hospital y una clínica especializados. Los puntajes que se registraron en el rango más alto de distribución corresponden a la categoría de “casuidad” o de generación de caso y agrupa a las personas que no requieren evaluación clínica para determinar si padecen o no enfermedad mental.

Para explicar los puntajes con los cuales medimos la carga sobre la salud mental voy a hacer énfasis en los resultados arrojados por la población femenina haciendo uso de las variables explicativas del estudio longitudinal que les referí al inicio de mi intervención. Estas variables están clasificadas en cuatro categorías: las económicas, las relacionales, las de historia reproductiva, y las relacionadas con carga de morbilidad. Las económicas contemplan el ingreso que percibe una persona, el número de miembros de la familia que devengan un ingreso, y el número de miembros que perciben ingresos en relación con el tamaño del hogar. Las variables relacionales incluyen la tipología familiar, el grado de cohesión, el estado civil, o si ha sido víctima de violencia doméstica. En la historia reproductiva incluimos el número de embarazos, de abortos, de hijos enfermos, de hijos vivos; y la carga de morbilidad. De ahí obtenemos datos sobre la enfermedad en los hogares: las enfermedades crónicas y las agudas. Este resultado se agrega a la carga de morbilidad individual o del hogar.

En cuanto a la variable educación, se tiene que de la muestra femenina ubicada en las localidades pobres el 36% es analfabeta, solo el 4% de las mujeres que habitaban estas localidades contaba con educación superior.

Observando el comportamiento de las variables relacionales en el área geográfica cubierta por el estudio encontramos que en las localidades pobres generalmente el tamaño de los hogares es mayor que en las localidades ricas. Igual sucede con las relaciones conyugales, ya que el porcentaje de mujeres que reportó malas relaciones con sus esposos es mayor en las localidades pobres.

Permítanme leer una idea sobre la historia reproductiva. Tomamos dos medidas: una, la cantidad de niños nacidos vivos *versus* el número de niños vivos hasta el momento de la entrevista. La otra, el número de niños nacidos vivos *versus* el número total de embarazos, que además da cuenta de las experiencias anteriores a la natalidad, como abortos y pérdidas. Nuevamente se evidencia que las mujeres de las localidades pobres tienen resultados adversos en comparación con las mujeres de las localidades que registran altos niveles de ingreso.

Frente a la carga de morbilidad encontramos que esta se distribuye en el rango total de los hogares de una manera mas o menos parecida, más al observar la severidad de la carga se encuentra que prevalece en las localidades pobres.

Finalmente, probamos cuáles son los elementos explicativos de estos ISG a través del módulo de regresión estadística. Entre los factores significativos en el plano estadístico para explicar los puntajes del ISG está la variable localidad, clasificada en una escala de 7 a 1, siendo 7 la más rica y 1 la más pobre, la edad, y el aporte o no al ingreso familiar. Todas ellas sostienen una relación inversamente proporcional con el puntaje en la carga de morbilidad.

Los indicadores de la variable reproductiva escogidos son el número de pérdidas prenatales, el número de niños vivos actualmente frente a los nacidos vivos, y la existencia de algún tipo de acoso en la familia conyugal.

Además recurrimos a algunos datos con los que contábamos antes, como la carga de morbilidad sobre la persona, la carga sobre el hogar y la carga crónica si la persona tiene algún tipo de enfermedad crónica. Estos datos permiten una explicación del modelo, ya que si la persona tiene una enfermedad crónica o si vive en un hogar en el cual hay enfermedad, entonces el puntaje de salud mental va a aumentar y tendrán una carga más alta sobre esta.

Puesto que la depresión fue una categoría importante empleamos las variables explicativas mencionadas antes. En el caso del grado educativo, debido a que este es más bajo en las localidades pobres, decidimos tomar como variable la localidad. Esto mismo sucede con el nivel de ingreso, pues uno de los supuestos que deseamos difundir es que aunque usted pertenezca a un grupo de ingreso alto o medio pero vive en una localidad pobre, eso crea un grado de estrés más alto que si usted tuviera el mismo nivel de ingresos pero viviera en una localidad un poco mejor. Así que en ese sentido lo que llamamos ecología local juega un papel crucial en nuestro modelo y en nuestro estudio, razón por la cual trabajamos la localidad como una variable.

El hallazgo más importante del estudio es que la salud física y la salud mental están relacionadas estrechamente. Sabemos que los pobres son mucho más vulnerables a ambas, una gran carga de enfermedades agudas en la familia influye en la salud mental de las mujeres, en especial en un ambiente donde los servicios médicos son muy pobres y que conducen a las demoras en el diagnóstico y el tratamiento adecuados.

También, que toda la historia reproductiva de una mujer influye en su salud mental. Así, cuando las mujeres tienen que recurrir a los abortos o tienen pérdidas frecuentes seguidas de la probabilidad de que el bebé se muera, se vuelven muy vulnerables. Así mismo, encontramos que cuando se hace referencia al término “*triage*” se habla de la decisión que toman las madres, en un contexto donde hay recursos limitados, sobre, por ejemplo, a cuáles de los hijos les se lleva al médico en función de las probabilidades de supervivencia que demuestren.

Otro punto que quiero resaltar es la violencia doméstica o el acoso, que son variables relacionales muy importantes porque si hacen parte de

la historia personal, todavía se mantienen como experiencias relevantes en la vida de la mujer.

Finalmente, que la ecología local es una variable muy importante en distintos estudios, se constituye a partir del espacio físico, el tipo de vecindarios, las facilidades médicas que hay en la zona, su localización o relación con el centro de la ciudad, o por lo menos otras partes de la ciudad, que de alguna manera constituyen lo que se llama la ecología local y es de gran importancia en muchos sentidos. Este es un tipo de crucigrama que estamos tratando de resolver.

P/ Teniendo en cuenta que en la India el aborto está legalizado, ¿dentro del estudio que ustedes han hecho hay alguna consideración en la cual se relacione la legalización del aborto con la carga mental en las mujeres? El otro aspecto que quería preguntar es sobre la pertinencia y la importancia de los estudios de caso como estrategia metodológica para poder trabajar el índice de severidad, ¿que ventajas comparativas tiene esta estrategia?

R/ El aborto está legalizado en la India, no genera ningún tipo de estrés mental. La estrategia de tener entrevistas etnográficas como un recurso metodológico, sin importar cuán grande o detallada sea la muestra, el modelo explicativo en estos estudios epidemiológicos no explicará el 25% al 30% de las variaciones. La idiosincrasia es específica de los individuos. Puede ser que usted y yo tengamos la misma experiencia de vida pero no tendremos el estado mental similar. Hay muchas variaciones individuales que no pueden explicarse en situaciones generales de la vida de la comunidad. Para recoger eso, hacemos seguimiento por medio de entrevistas etnográficas específicas a un número seleccionado, para entender cómo se determinan realmente los resultados de la salud mental, aparte de los estudios epidemiológicos en general. Es importante entender las situaciones individuales.

P/ ¿En su estudio se tienen en cuenta las relaciones interpersonales entre los miembros de la familia o con la comunidad y las condiciones afectivas de las mujeres en relación con las enfermedades mentales?

R/ Tratamos de saber si la mujer está casada, de cómo era la relación con su esposo o si había violencia doméstica o abuso doméstico. Para

este estudio ese es el tipo de representaciones de las interrelaciones de las cuales nos ocupamos, pero las entrevistas etnográficas y los detalles de estos temas no pueden considerarse en este tipo de modelos.

P/ En primera instancia me llamó la atención el planteamiento según el cual las mujeres jóvenes son las de mayor morbilidad, ya que se esperaría que fueran las mujeres mayores. Además, me interesa saber si ustedes tuvieron en cuenta en su estudio la influencia de los roles de género en la salud mental, de manera específica los roles que desempeñan las mujeres.

R/ Algunos estudios muestran que las mujeres mayores tienen una carga mental más grande que las jóvenes. Una explicación tentativa que puede darse, que se da en la literatura en la India también, es que en la medida en que una mujer envejece en la familia tiene más poder de decisión y de control, y esto puede mitigar la carga sobre la salud mental. Las mujeres jóvenes que son más dependientes no tienen recursos, no sé si esto explica en forma satisfactoria este tipo de resultado.

P/ El poder de decidir de la mujer, frente a situaciones como el quedar o no embarazada, abortar o no, y seleccionar a cuál de sus hijos le asigna los recursos para poder vivir, ¿lo hace ella sola o en compañía de su pareja?

R/ No puedo dar una respuesta satisfactoria pero nuestra impresión es que las decisiones reproductivas se toman consultando al esposo. En los datos registrados eso es lo que se encuentra, pero, una vez más, hay que recurrir a entrevistas detalladas para ver si hay otros escenarios. Desde el punto de vista de la etnografía no podemos cuantificar este tipo de cosas, pero a partir de las entrevistas podemos saber que hay una variación considerable, que las mujeres si toman sus decisiones reproductivas de distintos maneras. Al comienzo está la idea de probar la fertilidad dentro del matrimonio; a medida que envejecen, las perspectivas anticonceptivas son mayores, y recurren a los anticonceptivos y a operaciones de esterilización, que tienen que ver con las políticas de planificación familiar de la India, que para los pobres lo más seguro es esterilizarse. Entonces las operaciones tienen mucha trascendencia en las vidas de las mujeres y tienen que utilizar el aborto como método de planificación familiar,

que no es muy satisfactorio para nadie. Cuando se viene de Occidente y se piensa en el aborto, se cree que es un punto de mucho conflicto en la familia, pero realmente no lo es, así que por lo general hay un acuerdo entre la mujer y el hombre, y casi todas las mujeres de la muestra tienen uno o dos abortos. Así mismo, tenemos en cuenta que a medida que las mujeres envejecen, tienen más poder y pueden discutirlo mucho más con el esposo que en las fases tempranas.

En cuanto a las posibilidades y los recursos, se requieren grandes gastos para llevar a un niño severamente enfermo a un hospital, y los hombres desempeñan un papel fundamental porque las mujeres están dedicadas a las actividades del hogar y tienen pequeñas cantidades de dinero en la casa y no pueden utilizarlas. El estudio clásico de Nancy Scheper-Hughes supone que las mujeres le quitan el afecto a los niños que no tienen posibilidad de sobrevivir. En nuestros estudios observamos que con frecuencia este no es el caso, las mujeres sí invierten en todos los hijos, pero cuando los niños mueren, por lo general sí hay familias donde la relación con el esposo es muy abusiva, ese es el tipo de contexto en el cual la capacidad de una mujer para ejercer algún tipo de decisión se compromete de una manera muy grave. Esto se obtiene en las entrevistas etnográficas, porque es difícil capturarlo con un cuestionario, tal instrumento no permite evaluar ese nivel de abuso.

