

Editorial

Presentación del Dossier

Presentación del Dossier sobre Miriam Jimeno

Natalia De Marinis y Andrés Góngora

Artículos

- **Hacia una antropología ciudadana desde comunidades político afectivas: Reflexiones desde México inspiradas en la obra de Myriam Jimeno**

R. Aída Hernández Castillo

La etnografía como praxis afectiva: resonancias del pensamiento de Myriam Jimeno en escenarios de violencia en México

Natalia De Marinis

Del estado nación a las comunidades emocionales. Claves de la Antropología frente a los autoritarismos en América Latina

Francisca Márquez Belloni

Casa Común: Un proyecto de arte colectivo para sanar las heridas de la guerra

César Abadía-Barrero, Vanesa Giraldo-Gartner, Camilo Ruiz-Sánchez y Paola Gamboa-Alzate

Comunidades emocionales de la esperanza y la antropología comprometida en Colombia: Aprendizajes de la Comunidad de Paz de San José de Apartadó

Gwen Burnyeat

Experimentos etnográficos y comprensiones no deterministas de la violencia en el trabajo de Myriam Jimeno y de su grupo de investigación

Daniel Varela

Entrevista

Entrevista con Myriam Jimeno

Morna Macleod

"No veo ninguna crisis" Entrevista a Myriam Jimeno

Andrés Góngora

Clásicos

- **Emociones y política: la "víctima" y la construcción de comunidades emocionales**

Myriam Jimeno





Revista Plural. Antropologías desde América Latina y del Caribe

Enero-Junio, 2024 / Año 7, N° 13

Artículos recibidos y evaluados en el año 2025, revista publicada en 2026

ISSN: 2393-7483

ISSN en línea: 2393-7491

Plural. Antropologías desde América Latina y El Caribe

Revista semestral de la Asociación Latinoamericana de Antropología (ALA)

Montevideo, Uruguay

Directora

Laura Valladares de la Cruz (ALA, CEAS, Universidad Autónoma Metropolitana, México)

Directora adjunta

Verónica López Tessore (ALA, AAR, Universidad Nacional de Rosario, Argentina)

Comité editorial

Danielle Araujo (Universidad Federal de Integración Latinoamericana, Brasil)

Cristina Oehmichen (Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales, CEAS, México)

Annel Mejías Guiza (Red de Antropologías del Sur, Venezuela)

Gonzalo Díaz Crovetto (Colegio de Antropólogos de Chile)

Gemma Rojas (Colegio de Antropólogos de Chile)

Pablo Gatti (Asociación Uruguaya de Antropología Social, Uruguay)

Marilin López Fittipaldi (Asociación de Antropología de Rosario, Argentina)

Adriana Aguayo Ayala (Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales, CEAS, México)

Comité de asesores/as

Arturo Escobar (Universidad de Carolina del Norte, Estados Unidos)

Carlos Garma Navarro (Departamento de Antropología, Universidad Autónoma Metropolitana, México)

Claudia Briones (Investigadora independiente / Universidad de Buenos Aires, Universidad Nacional de Río Negro, Argentina)

Esteban Emilio Mosonyi (Universidad Central de Venezuela, Venezuela)

Francisca de la Maza (Pontificia Universidad Católica de Chile, Chile)

Giselle Chang (Universidad de Costa Rica, Costa Rica)

Gustavo Lins-Ribeiro (Universidad Autónoma Metropolitana-Lerma, México)

María Teresa Sierra (Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-CIESAS, México)

Marie France Labrecque (Université Laval, Québec, Canadá)

Myriam Jimeno (Centro de Estudios Sociales, Universidad Nacional de Colombia, Colombia)

Rebecca Igreja (Universidad de Brasilia, Brasil)

Rosana Guber (Instituto de Desarrollo Económico y Social-IDES, Argentina)

Editor: Asociación Latinoamericana de Antropología (ALA)

Diseño: Julián Graziottin

Corrección: Leticia Rovira

Hecho el depósito de ley

ISSN: 2393-7483 / ISSN en línea: 2393-7491

Correo electrónico: revistaala.plural@gmail.com

Twitter: @RevPluralALA



Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional

Contenido

Editorial

Laura Valladares de la Cruz y Verónica López Tessore	7
--	---

Presentación del Dossier sobre Miriam Jimeno

Natalia De Marinis y Andrés Góngora	9
---	---

Artículos

Hacia una antropología ciudadana desde comunidades político afectivas: Reflexiones desde México inspiradas en la obra de Myriam Jimeno R. Aída Hernández Castillo.....	12
---	----

La etnografía como praxis afectiva: resonancias del pensamiento de Myriam Jimeno en escenarios de violencia en México Natalia De Marinis.....	28
--	----

Del estado nación a las comunidades emocionales. Claves de la Antropología frente a los autoritarismos en América Latina Francisca Márquez Belloni	46
---	----

Casa Común: Un proyecto de arte colectivo para sanar las heridas de la guerra César Abadía-Barrero, Vanesa Giraldo-Gartner, Camilo Ruiz-Sánchez y Paola Gamboa-Alzate	63
--	----

Comunidades emocionales de la esperanza y la antropología comprometida en Colombia: Aprendizajes de la Comunidad de Paz de San José de Apartadó Gwen Burnyeat	80
--	----

Experimentos etnográficos y comprensiones no deterministas de la violencia en el trabajo de Myriam Jimeno y de su grupo de investigación Daniel Varela	102
---	-----