Con el ánimo de realizar una comparación con la exposición anterior, interviene Yaneth Parrado con un relato de la experiencia de la localidad San Cristóbal, de Bogotá. Es un trabajo hecho con madres comunitarias que padecen de hipertensión y diabetes, a de hacer un futuro estudio dirigido a identificar significados y prácticas de mujeres de 45 a 55 años, que es el periodo considerado como menopausia.

Yaneth Parrado

Esta experiencia nace de la articulación de un proyecto de docencia y extensión de interacción social con la localidad de San Cristóbal, de Bogotá. Tres razones fueron motivo para escoger este escenario: a) Llevamos 30 años de presencia en la localidad; b) Es la segunda localidad más

pobre de Bogotá en cuanto al índice de necesidades básicas insatisfechas (NBI), y en el perfil epidemiológico de la ciudad tiene unas características especiales; c) En esta localidad se encuentra el mayor número de personas con problema de riesgo cardiovascular, tiene un número bastante considerable, quizás el mayor número, de gestantes adolescentes y una serie de enfermedades que se salen del perfil típico de la ciudad. Estas causas de tipo epidemiológico, unidas al antecedente de trabajo de la universidad, nos llevaron a concentrarnos en el proyecto. Desde hace diez años hemos realizado un trabajo centrado más en la docencia y la extensión, pero que después nos encaminó a la investigación.

Hemos tenido la oportunidad de realizar varios diagnósticos de salud. Para el ámbito nacional se tiene un perfil de transición de enfermedades infecciosas a enfermedades crónicas; sin embargo, en la localidad de San Cristóbal hay un perfil que se sale de transición a un perfil de acumulación, es decir, encontramos las enfermedades infecciosas típicas, como la enfermedad respiratoria aguda, la enfermedad diarreica aguda, las enfermedades crónicas degenerativas, entre las cuales están el cáncer, las enfermedades cardiovasculares; además tenemos cuatro grupos de enfermedades que nos llaman la atención como son las enfermedades típicas del desarrollo, donde un índice elevado de accidentes está asociado al tránsito y al trabajo, y debido a que en esta localidad hay un elevado índice de subempleo, de microempresa, de empresas familiares, es bastante interesante.

Hay enfermedades de tipo emergente, como el sida, que ha acogido un sector amplio de la población, específicamente a las mujeres. Así mismo, las enfermedades re emergentes, ya que por las migraciones y los desplazamientos es fácil encontrar en la localidad personas con dengue, fiebre amarilla; además, un grupo de enfermedades que nosotros hemos clasificado como enfermedades sociales, es decir, la exclusión, la falta de acceso a la salud, etc. Entre este tipo de enfermedades sociales tratamos de ubicar las enfermedades de tipo mental, porque son enfermedades que atraviesan todo el perfil, no solo las infecciosas, las crónicas degenerativas, sino que constituyen la base de cada uno de estos aspectos del perfil.

Después de dar una mirada crítica al perfil que se establece para nuestro país, para nuestra ciudad y en especial para la localidad, nos preocupa cómo las mujeres aportan al perfil de mortalidad y morbilidad. De la experiencia ya específica en cuanto al aporte de morbilidad de las mujeres tenemos dos experiencias: madres comunitarias y adultos con factores de riesgo cardiovascular.

En la localidad de San Cristóbal existen aproximadamente 680 madres comunitarias. Seguimos dos métodos para tratar de realizar un diagnóstico de salud y de condiciones: el método del diagnóstico para determinar factores de riesgo relacionados estrechamente con enfermedad, y el diagnóstico de condiciones de vida, de salud y de trabajo de las madres comunitarias. El resultado fue un diagnóstico a partir de factores de riesgo en el cual el perfil se caracterizaba por las enfermedades que están determinadas para las mujeres de los 18 a los 45 o 55 años: las enfermedades relacionadas con el ciclo reproductivo y las enfermedades cardiovasculares. En cuanto a morbilidad sentida, la primera causa que las madres identificaron fue la fatiga o el cansancio, la falta de reconocimiento de su pareja, de sus hijos y de los padres que llevaban sus hijos a los hogares comunitarios.

El segundo grupo poblacional es el de adultos con factores de riesgo cardiovascular. En esta muestra se encuentra que las mujeres son el grupo más grueso: de una experiencia con 130 usuarios encontramos 107 mujeres y 27 hombres, el sector sanitario se queja de que las mujeres son consultadoras crónicas, por eso quisimos tomar este grupo para saber qué pasaba con ellas. Encontramos que dentro del riesgo cardiovascular hay un diagnóstico de diabetes, hipertensión, sobrepeso, estrés, no es un diagnóstico preciso para el sistema. Esto nos llevó a interactuar con ellos, ya llevamos algo más de diez años con el grupo, y encontramos que sí, la gente es hipertensa, diabética, tiene dislipidemia, pero en el fondo no es eso lo que los lleva a consultar, sobre todo a las mujeres, hay diagnósticos de fondo, como la soledad, la depresión, el desconocimiento, y eso es lo que nos ha permitido que el grupo, durante diez años, permanezca en trabajo.

En conclusión, nosotros podemos observar que en el fondo de toda la patología del perfil epidemiológico hay una fuerte carga de enfermedad mental, también hemos encontrado que si bien las mujeres tienen una incidencia elevada, también tienen la respuesta más positiva al tratamiento de la enfermedad física, son las que tienen mayor adherencia al tratamiento farmacológico, y a las medidas de intervención, como dieta y ejercicio. El resultado de toda esta experiencia durante estos diez años es que sí hay una elevada carga de morbilidad en las mujeres, aunque la mortalidad y las secuelas son menores que en los hombres. Esto es parte de lo que a grandes rasgos podría compartir con ustedes. Gracias.

P/ En el marco del diagnóstico y del trabajo que han realizado en la localidad de San Cristóbal con las madres comunitarias en el cual se han identificado elementos como la soledad, la depresión y la falta de reconocimiento, ¿se ha tenido en cuenta el rol de género o variables como la sexualidad y enfermedades como el cáncer en la manifestación de enfermedades mentales?

Veena Das

Coincido con la exposición de la profesora Yaneth, en especial con el planteamiento de que no se trata de transición de salud, sino de acumulación de enfermedades agudas y crónicas. Ese es el mismo hallazgo que nosotros tenemos en las comunidades pobres que tienen una carga de enfermedad mucho mayor, lo cual es muy distinto de la idea de los temas de salud mental que aquejan más a los pobres que a los ricos. Esto lo encuentro fascinante.

Quiero tocar el aspecto sobre la sexualidad, porque esta no es una categoría transparente. Nosotros sabemos, por el trabajo de Foucault, que en unos contextos históricos muy claros la sexualidad llega a ser importante. Se asume que toda la sociedad ha puesto la misma carga en la sexualidad, que la misma estructura de valores vigente en Occidente está presente también en Oriente, pero al entrevistar a las mujeres en detalle sobre las relaciones y sobre su sexualidad, acerca de si la sexualidad estaba incluida en las nociones de cuidado, las mujeres que se consideraban

menos privilegiadas eran las que sentían que sus relaciones no estaban incluidas en las relaciones de cuidado de parte del esposo. Eso es bastante interesante.

Conversatorio de agosto 24 de 2005

Patricia Jaramillo

¡Bienvenidas y bienvenidos! Nos complace presentar esta tarde a la profesora Veena Das, de la Universidad de Nueva Delhi, de la India, y de la Universidad Johns Hopkins, de los Estados Unidos. La profesora Veena está visitándonos durante esta semana con motivo de la celebración de los 20 años de la fundación del Centro de Estudios Sociales (CES) de la Facultad de Ciencias Humanas; además de las conferencias realizadas el lunes sobre “Ludwing Wittgenstein, sociedad y sufrimiento”, el día de ayer, en el auditorio León de Greiff, en la cátedra inaugural de la facultad, hoy nos acompaña entre esta coordinación del CES y la Escuela de Estudios de Género de la Facultad esta tarde nos ofrecerá algunas reflexiones sobre el tema “Distribución de la riqueza y feminización de la pobreza”.

Veena Das

Muchas gracias, Patricia. Es un verdadero placer estar aquí y tengo la expectativa de escuchar en esta mesa redonda qué tipo de experiencias han tenido en el trabajo con el enfoque de género y pobreza, y género y violencia. Voy a hacer una presentación muy corta sobre algunos de los temas de discusión y ofrecerles algunas viñetas etnográficas sobre el problema de género y pobreza, para luego pasar a la pregunta sobre feminización de la pobreza.

La tesis que normalmente se formula sobre la redistribución y la concentración de la riqueza es su relación con la feminización de la pobreza. Por lo general se plantea que en el contexto de la decadencia del trabajo organizado, afectado por el paso de producción en fábrica a formas de producción más flexibles, los sueldos de los hombres tienden a bajar porque la fuerza de trabajo masculina está siendo remplazada por la fuerza laboral

femenina —que no forma parte del sector organizado, no tiene sindicatos, por tanto, no pueden negociar acuerdos salariales, estabilidad laboral u otro tipo de facilidades que acompañan el trabajo organizado en el tipo de producción de fábrica—. También ha llamado la atención de muchas personas el cambio en las finanzas globales, porque el cambio de las unidades de producción a los países del Tercer Mundo y los países en desarrollo y el trabajo son más baratos. Así, generalmente en países como la India, en los últimos años se presenta una situación un poco paradójica en la cual los economistas nos dicen que el número de personas que viven debajo de la línea de pobreza ha disminuido como resultado de la globalización y la creación de más oportunidades de trabajo, también hay una disminución de movimientos laborales y cierres de fábricas y el surgimiento de nuevas tecnologías y formas más flexibles de contratos laborales.

Frente a lo anterior hay unos estudios muy interesantes sobre pobreza, investigaciones que hacen una distinción entre pobreza a corto plazo y pobreza a largo plazo. Uno de los hallazgos en los Estados Unidos es que la pobreza crónica se localiza principalmente en los hogares donde el hombre es cabeza de familia, y es curioso que el censo de 2000 en ese país mostró un aumento dramático en los hogares con mujeres cabeza de familia. Los hogares con mujeres cabeza de familia se identifican como los que padecen pobreza crónica, son en su mayor parte familias afroamericanas.

El informe “Money ham” de 1960 sostenía que la crisis de pobreza en los Estados Unidos era la crisis de las familias negras, debido a que en ellas se carecía de figuras de autoridad masculina. Así que además de la cantidad de hogares con mujeres cabeza de familia tenemos que hablar de esta ideologización de las familias negras. Mi argumento es que este tipo de hogares no están sujetos a vulnerabilidades, hay unas muy especiales, y es necesario reevaluar que se tilden estas familias como patológicas.

Al analizar el contexto político de los Estados Unidos en el cual se inscriben las mujeres cabeza de familia, debe tenerse en cuenta un factor de gran importancia: el aumento dramático del número de jóvenes negros que están siendo encarcelados —uno de cada seis hombres estadounidenses negros ha estado encarcelado alguna vez—. Ese tipo de contexto en el cual

hay una criminalización muy alta de la población negra indica la manera en que el racismo y las políticas de Estado han llegado a la criminalización de los jóvenes afroamericanos, es ahí donde se produce, cuando se piensa en otro tipo de cultura, en otras sociedades.

Creo que una de las primeras cosas que hay que anotar es el hecho de que los hogares con mujeres cabeza de familia están sujetos a muchas más presiones, precisamente porque la mujer es la única proveedora en la familia y cualquier tipo de contingencia que la afecte tiene consecuencias sobre los ingresos familiares.

Así que en países como la India los hogares con mujeres cabeza de familia también son hogares presididos por mujeres viudas, carentes de apoyo social, estigmatizadas por ser viudas jóvenes y responsables de niños pequeños. En el contexto de la sociedad rural por lo general son hogares que carecen de tierras de modo total o parcial, y en el caso de tenerlas, difícilmente una mujer sola puede organizar el proceso del trabajo que es necesario para que la tierra sea productiva.

Así que de alguna manera estoy sugiriendo diferencias muy interesantes cuando hablo de la investigación pública y las fuentes de apoyo social que están disponibles para los pobres. Sabemos que en el contexto de los Estados Unidos las familias afroamericanas pueden sobrevivir por la ayuda que reciben de parientes y redes de amigos, pero en la India debemos observar la concentración de los hombres que son pobres, las mujeres que están casadas, y en cada distribución familiar tener en cuenta, además del nivel de ingreso, el acceso a la nutrición, a la educación, etc., necesitamos pensar en las mujeres, tenemos que pensar esta feminización de la pobreza como el resultado de la manera en que los procesos intrafamiliares puedan funcionar.

Otro punto que deseo sugerir, y del cual no hay literatura específica, tiene que ver con que el desarrollo de los hogares no sigue realmente fases claras de reproducción, expansión, fusión, y luego remplazo. En realidad los patrones de vivienda muestran tremendas variaciones teniendo en cuenta las contingencias, cómo se maneja la enfermedad, el desempleo y los rasgos que mencioné al comienzo.

En algunos casos, las decisiones políticas que se relacionan con los factores ambientales también pueden conducir a la disminución del poder adquisitivo. En 2000 la Corte Suprema, después de muchas presiones, ordenó que las industrias que produjeran polución no podían ubicarse en las zonas residenciales. Esto puede parecer una muy buena decisión desde el punto de vista ambiental y ha tenido un gran impacto en la limpieza del aire en la ciudad de Delhi, pero significó para las localidades pobres que industrias como las de teñido, industrias químicas pequeñas o domésticas que estaban localizadas en las casas, debieran cambiarse de localidad y esto significó una pérdida de oportunidades laborales y generadoras de ingreso por parte de los hombres. Estos eran periodos en que las mujeres eran las que ganaban la mayor parte de los ingresos.

También quiero señalar que en la mayor parte de la literatura sobre feminización de la pobreza el énfasis se hace en los hogares con mujeres cabeza de familia. Esto es aplicable en países como los Estados Unidos. En otros países, para este caso en India, también habría que estudiar el hogar nuclear y observar con atención las decisiones de los grupos dominantes, ya que estas pueden cambiar las fuentes de ingreso de los hombres y tener un gran impacto en el ingreso total para el hogar. Así que la mujer puede pasar a ser la gran aportante en cuanto a ingresos en el hogar. En este contexto es bueno preguntar: ¿Cuáles son las maneras en que las mujeres generan ingresos?

En este tipo de escenarios utilizamos el concepto de ecología local, donde la mayoría de las mujeres de nuestra área de investigación no genera ingresos empleándose en el sector formal, sino creando redes de intercambio a través de las cuales contribuyan al hogar. A manera de ejemplo expongo tres estrategias de ahorro identificadas en la zona:

- a. La formación de comités. Consiste en que un grupo de mujeres acuerdan un monto de dinero que van a ahorrar durante el mes, por ejemplo, dos mil pesos cada una, y cada mes una mujer recibe el ahorro total. Las mujeres han utilizado esto para tramitar contingencias como enfermedades, crisis de los negocios, etc., y otras veces para ahorrar.

- b. Los pobres crean bienes que sirven a otros pobres en vez de crear bienes para el mercado. Me sorprendió mucho que un hogar improvisara en una habitación un almacén de abarrotes manejado por mujeres y vendieran frutas, verduras, azúcar, elementos de uso diario, etc. Yo no entendía cómo podían generarse ingresos (pues circundan muchos mercados grandes). La estrategia es que la gente muy pobre de los alrededores no puede comprar grandes cantidades, sino que cada día compra una tasa de azúcar, una tasa de arroz, un paquete pequeño de sal; así, con una muy pequeña ganancia, pueden crear un nuevo mercado para los pobres.
- c. Las redes de parientes. Cuando hay miembros de la red que tienen más ingresos que los demás entonces les dan trabajo a las parientes que son más pobres. Por ejemplo, saben que las mujeres pueden hacer labores de costura, aunque por muy poco dinero, y están haciendo esto como en seiscientos pantalones a los cuales les cortan el hilo todos los días, y este trabajo puede hacerse en el hogar; así que las mujeres utilizan su trabajo, el trabajo de los niños, el trabajo de alguno que esté enfermo, que no pueda salir, de esta forma estas redes de apoyo se vuelven cruciales, no porque pueden dar ayuda, sino porque surgen nuevos mercados en estas zonas que son muy distintos de los mercados que producen en gran abundancia.

El último punto que quiero señalar es la necesidad de indagar sobre el cambio de los patrones de inequidad en los barrios pobres. Actualmente hay un debate en la literatura especializada que argumenta que el eje de análisis no debe ser el nivel de ingresos de los hogares, sino la dinámica distributiva en la cual se inscriben. Un ejemplo sugerente es que una sociedad inequitativa en cuanto a ingresos puede ser equitativa en oferta de salud.

De igual manera, considero que el análisis sobre el aumento de la inequidad debe extenderse al impacto que se produce en las instituciones públicas que benefician a los pobres, pues cuando la inequidad aumenta se produce una declinación en la oferta de recursos públicos, lo cual afecta de manera directa las necesidades de los pobres. En ese sentido, cuando

se experimentan en forma simultánea contingencias como la enfermedad y el desempleo con una disminución en los servicios públicos, las familias se ven obligadas a utilizar sus escasos recursos para comprar salud y educación mucho más caros, eso significa que la declinación de estas instituciones inflige mayor presión en los hogares.

El impacto que se deriva de tales situaciones en el caso particular de las mujeres es lo que denomino como falla en el ámbito doméstico, pues en tales circunstancias les es imposible garantizar la supervivencia de los niños, ejercer su rol de cuidadoras, están predispuestas a la depresión y la enfermedad física. El impacto de las grandes políticas en hombres y mujeres se da de manera diferenciada, y esto puede conducir a una mayor concentración de mujeres en la población afectada por la pobreza en cuanto a acceso a los recursos, como la nutrición y la capacidad de mantener un cierto sentido de bienestar en el ámbito doméstico.

Sesión de preguntas

¿En los ejercicios que ustedes han realizado se ha tomado en cuenta el tema de la feminización de la pobreza desde una mirada cuantitativa, o han trabajado en la construcción de indicadores a fin de formular política pública?

R/ El ingreso por si mismo no es una medida acertada de la pobreza. Por lo general cuando se hacen planes de pobreza con enfoque de género, una de las prioridades es identificar a las mujeres cabeza de familia, y se supone que con la entrega de provisiones se ha enfrentado la agenda de pobreza, lo cual es mucho más complicado. Es crucial observar la distribución intrafamiliar del ingreso y del acceso a cierto tipo de recursos y capacidades, como mandar los niños al colegio, atender una enfermedad, y del tipo de actividades económicas que se desempeñan.

Yo diría una vez más que es muy importante volver al tablero porque aun con las llamadas medidas de éxito, como el microcrédito para las mujeres, no se han tenido en cuenta las dificultades que presentan las beneficiarias para devolverlo. Algunas investigaciones muestran que las

familias deben hacer préstamos con intereses más altos para poder pagar tales créditos. Por ello el análisis debe abarcar el ciclo completo y no la disponibilidad de algo como un crédito inmediato para mujeres.

De igual manera, debe pensarse el hogar como una entidad muy dinámica aun cuando haya presencia masculina, pues aun en ese caso la mujer puede ser responsable de la supervivencia de la familia, o puede que el hombre, aunque no esté presente, esté contribuyendo económicamente al hogar. Por ello considero que la presencia o la ausencia del hombre no pueden ser el indicador principal de lo que es la estructura del hogar.

En cuanto a los indicadores económicos, deben tenerse en cuenta los mecanismos de recolección de datos que se han implementado para formular las políticas de género, así como observar la especificidad de formación de los hogares y su impacto en los recursos de los que disponen, de manera que puedan determinarse los niveles de pobreza.

Intervenciones

Donny Meertens

Haré algunos comentarios sobre el tema de la definición de la jefatura femenina, ya que nos hemos concentrado en la definición de feminización de la pobreza y creo que esta relación que Veena criticó entre jefatura y economía del hogar y definición de la pobreza tiene que ver mucho con la manera en que conceptualizamos la jefatura femenina del hogar.

Creo que es importante señalar que hay diferentes manejos de esa definición por parte de las instituciones internacionales y en Colombia, donde se maneja más como una autodefinition, pero en la práctica de la política pública dirigida a las mujeres jefas de hogar se utiliza el concepto equiparándolo a la ausencia de un hombre en el hogar. Me parece que es un tema que debe ser objeto de reflexión.

El otro tema que quiero mencionar es la importancia de la definición de pobreza, de vulnerabilidad y de bienestar, ya que muchas veces en esas definiciones de pobreza relacionadas con jefatura femenina se habla solo de ingresos, y no se toman en cuenta otros elementos de bienestar que

creo que son especialmente importantes cuando se comparan los hogares con jefatura femenina y los hogares con jefatura o presencia masculina.