Entrevista

Entrevista con Myriam Jimeno Morna Macleod.....	117
--	-----

“No veo ninguna crisis” Entrevista a Myriam Jimeno Andrés Góngora.....	125
---	-----

Textos clásicos

Emociones y política: la “víctima” y la construcción de comunidades emocionales	
Myriam Jimeno.....	148

Editorial

Una antropología para nuestro tiempo: lo pluriversal como horizonte de las antropologías latinoamericanas y caribeñas

La Asociación Latinoamericana de Antropología (ALA), desde su fundación, ha buscado consolidar un espacio de encuentro entre las diversas tradiciones antropológicas del continente, promoviendo el intercambio intelectual, la cooperación académica y la construcción de agendas comunes, sin diluir la diversidad que caracteriza a nuestras antropologías. En este sentido, la ALA nació del convencimiento de que la integración regional no implica uniformidad, sino la posibilidad de fortalecer una comunidad plural, capaz de dialogar desde distintas historias nacionales, trayectorias institucionales y perspectivas teóricas.

En ese mismo horizonte se inscribe *Plural*. Desde sus primeros números, la revista se ha propuesto constituirse en un espacio de circulación de ideas, debates y experiencias que reflejen la riqueza y diversidad de las antropologías producidas en América Latina y el Caribe. Más que una publicación académica, *Plural* busca ser un lugar de interlocución entre tradiciones intelectuales, lenguajes, experiencias de investigación y generaciones de quienes producen conocimiento desde universidades, organizaciones sociales y territorios. Así, se propone un ámbito en el que las múltiples voces de la región puedan dialogar en condiciones de reciprocidad, reconociendo tanto sus diferencias como los desafíos compartidos que atraviesan nuestras sociedades.

Desde esta perspectiva asumimos esta nueva etapa editorial. Recibimos una revista consolidada gracias al compromiso, la generosidad y el trabajo sostenido de quienes la dirigieron desde sus comienzos. A todas esas personas, nuestro profundo agradecimiento. Sobre esa base queremos continuar fortaleciendo *Plural* como un espacio abierto, crítico y diverso, capaz de reflejar la riqueza de las antropologías latinoamericanas y caribeñas y de contribuir a las conversaciones que hoy demanda nuestra región.

Iniciamos este camino en un momento particularmente desafiante para las universidades públicas, las ciencias sociales y la producción de conocimiento crítico en buena parte de

América Latina. Frente a escenarios marcados por restricciones presupuestarias, crecientes desigualdades, violencias persistentes y disputas en torno al lugar del conocimiento en la vida pública, reafirmamos la importancia de sostener espacios colectivos de investigación, escritura y debate.

Con este número de Plural, damos continuidad a la propuesta iniciada en el número once por Eduardo Restrepo y Lía Ferrero, que abrió una nueva etapa en el proyecto político-académico de la ALA. Una de cuyas expresiones es la nueva era de la revista, en la cual el dossier central de la revista, estará dedicado a abordar desde diferentes perspectivas y con diferentes objetivos la obra de algún o alguna de los antropólogos/as latinoamericanos que han tenido una amplia influencia en pensar nuestras antropologías. Con ese propósito los artículos preparados en el número once, tuvieron como centro de sus reflexiones y propuestas la obra de Esteban Krotz. En esta ocasión el dossier central del volumen que presentamos está dedicado a analizar, pensar los aportes y las influencias de la obra de la antropóloga colombiana Myriam Jimeno.

Su trayectoria nos recuerda que la antropología alcanza su mayor potencia cuando escucha, dialoga e interpela; cuando produce conocimiento desde una perspectiva rigurosa y situada, entendiendo que el pensamiento también es una forma de compromiso con el mundo que habitamos. Esto implica reconocer la dimensión ética y política de la producción antropológica, así como la responsabilidad pública que conlleva producir interpretaciones sobre sociedades atravesadas por profundas desigualdades y conflictos. Esa concepción ha influido en generaciones de antropólogas y antropólogos de toda la región y continúa ofreciendo herramientas para pensar los desafíos del presente.

Su legado trasciende los campos temáticos que ha investigado, renovando su comprensión, como la de las relaciones entre Estado, violencia, emociones, memoria, etnicidad y ciudadanía. La práctica antropológica, desde su mirada, es una forma de ciudadanía intelectual comprometida con la comprensión y la transformación de la vida social.

Se suma a lo significativo de la obra de Myriam Jimeno, su participación activa en espacios de intercambio promovidos por ALA, su permanente disposición al diálogo entre generaciones de investigadoras e investigadores y su compromiso con la consolidación de redes latinoamericanas de producción de conocimiento hacen de su trayectoria un ejemplo de aquello que la Asociación aspira a construir: una antropología rigurosa, crítica, pública y profundamente latinoamericana.

Este número de Plural quiere ser, por ello, un reconocimiento y una invitación. Un reconocimiento a una trayectoria que ha enriquecido la antropología latinoamericana y ha contribuido a consolidar una comunidad intelectual comprometida con los grandes problemas de la región. Al fin y al cabo, la pluralidad no es solo el nombre de una revista: es una manera de hacer antropología y de construir comunidad académica en América Latina y el Caribe.