Hace rato me ronda una pregunta frente a este concepto de feminización de la pobreza que hemos construido en la medida en que se toma el tema de la mujer pobre como el problema, pero en la exposición de la profesora Veena y de otras participantes se evidencia también que estas mujeres pobres son agentes de solución de los problemas, y esto asimila una carga adicional

Patricia Jaramillo

El tema de mujeres cabeza de familia, de la mujer pobre que aparece en las políticas como integrante de la población vulnerable y que hace parte de la banderas proselitistas de diferentes políticos, vuelven rutinario el concepto y no se logra tener una incidencia real en las políticas públicas en un momento dado; tampoco supone una redistribución de la pobreza en términos de la problemática que se está enfrentando. Pienso que las mujeres que se vinculan a la guerra en sus diferentes opciones, con los paramilitares o con la guerrilla, también están cumpliendo funciones tradicionales de las mujeres dentro de esos roles y también son utilizados sus cuerpos. Se ha hablado mucho sobre el cuerpo femenino como botín de guerra. Muchos testimonios constatan que gran parte de las mujeres que se vinculan a la guerra cumplen funciones femeninas tradicionales y a la vez hacen parte de la confrontación armada. Ahí hay un elemento de complejidad muy fuerte y me parece importante destacarlo.

Luz Gabriela Arango

En relación con el aspecto relacional que subraya Veena es cada vez es más difícil evidenciarlo pues en el contexto colombiano se presenta una fuerte estigmatización de los pobres, una raizalización y una naturalización de los pobres como una categoría social con muchas deficiencias en la manera particular de resolver sus problemass y eso tiene que ver con el contexto global en el cual se refuerzan muchas tendencias para agravar la exclusión. Una de las estudiosas mexicanas de la pobreza y de las estrategias de supervivencia, Mercedes González, se cuestiona sobre

cuál sería el umbral para pasar de la pobreza de los recursos a los recursos de la pobreza.

Esta autora realiza un ejercicio comparativo entre la crisis de la década de 1980 con la de la década de 1990 en México y encuentra que en el primer periodo de análisis los pobres emplean estrategias y aprovechan sus redes sociales, lo cual se dificulta en la década de 1990, y demuestra que ello requiere ciertas condiciones que lo posibiliten, que no basta con la creatividad, la capacidad de trabajo y las ganas de sobrevivir para generar recursos y redes sociales, se necesita un mínimo, y en muchos sectores sociales ese mínimo no existe. Es ahí donde se presentan situaciones de exclusión.

Dos elementos generan situaciones de exclusión: la falta de acceso al empleo formal por parte de alguno de los miembros del hogar y las dinámicas focalizadoras de las políticas públicas en los que el potencial beneficiario debe cumplir unos mínimos como pobre para poder acceder al apoyo del Estado, quienes los cumplen, sí existen. Las anteriores constituyen limitaciones estructurales que en América Latina han dado lugar al surgimiento y el crecimiento de los llamados nuevos pobres, es decir, el empobrecimiento de la clase media

Auditorio

Yo quería contribuir un poco a esta discusión que Luz Gabriela introdujo sobre el empleo, las políticas públicas y el carácter transversal que, sin duda, constituyen un reto en esta discusión sobre la feminización de la pobreza. Un estudio realizado reveló que las mujeres que se desempeñan en el sector formal dedican de tres a cuatro horas diarias a labores complementarias a raíz de que la reforma laboral más reciente en Colombia redujo el pago por horas extras, el recargo nocturno de cuatro horas diarias y el pago por trabajos dominicales y festivos. Lo anterior evidencia la inexistente lectura de géneros en la política laboral y el desinterés del Estado por el impacto diferenciado que pueden tener unas determinadas normas para las mujeres.

Liya Janeth Fuentes

En primer lugar quiero plantear una inquietud en relación con las políticas públicas con enfoque de género que en su gran mayoría han tomado a las mujeres como eje de acción, dejando de lado la vinculación de los hombres para trabajar problemáticas como violencia intrafamiliar, violencia sexual, jefatura femenina, entre otras, por dificultades para la sostenibilidad de los procesos debido a los escasos recursos con los que cuenta el Estado para financiarlos y porque la respuesta de los hombres por lo general negativa y es muy difícil que asistan o se vinculen a estos procesos. Puede afirmarse que los hombres no han problematizado su identidad hegemónica, contrario a lo que ha pasado con las mujeres.

Me gustaría que ampliara su planteamiento sobre la tensión entre las políticas ambientales y el impacto negativo que tienen en el empleo. El interrogante que subyace a esta tensión es cómo pensar en un desarrollo sustentable que en efecto proteja el ambiente, pero que a su vez permita la generación de empleo u otras estrategias de ingreso a la población masculina, que por lo general es la más afectada. En el marco de la experiencia que nos está narrando, ¿cómo entiende esa tensión entre políticas cuya implementación ofrece ventajas y desventajas para hombres y mujeres y cuál sería la solución o las posibles alternativas frente a ese tipo de tensiones que resultan muy complejas a la hora de tomar decisiones?

Auditorio

La experiencia colombiana evidencia una paulatina disminución de la cobertura del Estado, lo cual afecta de modo especial a la ciudadanía de los pobres, porque son quienes no tienen opción de acceder a lo privado; esto se acentúa aún más en el caso de las mujeres, debido a una cantidad de factores socioculturales que se han construido frente a lo que es la ciudadanía femenina. Considero que actualmente hay más exigencias de capital social a esas poblaciones pobres y se piensa que las mujeres son las más hábiles para construirlo y mantenerlo. Sin embargo, se abandonó la construcción de la ciudadanía femenina y en este momento se supone que dadas las habilidades sociales de las mujeres, son ellas las más apropiadas

para mantener esas redes de capital social. Me gustaría profundizar un poco sobre eso.

Auditorio

Mi inquietud va hacia la relación entre jefatura femenina y equidad en el sentido de que la inclusión de la mujer en el campo laboral continúa desarrollándose en condiciones inequitativas, en especial en el trabajo doméstico. Aún así, la mujer trabaja para garantizar la subsistencia de su familia y a la vez asume los deberes domésticos en su hogar, ya sea con la presencia o ausencia del hombre; puede decirse que esto podría generar el aumento de la explotación de la mujer. Considero que debe caracterizarse más la jefatura femenina en este sentido. Me gustaría que hablara un poco más acerca de esta relación entre jefatura femenina y equidad.

Veena Das

Bueno, quisiera empezar con la observación que hizo Patricia, en cuanto a que cuando las mujeres se incorporan a la guerra siguen realizando labores femeninas; esto es verdad, pero no por ello puede dejarse de lado la violencia de los hombres contra los hombres en este tipo de contextos, ya que el índice de violación masculina es muy alta, así como en las prisiones.

En cierto sentido, el tabú de hablar de la violencia sexual contra las mujeres corresponde al tabú de la violencia sexual contra los hombres. Algunas etnografías tienden a sugerir que son asuntos complejos en los que el cuerpo se vulnera, pero no puede negarse el hecho de que, así como existen cantidades de casos en los cuales las mujeres han sido vinculadas forzosamente a la guerra, tampoco puede olvidarse que cada vez más las mujeres se incorporan a los ejércitos formales —como en el caso de Israel—, en el sentido de que tenemos que pensar en estas distinciones de manera mucho más flexible, porque algunas consecuencias del cambio de la naturaleza de la guerra también son impresionantes, incluido el hecho de que la disposición tradicional del Ejército ha cambiado delante de nuestros ojos, me parece que debe haber alguna manera en que podamos empezar a repensar

eso y pienso que simplemente afirmar que las funciones que desarrollan las mujeres en la vida cotidiana son una continuidad en la guerra, no está tomando en cuenta las discontinuidades que subyacen a ese hecho. Tengo una estudiante que ha trabajado con hombres jóvenes que están en la cárcel y es algo que produce mucha impresión, sobre todo el funcionamiento de la violación de los hombres en las cárceles, son sistemas de patronaje y de relación, y los lenguajes que se utilizan son relativamente complicados, así que este es un campo abierto para generar más material y más trabajo para poder conceptualizar este tipo de temas.

¿Qué les digo sobre la idea de que los pobres en los años noventa no tienen los recursos sociales que tenían antes? Estoy tratando de medir este tipo de cosas, que son las redes sociales que están disponibles por medio de un estudio mensual con base en sucesos principales, como la compra de algo nuevo, la recepción de una ayuda, una deuda, un presente, quiénes fueron las personas que generaron el ingreso para la casa en ese mes, etc., porque queremos dilucidar los procesos internos del hogar y pensamos que para 2006 tendremos los datos y el análisis.

India tiene importantes instituciones de recolección de datos; sin embargo, nunca se han registrado datos periódicos sobre los mismos hogares. Es claro que en los noventa la población que está bajo la línea de pobreza ha disminuido, así que son hallazgos muy contradictorios; sabemos que la mortalidad ha disminuido, pero ese hecho va acompañado por un aumento de la morbilidad: los hogares tienen que enfrentarse a nuevos factores de estrés. Por ejemplo, en los hogares de bajos ingresos la tendencia es que ahora estamos viendo la primera generación de mujeres que han pasado el bachillerato y el surgimiento de nuevas formas de actividad económica que no estaban en los años ochenta, como los salones de belleza de barrio, y me parece que estos procesos son tan cotidianos en ciertos niveles que escapan de las redes de recolección de datos de las grandes organizaciones, así que claramente me parece que habrá distintas experiencias en las distintas regiones.

Así, en India sabemos que hay regiones donde la riqueza económica se generó a través de las inmigraciones y ellos tienen una historia muy

distinta de las regiones en las cuales no llegó la revolución verde y no hubo migración, por lo cual no se crearon nuevas oportunidades económicas, así que parte del problema que yo identifiqué en la literatura del progreso es que no existe una buena conceptualización de la pobreza, no existe un concepto transparente y, sin embargo, es muy difícil ponerlo en funcionamiento mucho más allá de contar números porque el número, de personas por debajo de la línea de pobreza ha disminuido, no sabemos qué nuevos agentes hay. Entonces, para estudiar esta inquietud tendríamos que saber qué factores estresantes son y cuáles son las oportunidades que se han creado porque de otra manera las cosas positivas que tienden a suceder y que son el resultado de grandes movilizaciones de los pobres serán invisibilizadas.

Luz Gabriela Arango

Parte de las observaciones que hacía de recursos de la pobreza no se basan para nada en datos estadísticos, sino en análisis cualitativos. El problema se plantea en ambos niveles, a lo cual debe sumársele la diferencia de los contextos nacionales.

Veena Das

Dentro de un mismo país las regiones tienen diferentes experiencias. Yo soy una antropóloga y estoy muy cómoda con los datos cualitativos, pero es importante correlacionarlos con datos cuantitativos, y como conozco una localidad muy bien, a veces los datos cuantitativos me sorprenden por completo. Así, si hablo con los hogares constantemente y estoy oyendo que los niños no tienen educación, que voy a sacar a mi niño, que no puedo continuar con el colegio y con los libros, pero cuando recojo simultáneamente datos cuantitativos y cualitativos encuentro que en tres de las cuatro localidades pobres la escolarización de los niños es del 99%, eso contradice mucho lo que la gente dice sobre el colegio. Considero que es muy interesante pensar cómo los números y las narrativas se encuentran unos con otros pero sin privilegiar ninguno de los dos.

Respecto a otra de las inquietudes del auditorio, creo que hay observaciones muy interesantes sobre las experiencias de trabajo de ONG en los campos donde las mujeres tienen un empleo formal, y quiero tratar conjuntamente este tema con la pregunta sobre la equidad y la jefatura femenina. Evidentemente, las mujeres tienen que realizar labores domésticas y el mercado laboral conlleva más presiones en las mujeres, pero yo no subestimaría las extremas condiciones de dificultad en las que trabajan los hombres en estas localidades. El hombre sale de la casa muy temprano, no tiene segunda comida, solo tiene una comida por la mañana y una por la noche. Tengo el caso de un hombre, de un paciente de tuberculosis, que durante su tratamiento perdió su empleo y para enfrentar su situación trabajaba en tres empleos, empezaba a las seis y media de la mañana y trabajaba continuamente hasta las doce y media de la noche. Por ello es muy importante ser capaces de ver las condiciones de los pobres como problemas que tienen los hombres y las mujeres, no podemos negar que hay más presiones en la mujeres pero también quiero señalar el papel de los niños en este escenario porque el trabajo doméstico no lo realizan las mujeres, sino que una gran cantidad de trabajo doméstico lo realizan realmente los niños.

Por ejemplo, nosotros encontramos que las mujeres frecuentan el servicio médico con más frecuencia que los hombres, y esto se debe en parte porque su trabajo es de tal índole que no pueden ausentarse media hora para ir al médico del barrio, entonces se encuentra que el acceso de los hombres a los servicios médicos es mucho más bajo. Además, se tiene que el gasto de medicinas es más alto para los hombres, que en cierto sentido es un argumento para la perspectiva relacional; también veo que, por lo menos desde mi experiencia, el bienestar de las mujeres, según los datos de salud mental, se afecta por el estado de salud mental del esposo, y viceversa; así que pensando en este tipo de factores relacionales de las vidas de las pobres, sin negar simultáneamente que hay tasas más altas de violencia doméstica en los hogares pobres, también encontramos que hay mayor consumo de drogas en los hombres. Finalmente, quiero señalar que los factores locales son tan importantes como los de los hogares y

que pueden traducirse en políticas de gran impacto en la situación de las mujeres, así que en casos como la enfermedad funciona una gran cantidad de factores externos.

El último punto que quiero presentar aquí es que existen factores muy poderosos que funcionan en el campo de la salud y el bienestar; por tanto, no podemos asumir que el bienestar de las mujeres está completamente separado del bienestar de los hombres, y no es para reiterar la noción tradicional de que las mujeres son las que mantienen la casa y que entonces si le dan el poder a los hombres van a cuidar de las mujeres, lo que estoy diciendo es que si pensamos en los niños, los hombres y las mujeres en distintos tipos de combinaciones y consideraciones dentro del hogar, ciertamente la situación se torna más compleja, por lo cual es mucho más interesante para hacer un nuevo conjunto de preguntas y resolver algunos de los asuntos que tendemos a suponer que ya están resueltos, en términos de trabajo conceptual. Muchas gracias a todos por todas sus contribuciones.

Los usos del sufrimiento: entre los intereses y los valores¹

Entrevista con María Claudia Rojas de Unimedios

Darle sentido al sufrimiento, abordar la comprensión del otro sin acudir a las maniqueas batallas entre el bien y el mal, o entender que el conflicto es un conflicto de intereses, ha sido la preocupación de la antropóloga india Veena Das, quien dictó la lección inaugural del Observatorio Sociopolítico y Cultural. Con motivo de la conmemoración de los 20 años de creación del Centro de Estudios Sociales (CES) de la Universidad Nacional, la profesora de la Universidad John Hopkins dejó un prisma, que amplía la autenticidad de los análisis de la antropología social, y otra parte en UN Periódico de lo que a partir de esos principios piensa sobre los acontecimientos del 11 de septiembre, las nuevas formas políticas y la administración del dolor.

UN Periódico: ¿Cuál ha sido su trabajo en Nueva Delhi, particularmente en relación con violencia y nacionalismo hindú?

Veena Das: Me interesa saber qué es lo que constituye un acuerdo político, particularmente en contextos de violencia política y en lugares de pobreza tanto con comunidades islámicas como hindúes. Me llama la atención cómo últimamente ha habido un incremento de actitudes agresivas que se derivan de un nacionalismo religioso hindú, y en el caso de las comunidades islámicas, éstas son sometidas a probar más su nacionalismo, llevándolas a una situación de sospecha permanente, que se agrava con lo que sucede en el escenario internacional. Ha habido sectores

¹ Entrevista realizada por María Claudia Rojas, publicada en la sección Sociedad del UN Periódico, edición No. 80, Septiembre 4 de 2005.

seculares de amplia resistencia que se han opuesto a esta ola nacionalista. En este marco amplio de los eventos que ocurren en la India, he estudiado cómo afecta la vida cotidiana a las mujeres en lugares de cierta pobreza y bajos ingresos. Lo que he encontrado es que las relaciones sociales se dan a través de redes de parentesco, que si bien ofrecen solidaridad, la violencia a la que son presionadas lleva a los individuos a ser competidores unos con otros por los recursos disponibles. Lo paradójico y complejo es que estas ecologías locales tienen un impacto, en tanto recursos para crear e imaginar nuevas comunidades, pero son también obstáculo para crear alternativas de convivencia.

UNP: ¿Cómo afecta a la sociedad actual, lo que sucedió con la separación entre India y Pakistán?

VD: La partición está siempre muy atravesada por tensiones entre comunidades islámicas e hindúes que se refleja en la memoria colectiva. Es difícil hablar de este tema en la India, porque para conversar y dar cuenta del problema se han utilizado modelos muy centristas, que desconocen el trauma social o cultural, donde la tarea tendría que ser la de reconstruir el sujeto. Aquí se dan dos situaciones: la primera, es el conocimiento envenenado, que se refiere a que alguien muy cercano en quien yo confiaba, hace algo que me hiere profundamente. Es el caso de muchas mujeres y familias que son desgarradas por situaciones de conflicto, donde cada miembro se ocupa de sus intereses. La segunda, es el trauma simple, que busca la represión de la memoria. Pero hay un registro adicional: las memorias estereotipadas y del rumor en las que comunidades islámicas e hindúes toman elementos históricos para reconstruir al otro como el muy malo, como el terrible, en una forma de operar casi metafórica. Es la forma en que fue mutando esa memoria que prevaleció después de la partición, que era la de imágenes macabras de cuerpos.

Entonces, ¿qué hacer con esas memorias? Hay que recrear y reparar las relaciones sociales, pues la presencia de esas memorias mantienen y activan situaciones muy complejas del conflicto actual.

Parte de la tarea de reconstrucción, no necesariamente tiene que ser olvidar en el sentido de reprimir o dejar de lado, sino de asimilar ese

saber envenenado y llegar a algún modo de perdón. Y es que mirar esa situación conflictiva de partición de un Estado, lleva a la pregunta: ¿qué significa pertenecer a una nación?

UNP: Entonces, ¿cómo la memoria podría funcionar como un instrumento para reparar?

VD: No es bueno pensar que con la recuperación de la memoria hay ideas predeterminadas, sino que salen de los contextos locales. En este momento existe una gran inversión global en la idea del reconocimiento como elemento integrador de las relaciones, de ahí que haya una cierta moda de la comisiones de verdad y reconciliación en Chile, Suráfrica, por ejemplo. Pero en la India nunca hubo un procedimiento jurídico ni este tipo de comisiones. Sin descartar su importancia, creo que la pregunta fundamental que debe hacerse cada sociedad afectada por un conflicto es: ¿Podemos darnos una segunda oportunidad? Y lo siguiente que debe salir de ese interrogante es: ¿Cuáles son los próximos pasos que debemos asumir? ¿Cómo podemos abrir espacios políticos para que los otros actores participen?

Ahora, ¿cuándo dejan de ser útiles los comités de verdad? Pues cuando buscan conocer la violencia que se infringió en el otro, convirtiéndolo en un deseo, incluso, voyerístico. En nuestro caso, pedir a las mujeres que den cuenta de la violencia que sufrieron, sería ponerlas en una segunda situación de violación, hacer una especie de show voyerístico, que no tiene utilidad. Y, repito, lo central es abrir espacios para la participación activa del otro.

UNP: ¿Tiene un ejemplo de esa apertura?

VD: Sí. Trabajo con unas comunidades islámicas que en primera instancia fueron afectadas por la partición, y parte de su familia expulsada de la India y mandada a Pakistán, y luego durante un periodo que se llamó de Emergencia Nacional en la India, fueron desplazados de nuevo y reubicados en zonas difíciles. Aquí uno podría imaginar fácilmente un uso de la memoria del resentimiento, pero lo que encontré de manera muy esperanzadora fue que las comunidades hindúes establecidas allí, que luchaban por algunos derechos de los pobres, adhirieron una petición de vivienda digna para los “forasteros”, sus “contrarios”: los musulmanes.

UNP: En lo cotidiano se tiende a creer que el sufrimiento surge de las contingencias de la vida. Su hipótesis es que es un fenómeno producido de forma activa por el Estado.

VD: En efecto hay dos visiones del sufrimiento, la primera parece como surgida de las exigencias de la vida, y no es que no sea así, pero he estudiado otra visión, en la que el sufrimiento es producido socialmente. Algunas enfermedades, por ejemplo, están relacionadas con unas racionalidades que se despliegan desde las instancias estatales: por un lado, las administrativas y por otro, las económicas, ambas vinculadas a lo que se llama la programación global, responsable, en buena medida, de que ciertos sufrimientos pasen de los que las causan a las víctimas.

El caso de Bhopal, citada como la peor catástrofe industrial de la historia, es claro; esa tragedia no hubiera ocurrido si el escenario fuera Virginia o un país de Europa. Sucedió en la India porque Union Carbide, la multinacional de agroquímicos, gozaba de prerrogativas que le permitieron evadir las reglas mínimas de seguridad; pero, encima, el Estado pidió a las víctimas que produjeran la evidencia de las equivocaciones cometidas por esa fábrica de plaguicidas, cual si fuera un “sufrimiento merecido”. Otro ejemplo es la estrategia de la OMS destinada a identificar y curar los casos de tuberculosis más típicos, que ha invisibilizado a los que padecen la enfermedad bajo otras cepas del virus (por lo que presentan resistencia a las curaciones), y no se benefician porque la estrategia no funciona con ellos. La respuesta de los administradores ha sido todo el tiempo culpar a quienes portan ese tipo de tuberculosis por no plegarse a la forma más generalizada de la patología.