Con este propósito, invitamos a Natalia de Marinis, antropóloga argentina, residente e investigadora del CIESAS, México, y a Andrés L. Góngora, investigador de la Universidad Nacional de Colombia, ambos conocedores de la obra de Myriam Jimeno. Agradecemos aceptar esta propuesta y el magnífico material que nos presentan en este número de la Revista Plural.

Laura Valladares de la Cruz y Verónica López Tessore

Presentación

La obra de Myriam Jimeno ha dejado una huella profunda en la antropología colombiana y latinoamericana. A lo largo de varias décadas, sus investigaciones sobre violencia, emociones, sufrimiento social, reconocimiento y ciudadanía han contribuido a transformar las maneras de comprender los conflictos contemporáneos, al tiempo que han renovado las herramientas conceptuales y metodológicas de la disciplina. Su propuesta ha sido especialmente relevante por situar la experiencia vivida de los sujetos en el centro del análisis, atendiendo a las formas en que las personas elaboran el dolor, reconstruyen vínculos sociales y convierten sus experiencias en acciones colectivas con significado político. Este número homenaje reúne contribuciones que dialogan con ese legado desde distintos países, generaciones y trayectorias académicas, mostrando tanto la vigencia de sus planteamientos como su capacidad para inspirar nuevas preguntas en contextos diversos.

Los artículos inéditos que integran este volumen evidencian la amplitud de las resonancias de la obra de Jimeno en América Latina. Desde México, Aída Hernández Castillo reflexiona sobre la influencia de conceptos como antropología ciudadana y comunidades emocionales en las prácticas de investigación feminista desarrolladas en escenarios de violencia extrema. Su texto muestra cómo estas nociones han permitido pensar formas de producción de conocimiento que articulan el compromiso ético y político con el rigor académico, particularmente cuando quienes investigan forman parte de los mismos mundos sociales afectados por la violencia. En una línea cercana, Natalia De Marinis examina los aportes teóricos y metodológicos de Jimeno para el estudio de las violencias contemporáneas en México. A partir de su experiencia etnográfica en el contexto de la llamada guerra contra el narcotráfico, destaca la capacidad de los conceptos de comunidades emocionales y comunidades político-afectivas para comprender los procesos mediante los cuales víctimas, sobrevivientes y diversos actores sociales construyen redes de solidaridad, memoria y búsqueda de justicia.

La circulación transnacional de estas herramientas analíticas también se expresa en el artículo de Francisca Márquez, quien sitúa la obra de Jimeno en diálogo con debates más amplios sobre el resurgimiento de los autoritarismos en América Latina. A través de una conversación crítica con la obra de Hannah Arendt, la autora examina la dimensión afectiva de los procesos políticos contemporáneos y argumenta que las emociones constituyen un terreno fundamental para comprender tanto la reproducción de discursos excluyentes como las posibilidades de

resistencia y reconstrucción del vínculo social. Desde esta perspectiva, las comunidades emocionales aparecen como una clave analítica para pensar las disputas actuales en torno a la ciudadanía, la diferencia y la convivencia democrática.

Otros artículos exploran la relación entre emociones, memoria y construcción de paz. El trabajo colectivo de César Abadía-Barrero, Vanesa Giraldo-Gartner, Camilo Ruiz-Sánchez y Paola Gamboa-Alzate presenta la experiencia de *Casa Común*, un proyecto de investigación-acción participativa feminista desarrollado con mujeres sobrevivientes del conflicto armado en la Amazonia colombiana. A través de prácticas artísticas como el bordado y la pintura, el proyecto construye espacios de cuidado, reflexión y sanación colectiva que desbordan los marcos convencionales del testimonio. El resultado es un archivo itinerante de memorias y afectos que permite pensar las relaciones entre arte, reparación y construcción de futuros posibles en contextos atravesados por la guerra.

La reflexión sobre las formas de sostener la vida en medio de la violencia ocupa también un lugar central en el artículo de Gwen Burnyeat. A partir de su trabajo etnográfico con la Comunidad de Paz de San José de Apartadó, la autora propone la noción de “comunidades emocionales de esperanza” para ampliar los alcances de la propuesta de Jimeno. Más allá de la visibilización del sufrimiento y de la acción política que este puede generar, Burnyeat dirige la atención hacia las prácticas cotidianas mediante las cuales las comunidades reproducen la vida, afirman su permanencia y construyen horizontes de futuro en escenarios marcados por la persistencia de la violencia. Su contribución dialoga igualmente con otro aspecto fundamental de la trayectoria de Jimeno: la idea de una antropología comprometida, capaz de acompañar procesos sociales sin renunciar a la reflexión crítica.

La dimensión metodológica de este legado es abordada por Daniel Varela, quien examina la trayectoria intelectual de Jimeno y del Grupo Conflicto Social y Violencia de la Universidad Nacional de Colombia. Su artículo identifica dos rasgos distintivos de este programa de investigación: la construcción de una comprensión no determinista de la violencia y la centralidad de la etnografía como herramienta de conocimiento. Frente a enfoques que explican la violencia mediante causalidades rígidas o patologías sociales, Varela destaca una perspectiva interesada en comprender los significados, relaciones y contextos que hacen posible tanto los actos violentos como las respuestas que suscitan. Desde esta mirada, la etnografía aparece no sólo como un método, sino como una forma de aproximarse críticamente a las experiencias humanas y a los mundos sociales en los que estas adquieren sentido.

El volumen incorpora además dos entrevistas que permiten acercarse a la trayectoria intelectual y personal de Myriam Jimeno desde registros distintos y complementarios. La conversación realizada por Morna Macleod reconstruye los diálogos académicos y políticos que, a partir de la década de 2010, propiciaron la circulación de la noción de comunidades emocionales en diversos contextos latinoamericanos. La entrevista muestra cómo este concepto fue apropiado, discutido y reelaborado para pensar experiencias de violencia, memoria y justicia en países como México, Guatemala, El Salvador y Chile, revelando la fertilidad de una propuesta capaz de generar intercambios intelectuales más allá de las fronteras nacionales.

Por su parte, la entrevista realizada por Andrés Góngora ofrece una mirada retrospectiva sobre la formación, las influencias y los principales aportes de Jimeno a la antropología. A

través de un recorrido por distintas etapas de su vida académica, el diálogo permite comprender la manera en que su pensamiento se fue configurando en relación con los grandes procesos sociales y políticos que marcaron la historia reciente de Colombia y América Latina. Más que una reconstrucción biográfica, la conversación constituye una reflexión sobre las transformaciones de la disciplina, sus desafíos éticos y sus posibilidades de intervención en sociedades atravesadas por conflictos persistentes.

Finalmente, este número recupera para nuevas generaciones de lectores el artículo “Emociones y política: la ‘víctima’ y la construcción de comunidades emocionales”, uno de los textos más influyentes de Myriam Jimeno. Allí, la autora analiza la emergencia de la categoría de víctima como una forma cultural y política de nombrar el sufrimiento producido por la violencia, mostrando cómo los testimonios personales se convierten en mediadores entre la experiencia subjetiva y la construcción de solidaridades colectivas. El artículo desarrolla una de sus contribuciones más reconocidas: la idea de que los relatos del dolor pueden generar comunidades emocionales fundadas en una ética del reconocimiento, capaces de articular demandas de memoria, justicia y reparación. Su inclusión en este volumen permite volver sobre una propuesta que ha orientado numerosas investigaciones y que continúa ofreciendo herramientas indispensables para comprender las relaciones entre emociones, política y vida social.

En conjunto, los textos reunidos en este homenaje muestran que la obra de Myriam Jimeno no constituye un cuerpo cerrado de conceptos ni una escuela de pensamiento homogénea. Por el contrario, su principal fortaleza radica en haber abierto un conjunto de preguntas que continúan estimulando investigaciones en distintos lugares de América Latina: preguntas sobre el sufrimiento y su elaboración colectiva, sobre las dimensiones afectivas de la acción política, sobre los vínculos entre conocimiento y compromiso, y sobre las posibilidades de construir reconocimiento y esperanza en sociedades marcadas por la violencia. Las contribuciones aquí reunidas son testimonio de esa vitalidad intelectual y constituyen, al mismo tiempo, un reconocimiento a una trayectoria que ha enriquecido de manera decisiva la antropología contemporánea.

Este *dossier* forma parte de una serie de la Revista Plural que invita a destacar la trayectoria académica de las y los protagonistas de nuestras antropologías. Agradecemos a Laura Valladares por impulsar esta iniciativa e incitarnos a editar un número de Plural en homenaje a una de las antropólogas latinoamericanas más influyentes de las últimas décadas.

Natalia De Marinis¹
Andrés Góngora²
Editores invitados

1 Profesora investigadora del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, sede CDMX. E-mail: nataliademarinis@ciesas.edu.mx.

2 Profesor del Departamento de Antropología y director del Centro de Estudios Sociales. Universidad Nacional de Colombia. E-mail: algongoras@unal.edu.co.

Hacia una antropología ciudadana desde comunidades político afectivas: Reflexiones desde México inspiradas en la obra de Myriam Jimeno

**Toward a Citizen Anthropology from Political-Affective Communities:
Reflections from Mexico Inspired by the Work of Myriam Jimeno**

**Rumo a uma antropologia cidadã a partir de comunidades político-afetivas:
Reflexões desde o México inspiradas na obra de Myriam Jimeno**

R. Aída Hernández Castillo¹

Resumen

En este artículo la autora reflexiona sobre los aportes conceptuales de la antropóloga colombiana Myriam Jimeno, a la antropología feminista mexicana que se realiza en contextos de violencias extremas, desde perspectivas colaborativas o activistas. Los conceptos de *antropología ciudadana* y de *comunidades emocionales*, propuestos por Jimeno desde el contexto colombiano hacen eco al tipo de investigación que se realiza en México, en donde los y las investigadoras trabajamos sobre procesos sociales que afectan de manera directa nuestras propias comunidades, es decir que actuamos desde perspectivas ético-políticas como académicxs y como ciudadanas, simultáneamente.

Palabras claves: antropología ciudadana feminista, comunidades político afectivas, Myriam Jimeno.

¹ Profesora investigadora del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, sede CDMX. E-mail: aidaher2005@gmail.com

Abstract

In this article, the author reflects on the conceptual contributions of Colombian anthropologist Myriam Jimeno to Mexican feminist anthropology conducted in contexts of extreme violence, from collaborative or activist perspectives. The concepts of citizen anthropology and emotional communities, proposed by Jimeno from the Colombian context, resonate with the kind of research carried out in Mexico, where researchers work on social processes that directly affect our own communities. In other words, we act simultaneously from ethical-political perspectives as both academics and citizens.