¿Por qué, entonces, hay enfermedades que son típicas de los pobres? Ello se explica bajo la lógica administrativaeconómicacientífica de esa programación global que opera tan efectivamente, dejando por fuera de los recursos a una gran “minoría”. Creo que la solución no está en las oficinas de Ginebra o Washington donde se gestan estos estados biopolíticos, que administran y deciden cuáles vidas son las valiosas y cuáles no, sino más bien en la participación en redes locales, capaces de generar espacios a otras lógicas que no sean las administrativas.

UNP: A la luz de estas interpretaciones, ¿qué piensa de los acontecimientos del 11 de septiembre?

VD: Lo que llama la atención del 11 de septiembre de 2001 es la sensación que circula en gran parte de la sociedad norteamericana, de que lo que ocurrió fue un momento único en la historia, con hache grande. A partir de ese momento organiza el mundo en función de dos campos: los civilizados y los salvajes o fanáticos, pero lo que esa visión de la historia desconoce es que el terrorismo ha estado en operación desde hace mucho tiempo en Guatemala, Sri Lanka, Colombia... donde los términos pueden haber cambiado pero las lógicas no.

UNP: ¿De qué manera cambiarían los términos de la discusión si se reconociera lo que sucede en estos contextos?

VD: Posiblemente la conclusión sería que no hay una lógica entre salvajes y civilizados, sino que en realidad tenemos un fracaso de la esfera de lo político, que hace parte de la conflictividad histórica, pero que habría servido para desactivar lo que es tan polarizante en la simplificación de términos que hoy se manejan.

UNP: ¿Y eso hace parte de una tradición norteamericana?

VD: Veo el surgimiento de una derecha que usa un vocabulario propicio para desarrollar políticas tan desastrosas como la que se llevó a cabo en Irak. Eso nos lleva a la paradoja de que posiblemente la sociedad más poderosa en el sentido militar, se siente también la más vulnerable. Genuinamente hay ese sentimiento, no es solo un manejo ideológico. Eso no significa que hay movimientos antiguerra y en contra de los usos del sufrimiento social que hizo Bush sobre lo que pasó el 11/S. Existe una correlación muy complicada entre el sufrimiento social a través de la cultura política de los Estados Unidos y la imagen del inocente. Esto quiere decir que la única víctima que puede ser reconocida es la que es vista como inocente y eso lleva a una separación clara entre quienes son inocentes y los que merecen ese sufrimiento y deben ser castigados. Eso se ve en la primera epidemia de VIH donde aquellos que se les asumía que tenían una vida promiscua, se les castigaba se les señalaba; su sufrimiento era menos importante que aquellos que habían adquirido la

enfermedad por otro tipo de contagio. Igual sucede con la guerra de las drogas o el terrorismo.

UNP: ¿La violencia ha sustituido la política en los actuales espacios globalizados?

VD: Parte del problema es el desmantelamiento de la diferencia entre guerra, política y violencia una división que ha sido erosionada, y parece que la guerra y la violencia se han convertido en una forma de hacer política. ¿Qué significa ser joven, combatiente, blanco de acciones en el escenario que vivimos? La diferencia entre la guerra y la paz también se ha vuelto muy tenue; así lo demuestra un estudio de la John Hopkins donde se contabilizan alrededor de cien mil civiles muertos luego de terminada la guerra en Irak. Ese conteo o los niños terroristas de diez años que en Sri Lanka desfilan como suicidas, han sido tema de una discusión política seria. Parte de nuestra tarea debe ser reinstalar una posibilidad de política.

UNP: ¿Hay señales de esa nueva política?

VD: Yo tengo grandes esperanzas con lo que sucede en la India. A pesar de lo deprimentes que fueron los choques entre comunidades islámicas e hindúes en 2003, a partir de ese momento surgieron acciones como las de muchas comunidades que iniciaron comisiones de investigación por su propia cuenta, ciudadanos que no tienen autoridad legal, pero sí un gran prestigio moral. Acciones que tiene que ver con litigios en contra de ministros, formas locales de solidaridad, una cierta creatividad en establecer diálogo entre hindúes e islámicos mediante el arte y la música o con movimientos inspirados en Gandhi, que buscan una nueva conciencia. ¿Y qué pasa con lo global, con esa esfera de lo público que surge en siglo XVIII? En efecto, estas incipientes ideas pueden generar incomodidades, pero son completamente legítimas. El problema con ciertas nociones hegemónicas es pensar que solo lo que ocurre en los escenarios globales es valioso.

Índice analítico

- Acontecimiento (ver también evento)
20, 28-34, 37, 40, 53, 74, 83, 87,
95, 97-100, 116, 119, 139-140,
151, 162, 201, 239, 251, 269,
362, 410, 412, 420, 426, 427,
430, 446, 454, 476-477
- Agamben, Giorgio 36, 37, 42, 43,
263, 281, 284, 288, 497, 515
- Agencia 21, 47, 58, 89, 91, 116, 150,
217, 221, 246, 317, 323, 367,
368 Agencia humana, 20
estructura y agencia, 22
Agencia colectiva, 58
Agencia heroica, 58, 59
Agencia política, 80, 217
Agencia activa, 88
- Agente 23, 117, 307
agente político, 73
agente movilizador, 115
agente individual, 139
agente de las masacres, 164
agente racional, 204
agente infeccioso, 509
- Agente naranja 448, 449
- Antígona 57, 58, 59, 219, 220, 221,
222, 223, 241, 370
- Asad, Talal 297, 328, 442, 451
- atestiguar 57, 377
- casta (castas hindúes) 200, 208, 209,
225, 362
casta hindú, 17
casta de brahmanes, 112
casta pura, 208
casta barbera, 362
- Cavell, Stanley 11, 14, 31, 32, 55, 56,
61, 104, 105, 117, 217, 247, 296,
298, 299, 303, 311, 312, 317, 324,
325, 329, 330, 332, 333, 334, 344,
345, 347, 402, 404
- Ciencias sociales 49-52, 54, 55-56,
59, 262, 270, 333, 343, 375, 377,
437, 447
- ciudadanía 37, 63, 101, 261, 267,
273, 537

- acción ciudadana, 267, 289
- ciudadana, 262
- expresión ciudadana, 273
- participación ciudadana, 267, 289
- colonialismo 153
- Comunalismo 208
- comunidad 24, 25, 26, 27, 31, 34, 36, 37, 57, 60, 77, 78, 81, 85, 87, 88, 91, 93, 102, 109, 112, 117, 146, 162, 209, 219, 235, 239, 261, 267, 275, 289, 302, 303, 307, 345, 362, 411, 414, 440, 445, 451, 465, 471, 518, 522
- comunidad cotidiana, 25
- comunidad heterogénea, 73
- comunidad y el estado, 73, 122, 463, 464, 471
- comunidad sij 77, 81, 84, 86, 87, 88, 90, 103, 108, 111, 118
- comunidad hindú, 77, 84, 99, 103, 111, 133
- comunidad femenino-masculino, 83, 84, 107, 109, 226, 240, 359, 360, 367
- comunidad musulmana, 86, 110
- comunidad violenta, 87
- comunidad política, 145, 154, 262
- comunidad del futuro, 154, 157
- comunidad emocional, 262, 277, 286, 287
- comunidades afrocolombianas, 273
- comunidad que habla/lingüística/dialógica, 409
- comunidad moral, 411, 412, 413, 417, 419, 428, 430, 431, 432, 437
- conocer 51, 56, 62
- conocimiento y dolor, 52, 53, 54, 55, 62, 224, 545
- saber, 22, 51, 53, 54, 60, 88
- saber envenenado, 47
- conocimiento envenenado / venenoso 27, 39, 46-47, 59, 167, 217, 223, 227, 244, 246, 264, 269, 271, 287, 366-367, 370, 544
- contexto 10, 24, 39, 42, 48, 62, 63, 73, 74, 76, 112, 120, 150, 151, 160, 171, 198, 202, 203, 222, 223, 229, 253, 300, 310, 311, 312, 314, 316, 349, 386, 438, 450, 464, 467, 484, 485, 488, 497
- contexto colombiano, 19, 30, 68, 535
- contexto político, 75, 92, 512, 529
- contexto africano, 158
- contexto de terror, 165, 318, 321, 324, 333, 419, 499
- contexto colonial, 211
- contexto trágico, 220

- contexto etnográfico, 223, 266
 contexto social, 227, 356, 474, 530
 contexto lingüístico, 228, 327, 332, 473, 483
 contexto de la Partición, 243
 contexto de la prisión
 contexto y la mujer, 521, 524, 528, 529, 530, 531
 cotidianidad 11, 15, 20, 22, 23, 24, 26, 28, 33, 35, 40, 41, 53, 56, 59, 76, 160, 162, 223, 314, 316, 317, 475
 ordinario, 23, 58, 59, 253, 280, 345, 356, 384, 387, 388, 403, 461, 503
 cuerpo 43, 45, 80, 212, 332, 333, 350, 360, 414, 415, 416, 430, 442, 443, 454, 455, 460, 461
 cuerpo mujer, 33, 47, 218, 233, 238, 242, 245, 269, 357, 359, 360, 362, 364, 365, 366, 367, 368, 418, 421, 422, 535, 538
 cuerpo y lenguaje, 42, 47, 48, 55, 62, 75, 146, 219, 263, 264, 335, 343, 344, 345, 346, 349, 355, 361, 362, 371, 375, 427, 456
 cuerpo, dolor, violencia, 81, 102, 105, 167, 177, 178, 179, 184, 207, 246, 255, 256, 261, 263, 266, 297, 314, 334, 347, 348, 356, 357, 358, 371, 375, 411, 412, 413, 417, 418, 419, 420, 425, 427, 431, 432, 433, 434, 440, 441, 444, 456, 477, 479
 culpa 28, 86, 111, 159, 184, 234, 283, 288, 417, 430
 cultura 27, 28, 44, 51, 53, 93, 115, 166, 200, 205, 238, 247, 253, 268, 270, 276, 296, 297, 299, 300, 301, 303, 309, 310, 313, 328, 336, 355, 378, 416, 423, 442, 460, 462, 475, 482, 487, 511, 530, 547
 cultura grupal, 27
 cultura del dolor, 153, 175
 cultura y terror, 175, 508
 cultura y violencia, 314, 315, 401, 422
 cultura y lenguaje, 326, 371, 410, 481
 censo a la cotidianidad 56, 160, 167, 222, 223, 316
 Deleuze, Giles 20
 devastación, espacio de 41, 44, 47, 157, 159, 241, 344, 347, 345
 Discurso 36, 61, 73, 75, 81, 90, 91, 100, 111, 139, 195, 202-205, 212, 228, 241, 254, 271, 277, 361, 410, 428, 450, 487, 501
 dolor 36-38, 45, 50, 52-56, 153, 167, 219, 233, 256-257, 264-267, 276, 312, 332-335, 343, 347-348, 357, 368, 371, 375-377, 378, 411, 418, 431, 440, 447, 451, 479, 491

- duelo (ver reparación) 18, 20, 26, 40, 43, 45, 50, 53, 55, 56, 123, 157, 160, 161, 218, 222, 226, 251, 269, 273, 344, 345, 358, 359, 360, 361, 362, 363, 364, 366, 370, 371, 423, 430
- Durkheim, Émile 257-258, 297, 412, 414, 415-417, 419, 428, 430, 433, 440-442, 443
- escritura 154, 157, 159, 160, 214, 382, 414, 440, 456, 459, 460, 471
- escritura alucinada, 159
- escritura y lenguaje, 382
- escritura y mujer, 422
- esperanza 101, 148, 202, 288, 296, 316, 326, 439, 447, 451, 471, 475
- Estado 25, 29, 33, 34, 36, 37, 38, 40, 52, 86, 87, 89, 90, 92, 101, 104, 108, 111, 128, 135, 136, 145, 147, 148, 152, 158, 164, 409, 410, 428, 444, 451, 463, 464, 465, 466, 502, 537, 546
- estado de excepción 158, 497, 502, 505, 515
- etnografía 37, 147, 164, 269, 305, 310, 314, 329, 446, 459, 523
- eventos (ver también acontecimiento) 26, 31, 40, 52, 60, 123, 227, 278, 307, 316
- evento crítico, 28, 173
- evento traumático, 53
- evento emblemático, 173
- experiencia 9, 49, 59, 87, 88, 99, 100, 121, 122, 130, 132, 134, 139, 145, 155, 159, 160, 195, 218, 239, 240, 241, 244, 246, 252, 261, 267, 276, 277, 281, 287, 289, 313, 317, 321, 324, 327, 333,
- experiencia de dolor, 45, 54, 263, 264, 278, 287, 335, 479, 490
- experiencia colectiva, 9, 161, 162, 415, 441
- experiencia histórica, 16, 51, 154
- experiencia humana, 25, 287, 445, 453
- experiencia de sufrimiento, 25, 278, 452, 476, 477, 478
- experiencia traumática social, 27
- experiencia de la mujer, 47, 368
- experiencia comunicativa, 59
- experiencia individual, 87, 452
- experiencia de violencia, 44, 261, 263, 264, 267, 280, 287, 289
- familia 57, 58, 59, 90, 126, 127, 128, 162, 182, 196, 199, 212, 219, 220, 225, 226, 227, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 242, 243, 245, 273, 300, 345, 357, 360, 422, 423, 424, 445, 487, 519, 520, 521, 522, 523, 524, 529, 530, 531, 533, 534, 535, 538, 545

- Femenino/feminidad 18, 73, 82, 83, 84, 91, 92, 99, 102, 103, 105, 106, 107, 109, 112, 218, 219, 242, 263, 269, 357, 361, 365, 367, 422, 535
- Ficción 61, 263-264, 286, 299, 329, 346, 420, 423
- formas de vida 32, 34, 114, 253, 304, 309, 310, 311, 312, 314, 331, 476, 488, 491
- Foucault, Michel 36, 37, 61, 157, 198, 211, 212, 218, 246, 247, 256, 446, 459, 460, 461, 466, 471, 498, 527
- Futuro 28, 56, 91, 96, 165, 217, 230, 231, 233, 252, 334, 367, 377, 411, 419, 422, 426, 451, 456, 485, 491, 500, 524
- futuro del país, 85, 109, 422, 451, 500
- futuro cercano, 123, 506
- futuro y lenguaje, 252, 299, 301, 304, 314
- género (de masculino/femenino) 10, 16, 42, 59, 83, 104, 105, 117, 125, 212, 218, 222, 229, 223, 242, 269, 344, 345, 358, 421, 475, 484, 486, 517, 523, 527, 528, 533, 534, 537, 539
- discursivos, 22, 40, 45
- generos de duelo, 45, 218
- géneros (discursivos, de duelo)
- Guha, Ranajit 13, 23, 80, 115, 116, 195, 198, 199, 200, 202, 204, 205, 207, 208, 210, 211, 212, 213, 322
- Hegel 26, 57, 58, 219, 220
- herida 27, 44, 110, 156, 219, 241, 244, 248, 277
- Hindi (relaciones entre Hindues y musulmanes; entre hindues y sijs) 133, 225, 346, 462, 469
- historia 14, 20, 23, 27, 28, 29, 34, 36, 39, 44, 51, 52, 59, 60, 61, 73, 75, 76, 85, 89, 93, 98, 101, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 119, 132, 155, 156, 163, 173, 195, 199, 200, 201, 212, 214, 228, 231, 240, 243, 253, 254, 257, 265, 274, 276, 282, 283, 317, 343, 349, 351, 355, 365, 385, 394, 411, 421, 424, 427, 448, 452, 466, 468, 479, 489, 508, 519, 520, 522, 539, 546, 547
- historia propia, 23
- historia social, 28
- historia evenemecian, 29
- historia humana, 52
- historia de los sig, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 85, 92, 102, 106, 107, 108, 109, 11, 111, 112, 132
- historias 35, 37, 41, 80, 83, 97, 129, 130, 198, 214, 225, 251, 315, 394, 417, 430, 454, 466, 471, 482, 498

- Holocausto 52, 155, 156, 157, 281, 446, 447, 454, 455
- honor 33, 57, 107, 108, 228, 231, 232, 235, 242, 245, 263, 269, 305, 356, 357, 366, 369, 370, 371, 424
- honor propio, 228, 232
- honor familiar, 245, 357, 424
- honor nacional, 263, 369, 371
- horror 32,127,180,183, 184, 286, 288, 315, 356, 421
- humano 34, 200, 205, 244, 276, 279, 312, 348, 420, 486, 487
- sufrimiento humano, 258, 267, 447, 473
- cuerpo humano, 167, 184, 314
- ser humano, 197, 204, 205, 296, 297,313, 348, 352, 357, 338, 455, 509
- lo humano, 34, 314, 402, 404
- entendimiento humano
- identidad 37, 42, 73, 74, 76, 77, 78, 92, 98, 109, 119, 155, 157, 159, 177, 181, 217, 233, 286, 441, 482,537
- nueva identidad, 42, 181, 217
- identidad propia, 76, 78, 82, 91, 104, 106, 113, 114, 154, 155, 157, 345
- identidad masculina/femenina, 83, 91, 92, 93, 107
- identidad heroica, 92, 93
- identidad religiosa, 97
- identidad colectiva, 156, 157
- identidad perdida, 158
- Koselleck, Reinhart 118, 119, 154, 425, 426
- Lacan, Jacques 26, 34, 58, 139, 220, 221, 222, 241, 246, 347, 370
- lenguaje 21, 26, 44, 47, 55, 58, 74, 76, 85, 89, 92, 95, 96, 97, 109, 118, 133, 137, 139, 146, 159, 184, 205, 211, 212, 219, 228, 261,262, 263, 269, 271, 276, 277, 284, 287, 298, 299, 300, 301, 303, 304, 309, 310, 311, 312, 314, 319, 321, 322, 323, 326, 329, 330, 331, 323, 334, 335, 344, 345, 346, 348, 349, 350, 353, 355, 356, 357, 361, 362, 366, 371, 375, 379, 382, 385, 386, 394, 396, 405, 411, 412, 419, 420, 425, 426, 450, 474, 475, 476, 479, 481, 482, 483, 487, 490, 491, 492, 498, 499, 508, 509, 513, 515
- lenguaje ordinario, 23, 253, 280, 387, 388, 403
- lenguaje cotidiano, 48, 403
- lenguaje tecnico, 37, 52
- incapacidad del lenguaje, 52, 264, 266, 268
- lenguaje politico, 41, 73, 183, 254
- lenguaje directo/indirecto, 46, 203
- lenguaje interior, 225

- lenguaje ordinario, 23, 253, 280,387,388, 403
- lenguaje de guerra, 258
- lenguaje del dolor, 267, 368, 376
- lenguaje privado, 54, 267, 325, 333, 431, 432
- límites 18, 26, 95, 113, 130, 255, 313, 314, 386,402, 403,404, 405, 447, 476, 501, 502
- límites del lenguaje, 479, 482, 488, 489, 491
- literatura (ver ficción) 39, 222, 263, 264, 296, 395, 427, 441, 447, 455, 523, 530, 531, 532, 540
- local/ localidad 18, 19, 22, 26, 47, 52, 147, 148, 149, 150, 445, 455, 463, 464, 465, 467, 502, 510, 511, 512, 513, 514, 518, 520, 521,522, 524, 525, 526, 527,531, 540
- madre 104, 105, 107, 177, 212, 226, 229, 237, 242, 285, 360, 370, 466, 471,489, 490, 512, 513, 514
- madre patria, 104, 351
- madre Teresa, 160
- masculino/masculinidad 18, 73, 78, 81, 83, 84, 91, 92, 98, 99, 101, 102, 103, 104, 105, 107, 108, 109, 112, 117, 212, 313, 357, 401, 518
- Mbembe Achille 154, 155, 156, 157, 158, 159, 163, 168, 515, 516
- memoria 18, 28, 34, 35, 36, 39, 42, 45, 46, 54, 96, 156, 157, 158, 171, 178, 217, 268, 270, 271, 275, 276, 281, 282, 285, 288, 289, 297, 344, 346, 410, 411, 413, 414, 415, 417, 418, 419, 421, 422, 424, 425, 434, 440, 441, 442, 445
- memoria colectiva, 11, 87, 82, 544
- memoria individual, 287
- memoria histórica, 33, 43
- memoria social, 38, 113, 119, 130, 452
- memoria y olvido, 85, 109
- memoria del cuerpo, 448
- miedo 26, 35, 63, 172, 279, 288, 499
- militancia 20, 39, 50, 93, 100, 101, 102, 106, 114, 211
- moralidad 204, 237, 258, 429
- moralidad ordinaria, 89, 91
- muerte 17, 38, 43, 47, 48, 56, 57, 58, 78, 80, 84, 98, 114, 125, 130, 131, 132, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 158, 161, 178, 183, 185, 202, 207, 212, 217, 219, 220, 222, 233, 234, 245, 247, 253, 259, 279, 281, 288, 307, 336, 346, 351, 355, 356, 357, 359, 363, 364, 365, 412, 424, 426, 438, 471, 479, 480, 482, 485