Keywords: feminist citizen anthropology, political-affective communities, Myriam Jimeno.

Resumo

Neste artigo, a autora reflete sobre as contribuições conceituais da antropóloga colombiana Myriam Jimeno para a antropologia feminista mexicana realizada em contextos de violências extremas, a partir de perspectivas colaborativas ou ativistas. Os conceitos de antropologia cidadã e de comunidades emocionais, propostos por Jimeno a partir do contexto colombiano, dialogam com o tipo de pesquisa realizada no México, onde pesquisadoras e pesquisadores trabalham sobre processos sociais que afetam diretamente suas próprias comunidades. Ou seja, atuamos simultaneamente a partir de perspectivas ético-políticas como acadêmicas/os e como cidadãos/ãos.

Palavras-chave: antropologia cidadã feminista, comunidades político-afetivas, Myriam Jimeno.

Introducción

En este artículo me interesa reflexionar sobre los aportes conceptuales de la antropóloga colombiana Myriam Jimeno, a la antropología feminista mexicana que se realiza en contextos de violencias extremas, desde perspectivas colaborativas o activistas. Los conceptos de *antropología ciudadana* y de *comunidades emocionales*, propuestos por Jimeno desde el contexto colombiano (Jimeno, 1999, 2000, 2006 y 2011; Jimeno, Varela y Castillo, 2011; Jimeno y Macleod, en este dossier; Jimeno y Arias, 2011), hacen eco al tipo de investigación que se realiza en México, en donde los y las investigadoras trabajamos sobre procesos sociales que afectan de manera directa nuestras propias comunidades, es decir que actuamos desde perspectivas ético-políticas como académicxs y como ciudadanas, simultáneamente. Paralelamente, quienes trabajamos con colectivos que se enfrentan a múltiples violencias y trabajan por las justicias (desde un sentido pluralizado de las mismas), también hemos documentado la dimensión emocional de la lucha política, integrándonos a las comunidades político afectivas que se forman en el marco de las luchas.

Si bien los trabajos de Myriam Jimeno sobre antropología de las emociones eran leídos en nuestros cursos de antropología latinoamericana y antropología jurídica, incluyendo el libro clásico sobre crímenes tipificados como “pasionales” en Colombia y Brasil, basado en su tesis doctoral (Jimeno, 2004), fue la antología coordinada por Morna Macleod y Natalia De Marinis, publicada en inglés (2018) y español (2019), así como la entrevista realizada por la

primera autora a la antropóloga colombiana (Macleod y Jimeno, en este dossier) los textos que popularizaron su trabajo, convirtiendo el concepto de *comunidades emocionales* en un término clave para entender la dimensión afectiva de los procesos organizativos. En este artículo me interesa centrarme por un lado en las especificidades de la *antropología ciudadana* en México y en los retos que enfrenta la investigación activista, cuando reconocemos las desigualdades de poder y jerarquías internas de los colectivos con quienes trabajamos. Paralelamente, quiero analizar la manera en que la adjetivación del concepto de *comunidades emocionales* está siendo utilizada para dar cuenta de las luchas de las mujeres buscadoras en un país atravesado por las violencias estructurales y extremas.

De indigenismos y antropologías ciudadanas en México

En su deseo de aportar a la geopolítica del conocimiento y mostrar la heteogeneidad de la antropología como disciplina, Myriam Jimeno (2006) reconstruyó las genealogías políticas e intelectuales de la antropología en Colombia a invitación de la Red de Antropologías del Mundo, planteando que en su país, como en otras regiones de América Latina, la antropología surge como una disciplina vinculada al proyecto nacional, no se trata de ir a estudiar la “otredad” en algún lugar lejano del mundo, sino de analizar la sociedad propia, sus exclusiones y la manera de “integrar” al proyecto ciudadano a connacionales que han sido excluidos del mismo, como los indígenas y la población afrodescendiente.

Al leer la reconstrucción de la historia de la disciplina que Jimeno hace en distintas publicaciones (ver Jimeno, 1999, 2000 y 2006; Jimeno y Arias, 2011), no puedo evitar reconocer los paralelismos que existen entre los procesos de poder-saber en Colombia y México, en lo que respecta a los orígenes y rupturas de los paradigmas antropológicos en ambos países. La tensión en los orígenes de la disciplina entre una herencia Boasiana empirista, que asumía que la realidad estaba ahí delante de nuestra mirada, y que el papel de los antropólogos es documentar la diversidad cultural, antes de que esta desapareciera borrada por el proyecto de la modernidad; y una perspectiva indigenista, que vinculaba el futuro de los pueblos indígenas a la construcción de un proyecto nacional. En el caso de Colombia, la primera tendencia estuvo representada por los trabajos de Alicia Dussán y Gerardo Reichel, cuya obra estuvo dedicada a documentar las culturas indígenas de Colombia antes de que los procesos de aculturación acabaran con ellas (ver Jimeno, 2006); En México el antropólogo alemán nacionalizado mexicano Paul Kirchhoff, quien acuñó el concepto de Mesoamérica (1943-1960)² creó toda una corriente antropológica que se ha caracterizado por su énfasis en la documentación de la historia de los pueblos indígenas y la continuidad de sus rasgos culturales, distanciándose de las aspiraciones integracionistas del indigenismo encabezado por figuras como Manuel Gamio (1883-1960), para quien la antropología era la “la ciencia para el desempeño del buen gobierno” (Gamio, 1992 [1916]) fundamental para *Forjar la Patria*. Al igual que Antonio Andrade (1953) en Colombia, “la integración de los indígenas a la nación” era una preocupación central de los primeros antropólogos mexicanos.

2 El concepto de Mesoamérica se refería a un área cultural con rasgos compartidos que va desde el suroeste de los Estados Unidos hasta Centroamérica.

Lo que Myriam Jimeno (2006) llama *nacióncentrismo*, retomando el término de Norbert Elias (1989), también ha estado en el centro de la antropología mexicana desde sus orígenes. El papel que jugó la historia en la construcción de *comunidades imaginadas* en Europa (Anderson, 1983), lo ha jugado en México la antropología, como ciencia aplicada a las políticas públicas integracionistas y desarrollistas dirigidas a pueblos indígenas, y como disciplina humanista que ha contribuido a los imaginarios culturales en torno a la nación mestiza. Es decir que desde sus orígenes la antropología mexicana ha sido una *antropología ciudadana*, es decir que el trabajo de los y las antropólogos ha “girado alrededor del interés permanente por la repercusión de sus conceptos y por la propia sociedad nacional y su conformación, por las condiciones sociales de quienes estudia. Realizan su trabajo a la luz de la conciencia social de ser al mismo tiempo investigador y ciudadano de su propia sociedad nacional.” (Jimeno, Varela y Castillo, 2011: 276).

Para varios autores Manuel Gamio y el indigenismo mexicano, fueron una influencia muy importante en las antropologías de toda América Latina (Cardoso de Oliveira, 1993, Lins Riveiro, 2022) con la creación en 1942 del Instituto Indigenista Interamericano, que articuló redes en todo el continente y convirtió a la antropología en un saber administrativo estatal que tuvo una dimensión aplicada en la construcción de los proyectos nacionales del continente. Esta corriente integracionista y desarrollista, es la que se identifica en México con el término “indigenismo” y no la antropología militante que apoya las luchas indígenas, como al parecer se usa en otros contextos.

Como en el contexto colombiano que nos describe Myriam Jimeno, en donde los conceptos de integración cultural y asimilación fueron centrales (Jimeno, 2000 y 2006), en México, esta antropología integracionista tuvo como reacción una antropología crítica muy influida por las teorías de la dependencia y el colonialismo interno. El libro clásico *De eso que llaman antropología mexicana*, publicado en 1970, representó una ruptura con el indigenismo integracionista, marcando a generaciones enteras de antropólogos y antropólogas mexicanas y de otras regiones de América Latina, que pasaron por la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH) en la Ciudad de México. Los autores de este libro, conocidos como los “Cinco Magníficos”: Arturo Warman, Guillermo Bonfil, Margarita Nolasco Armas, Mercedes Olivera Bustamante y Enrique Valencia, plasmaron en este libro una crítica profunda a los usos de la antropología como herramienta de gobernanza estatal, para la homogenización cultural e inclusive se refirieron al indigenismo integracionista como una forma de etnocidio (Bonfil Batalla, 1987).

Uno de los “cinco magníficos”, Enrique Valencia, colombiano formado en la ENAH (1957-1960) fue uno de los fundadores de la carrera de antropología en la Universidad Nacional de Colombia en 1967, fortaleciendo un vínculo político y teórico entre las dos tradiciones antropológicas. En uno de los documentos en donde justificaba la necesidad de crear la carrera de antropología en la UNC señalaba: “En la situación de subdesarrollo nacional y universitario, la carrera profesional no puede mirarse solamente como una abstracción intelectual o como una simple herramienta de trabajo, sino que debe atenderse a la doble función de conocimiento y transformación social del país” (Valencia, 2005: 301 citado por Jimeno y Arias, 2011: 28).

Esta impronta de una antropología que en Colombia llamaron militante y en México activista o colaborativa, es documentada para el contexto colombiano por Jimeno como una

corriente que tuvo su auge entre 1970s y 1980s y que

buscaba transformar los marcadores simbólicos de la identidad nacional y rechazar la posición ideológica que promovía una lengua, una religión y una nación. Cuyo principal propósito era acompañar a los movimientos étnicos en la creación de una “contranarrativa”, una versión alternativa de los eventos históricos que confrontara la hegemonía cultural que excluía a las comunidades indígenas y a otros sectores sociales, representándolos como responsables del atraso social del país (Jimeno, 2006: 67, traducción propia).

Tanto Myriam Jimeno, como yo -la primera en la década de los sesentas y yo en los ochentas del siglo XX- fuimos marcadas por estos debates teóricos y políticos que cuestionaban tanto al integracionismo indigenista, como a las perspectivas positivistas de una antropología distante y neutral cuyo único objetivo debería ser documentar y analizar las culturas en “peligro de extinción”. Nos formamos en otro tipo de *antropología ciudadana* que consideraba el tema del compromiso ético y político con las luchas por la justicia social, como un elemento fundamental de la llamada investigación activista o militante.