- muerte Indira Gandhi, 119
- muerte violenta, 179, 180, 278, 455
- Relacion con la muerte, 257, 358, 456
- Mala muerte/ muerte silenciosa, 358, 361, 362
- buena muerte, 358, 361, 362
- mujer 36, 46, 47, 57, 58, 59, 82, 104, 112, 166, 197, 213, 219, 222, 226, 227, 229, 233, 240, 241, 242, 243, 274, 279, 313, 314, 316, 349, 350, 352, 354, 357, 360, 362, 363, 364, 365, 366, 367, 368, 384, 418, 422, 423, 426, 454, 466, 486, 521, 522, 523, 524, 530, 531, 534, 535, 538
- nación 28, 32, 33, 40, 46, 60, 62, 74, 75, 79, 81, 82, 92, 103, 104, 105, 106, 208, 218, 254, 255, 261, 270, 275, 284, 287, 288, 289, 335, 343, 345, 349, 350, 351, 352, 353, 354, 355, 364, 365, 368, 369, 545
- nacion sij, 74, 111, 120
- nacion independiente, 75, 368
- nacion india, 32, 103
- nacion masculina, 104, 218
- nacion libre, 343
- nacionalismo 31, 99, 344, 346, 352, 354, 355, 543
- narrativa 38, 42, 44, 45, 77, 79, 80, 81, 82, 85, 96, 106, 199, 212, 239, 242, 257, 275, 279, 305, 313, 345, 412, 420, 430, 471, 477, 488
- Noche de los lápices 263, 282, 283, 285, 288
- Nussbaum, Martha 62, 244, 250
- Operación Blue Star 96, 97, 98, 113, 118, 119, 122, 123, 125, 132, 134, 135, 136
- Ordinario (cruzar con cotidiano) 23, 25, 48, 59, 345, 356, 403, 437, 471 trabajo cotidiano, 59, 223
- lo cotidiano, 23, 25, 113, 159, 162, 167, 213, 223, 241, 317, 325, 336, 345, 437, 471, 546
- Otro/otro 26, 49, 50, 76, 77, 79, 82, 83, 84, 91, 92, 93
- padre 47, 81, 82, 87, 92, 103, 104, 105, 106, 107, 219, 221, 228, 229, 230, 231, 234, 236, 320, 355, 356, 357, 358, 369, 370, 466, de la nacion, 81, 106, 466
- palabras 22, 31, 34, 41, 42, 44, 45, 47, 48, 53, 61, 63, 75, 114, 117, 133, 166, 167, 178, 228, 247, 264, 266, 274, 281, 298, 299, 300, 308, 310, 313, 315, 316, 321, 322, 324, 325, 348, 356, 357, 370, 376, 382, 385, 386, 387, 388, 399, 401, 473, 474, 475, 481, 483, 485

- Pandey, Gyanendra 60, 200, 214
- pánico 99, 100, 113, 119, 124, 129, 140, 321, 323, 324, 325, 501, 504 rumor del panico, 499 fenomenologia del panico, 498, 499
- parentesco 18, 34, 59, 81, 103, 166, 199, 203, 224, 225, 226, 229, 244, 247, 300, 304, 305, 359, 362, 367, 544
- Partición 17, 30, 32, 46, 57, 58, 61, 77, 86, 87, 101, 103, 110, 121, 130, 166, 217, 223, 224, 225, 227, 228, 234, 239, 240, 243, 244, 245, 247, 263
- pasado 27, 33, 34, 35, 46, 53, 56, 60, 74, 77, 78, 82, 84, 85, 91, 92, 92, 93, 95, 96, 97, 100, 102, 106, 108, 109, 119, 121, 122, 137, 139, 140, 153, 157, 160, 164, 165, 200, 203, 224, 240, 244, 247, 271, 418, 419, 420, 426, 452, 454
- pasado continuo, 34, 312
- patriarcado 213, 237, 245
- pérdida 18, 41, 43, 48, 50, 56, 58, 93, 98, 156, 161, 222, 226, 255, 261, 288, 324, 344, 345, 346, 360, 361, 362, 366, 671, 430, 452, 531
- perdida de lenguaje, 114, 117, 269, 348, 361
- pobreza 424, 442, 445, 459, 463, 509, 517, 528, 529, 530, 531, 533, 534, 535, 536, 539, 540, 544
- Presenciar (cruzar con testigo, atestiguar, testimonio, etc.) 18, 19, 24, 25, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 47, 48, 49, 55, 57, 58, 149, 150, 152, 202, 207, 210, 217, 219, 222, 239, 341, 345, 346, 261, 263, 274, 278, 281, 283, 287, 288, 302, 367, 370, 375, 379, 415, 428, 433, 441, 453, 454, 460, 471, 477, 479
- presente 20, 27, 30, 33, 34, 35, 40, 84, 89, 91, 92, 95, 97, 100, 124, 139, 153, 154, 157, 184, 213, 227, 230, 240, 242, 244, 346, 359, 420, 434, 438, 451, 454, 502
- Primo, Levi 42, 43, 261, 281, 287, 289
- Punjab 73, 74, 79, 80, 85, 90, 96, 100, 101, 107, 108, 111, 112, 113, 119, 120, 121, 122, 130, 132, 242, 318, 423, 424
- pureza (de la mujer) 112, 253, 269, 356, 357, 422
- reconocimiento 49, 54, 55, 56, 61, 62, 74, 91, 104, 162, 244, 248, 252, 257, 258, 274, 288, 334, 348, 371, 376, 377, 403, 526, 527, 545
- relaciones de parentesco 18

- relaciones interpersonales 474, 488, 522
- relaciones medico paciente 489
- relaciones conyugales 520, 528
- relaciones sociales 18, 21, 22, 29, 34, 46, 270, 471, 544
- Reparación (ver Duelo) 18, 43, 45, 59, 184, 223, 248, 271-274, 544
- repetición 84, 92, 213, 370
- rumor 26, 95, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 120, 121, 122, 123, 127, 129, 138, 139, 140, 160, 164, 321, 322, 323, 324, 325, 338, 499, 544
- salud 25, 37, 444, 449, 459, 460, 462, 463, 468, 469, 484, 485, 486, 489, 505, 509, 510, 511, 512, 515, 517, 525, 526, 527, 532, 533
- salud mental, 17, 517, 518, 519, 521, 522, 523, 527, 541
- salud humana, 449
- salud pública, 37, 463, 506, 509, 510
- salud y pobreza, 517
- salud física, 521
- salud y bienestar, 542
- sexualidad 226, 232, 245, 349, 353, 364, 369, 527
- Sijs 17, 18, 73, 74, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 118, 119, 120, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 148, 161, 312, 343, 344, 363, 422
- silencio 26, 46, 48, 59, 61, 156, 222, 224, 263, 273, 275, 287, 358, 370, 371, 363, 366, 367, 376, 377, 420, 425, 428, 437
- silencio y lenguaje, 269, 281, 344, 359, 361, 363, 366, 367, 376, 425, 428
- silencio venenoso, 264
- sobrevivir 57, 160, 183, 446, 470, 476, 512, 524, 530, 536
- Solidaridad 18, 39, 56, 62, 88, 115, 134, 240, 278, 322, 428, 452, 548
- subalterno, subalternidad 23, 24, 51, 195, 198, 200, 212, 214
- subjetividad 20, 21, 22, 26, 35, 44, 51, 54, 99, 114, 139, 140, 155, 157, 158, 161, 193, 196, 197, 218, 227, 229, 247, 248, 257, 261, 262, 267, 277, 279, 280, 288, 424, 459, 460, 461, 477
- sujeto 23, 26, 37, 42, 46, 59, 154, 155, 158, 159, 160, 162, 195, 196, 197, 202, 218, 222, 223, 225, 227, 228, 230, 246, 247, 257, 258,

- 262, 264, 277, 279, 280, 283, 285, 287, 289, 349, 428, 432, 459, 460, 464, 466, 468, 471, 472, 475, 482, 498, 544
- sujeto colectivo, 154, 160
- sujeto jurídico, 421
- sujeto urbano, 464
- sujeto ético, 162
- sujeto pensante, 196
- sujeto cognoscente, 198
- sujeto político, 276
- sufrimiento 7, 11, 25, 32, 34, 37, 41, 43, 50, 52, 62, 131, 147, 153, 154, 155, 156, 159, 161, 162, 180, 181, 184, 244, 251, 258, 262, 264, 267, 273, 274, 280, 288, 289, 318, 349, 377, 410, 411, 412, 413, 416, 428, 430, 433, 437, 438, 439, 440, 442, 444, 445, 446, 447, 448, 449, 450, 451, 452, 453, 455, 456, 473, 474, 476, 477, 478, 479, 480, 482, 484, 486, 488, 489, 490, 491, 492, 494, 508, 546, 547
- sufrimiento social, 14, 19, 24, 25, 28, 33, 41, 49, 50, 377, 445, 547
- experiencia del sufrimiento, 41, 349, 453, 476
- sufrimiento originario, 155
- teodicea 32, 41, 255, 438, 439, 446, 447, 448, 455
- terrorismo/terroristas 100, 118, 123, 133, 135, 136, 254, 255, 258, 497, 498, 499, 500, 501, 502, 503, 504, 505, 508, 515, 547, 548
- Testimonio (ver Presenciar)
- tiempo 44, 45, 47, 78, 89, 91, 157, 213, 230, 443, 451, 455, 476, 481 espacio-tiempo, 95, 252
- trauma 25, 27, 28, 33, 34, 46, 49, 53, 62, 145, 152, 153, 156, 358, 416, 425, 488, 544
- verdad 26, 39, 50, 51, 55, 56, 61, 93, 111, 164, 165, 166, 171, 202, 203, 221, 222, 270, 271, 274, 275, 327, 352, 354, 355, 364, 460, 478
- víctima 18, 26, 36, 37, 38, 40, 45, 50, 52, 61, 90, 99, 100, 133, 137, 146, 153, 154, 155, 177, 225, 246, 262, 354, 410, 425, 450, 519, 547
- violación 46, 118, 207, 218, 239, 240, 263, 269, 313, 343, 345, 346, 357, 364, 365, 366, 367, 370, 427, 538, 539, 545
- Violencia 20, 26, 34, 36, 50, 53, 86, 88, 91, 97, 130, 137, 145-146, 148, 152, 155, 159, 163, 166, 179, 183, 196, 217, 219, 225, 239, 247, 257, 258, 262, 267, 276-280, 287, 296, 312, 343, 353, 364, 371, 404, 420, 425, 507, 544, 548

voz 18, 48, 49, 58, 59, 75, 81, 91,
113, 114, 115, 155, 160, 201,
202, 219, 221, 222, 223, 229,
234, 241, 273, 298, 299, 301,
325, 336, 344, 347, 370, 410,
428, 434, 466

Wittgenstein, Ludwig 22, 48, 54,
222-23, 266-267, 295, 297-312,
316, 317, 321, 325, 327, 332-
336, 347, 371, 378, 381-406,
431, 473, 475, 479, 481,

Yo (en relación al Otro) 92, 99, 137

Este libro se realizó en el taller editorial
Goth's Imágenes
en abril de 2008
Primera impresión, 1.000 ejemplares

Impreso en Bogotá