Creo que ambas compartimos una crítica a las perspectivas de una izquierda militante que usaba la investigación activista para llevar sus “verdades históricas” a los movimientos sociales con quienes trabajaban. Sin embargo, leo entre líneas que hemos tomado caminos distintos y que tenemos distintas perspectivas en lo que respecta a las posibilidades reales que tiene la investigación activista de incidir en la justicia social. En su uno de sus textos sobre *antropología ciudadana* ella señala que

Durante ese periodo, la respuesta a la pregunta ¿Conocimiento para qué? Era muy enfática: para transformar la injusticia social de nuestra sociedad. Esta respuesta práctica, era más producto del entusiasmo que de una verdadera reflexión, más el resultado de la ingenuidad que de la preparación, y consistía en acompañar e inclusive tratar de fundirse con los movimientos sociales de ese tiempo (Jimeno, 2006: 66, traducción propia)

Es sobre mis propias críticas a la investigación activista y sobre mis posicionamientos feministas descoloniales ante la *antropología ciudadana*, que quisiera reflexionar en el siguiente apartado.

Italizando el compromiso y complejizando la investigación activista

En varios de sus textos, tanto en los publicados en inglés, como en español, Myriam Jimeno utiliza la palabra *compromiso* o *investigación comprometida* con letras itálicas, guiño que parece hacer referencia a una autocrítica que desarrolla de manera muy breve en varias publicaciones (Jimeno, 1999, 2006 y 2011). Su argumento principal es que desde la antropología militante se contribuyó a construir una imagen de las culturas indígenas como intrínsecamente valiosas, representaciones que no problematizaban las relaciones de poder internas y que fueron apropiadas por las organizaciones indígenas para crear lo que llama una nueva “topografía étnica” (Jimeno, 2006). Si bien ella misma se considera parte de la generación que entre 1968 y 1970 cuestionaron los programas de estudio de la carrera de antropología por su *falta de*

compromiso y posteriormente participó de manera directa en los debates públicos en torno a la distribución agraria y en apoyo a los derechos indígenas de manera retrospectiva, ella califica esta postura militante como ingenua, haciendo referencia a la falta de profundidad en el análisis y la visión idealizada de los pueblos indígenas (Jimeno, 2006). Como señalé antes, sus lectoras nos quedamos con curiosidad de conocer más sobre sus nuevas posturas críticas ante la investigación activista.

En varios de sus escritos ella menciona la importancia que tuvo el sociólogo Orlando Fals Borda en la antropología militante que se empieza a crear en Colombia en la década de los setentas. La influencia de Fals Borda, también llegó territorio mexicano a través de la Investigación-Acción Participativa (IAP) que popularizó la Red de Investigación Participativa, creada por él, junto con el educador chileno Francisco Vio Grossi y el antropólogo brasileño, Carlos Rodríguez Brandao. Este enfoque investigativo se proponía “la integración del pueblo con los investigadores, para conocer y transformar su realidad y así lograr su liberación” (Hall, 1983: 19).

Muchos de mis maestros en la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH) en los años ochenta, reivindicaban metodológicamente la IAP y utilizaban en sus seminarios de investigación el libro de la *Pedagogía del Oprimido*, de Paulo Freire (1985) como texto obligado. La propuesta político-metodológica era recuperar el conocimiento de los sectores populares, promover lo que se llamaba “procesos de concientización política” y, a través de esos procesos, idealmente lograr la transformación social. La llamada investigación-acción o investigación co-participativa, que marcó tanto la formación de Myriam Jimeno, como la mía, es considerada por muchos como uno de los principales aportes de América Latina a las ciencias sociales del mundo.

En Chiapas, estado donde viví y trabajé durante casi quince años, la investigación co-participativa fue popularizada por algunos investigadores independientes vinculados con organizaciones no gubernamentales y con la Iglesia católica –cuyo trabajo pastoral en esta zona estaba guiado por la teología de la liberación–. La investigación-acción consistía en “rescatar” el conocimiento que los sectores populares tenían de su realidad social, apoyar su sistematización y promover la concientización. A pesar de que este modelo de investigación se proponía transformar las relaciones jerárquicas entre el investigador y el investigado, la premisa teórica –heredada del marxismo– de que el intelectual podía despertar la conciencia de los “oprimidos” partía de una perspectiva paternalista de los sectores populares y de su conocimiento, el cual era considerado como “distorsionado” por una “falsa conciencia”.

Ésta fue parte de la herencia que nos tocó reproducir y eventualmente confrontar a quienes en las últimas décadas hemos optado, desde el feminismo, por una investigación más dialógica y colaborativa. Muchas antropólogas feministas nos propusimos, desde instituciones académicas u organizaciones independientes, retomar la idea de apoyar desde la investigación los procesos de *empoderamiento* y concientización de las mujeres de sectores populares. Sin embargo, una reflexión crítica posterior nos ha llevado a algunas a reconocer que estábamos reproduciendo algunas de las perspectivas etnocéntricas del marxismo. Ya no partíamos del materialismo histórico como método infalible, sino de un análisis de género feminista surgido de una tradición intelectual occidental y que la mayoría de las veces era poco sensible a las diferencias culturales.

En mi caso el trabajo con las mujeres indígenas en los Altos de Chiapas, me permitió documentar y reconocer las relaciones de poder que se daban al interior de las propias comunidades indígenas, llevándome a cuestionar las representaciones idealizadas de las culturas indígenas, como “intrínsecamente valiosas”, para usar las palabras de Jimeno. Mi trabajo como activista feminista en una organización en donde confluíamos mujeres mestizas e indígenas (el Grupo de Mujeres de San Cristóbal las Casas), y como investigadora en un centro de educación superior (CIESAS) me llevó a enfrentar tanto las perspectivas etnocéntricas del feminismo urbano, como las visiones esencialistas de los antropólogos que trabajaban con movimientos indígenas (ver Hernández Castillo, 2001)

La propuesta teórico-política que hemos desarrollado por más de dos décadas, con un grupo de activistas-académicas que formamos parte de la Red de Feminismos Descoloniales³, parte de un cuestionamiento a las perspectivas homogeneizadoras y generalizadoras del patriarcado y de “los intereses de las mujeres” que han caracterizado a un sector importante del feminismo anglosajón y europeo. Rechazar la idea de un sujeto colectivo preexistente: “las mujeres”, y considerar cualquier colectividad como el producto de alianzas entre diferentes, presentan el reto de construir una agenda política a partir del diálogo y la negociación. En esta tarea la investigación tiene mucho que aportar al conocimiento y reconocimiento de las especificidades culturales e históricas de los sujetos sociales.

En ese sentido me atrevo a retomar el concepto de *antropología dialógica* desarrollado por Dennis Tedlock (1991), referido a una nueva forma de hacer etnografía en la que el diálogo es fundamental para la elaboración del texto, y en la que se propone que el investigador se incluya y se reconozca como parte de este diálogo que se establece con los investigados. Llevando esta propuesta más allá de las estrategias textuales, consideramos que también se puede aplicar a una nueva manera de relacionarnos con los actores sociales. La antropología dialógica feminista que proponemos, a diferencia de la *investigación acción participativa (IAP)* no se plantea transformar la realidad con base en un método o teoría considerada infalible, sino que nuestra propuesta es crear espacios para *diálogos de saberes* en los que podamos reflexionar y deconstruir junto con las actoras sociales con quienes trabajamos problemáticas de una realidad social compartida. A partir de estos diálogos, se pretende elaborar de manera conjunta una agenda de investigación que haga nuestro conocimiento relevante para los movimientos o actores sociales con quienes colaboramos, incluyendo a la vez nuestros propios intereses analíticos.

En mi caso, mi investigación sobre el racismo judicial, vinculado a mi activismo anticarcelario, surge no de un compromiso para “ayudar” a las mujeres presas, sino de una preocupación ciudadana por un sistema penal y carcelario marcado por el racismo y el machismo (ver Hernández Castillo, 2013, 2016a y 2016b). Es decir, se trata de una *antropología ciudadana* feminista, que parte no de certezas epistémicas y políticas, sino de la necesidad de aprender de quienes han vivido en carne propia las violencias de este sistema. Los *diálogos de saberes* establecidos con la Colectiva Hermanas en la Sombra, me han permitido aprender de sus teorizaciones sobre el mundo, acompañando sus procesos de auto-representación, siendo la primera editorial penitenciaria en México, en donde las mujeres en reclusión escriben, editan

3 Ver <https://feminismosdescoloniales.wordpress.com/about/>

y publican sus propios libros⁴. Paralelamente, en la última década me ha tocado caminar con colectivos de familiares de personas desaparecidas encabezados por mujeres. El problema de la desaparición de personas, “tocó a mi puerta” cuando en el poblado indígena de Ocoatepec, donde habito desde hace 17 años, el crimen organizado, en complicidad con las fuerzas de seguridad, empezó a utilizar el secuestro como fuente criminal de recursos y la desaparición de personas, como estrategia de terror y control territorial. En este contexto, el trabajo interdisciplinario con un equipo forense, me permitió contribuir desde la antropología jurídica ciudadana a documentar y enfrentar las violencias extremas que están afectando a mi propia comunidad (ver Hernández Castillo, 2025).

Estas dos experiencias de investigación activista, en las que me he visto involucrada por más de una década, han implicado retos para construir alianzas políticas, reconociendo las jerarquías étnicas y de clase que marcan mis *diálogos de saberes* con las personas en reclusión y las mujeres buscadoras. Han sido procesos marcados por encuentros y desencuentros, en los que me ha tocado repensar mis propias concepciones de justicias y reparaciones. Las múltiples relaciones de poder que marcan a las colectividades con quienes trabajo, vuelven las alianzas y la co-producción de conocimiento, un proceso en construcción, que debe ser replanteado continuamente.

Hemos perdido la aparente claridad que daba la concepción de la diferencia entre dominantes y dominados a partir de un solo eje de subordinación: la clase. Ver la pluralidad de relaciones de subordinación destruye cualquier perspectiva de colectivos homogéneos y a la vez problematiza el reconocimiento de un solo interés colectivo que la investigadora deba apoyar. Sin embargo, reconocer estos retos debe llevar, más que a una desmovilización política, a buscar formas creativas de producir conocimiento y de plantear estrategias de lucha. En este sentido yo no considero ingenuas las perspectivas que siguen reivindicando los aportes que la antropología puede hacer a las luchas por la justicia social. Coincido con Myriam Jimeno, en que hay que complejizar nuestros análisis del poder y reconocer las tensiones y conflictos internos que marcan la construcción de cualquier sujeto colectivo. Sin embargo, el reconocimiento de la heterogeneidad de los sujetos políticos y de las relaciones de poder al interior de los movimientos sociales, puede servir para construir estrategias de lucha y las alianzas más realistas que partan de los contextos concretos y no de los imaginarios idealizados de los y las analistas.

Las comunidades político-afectivas en contextos de violencias extremas

La *antropología ciudadana* feminista que me ha tocado ejercer en México, se da en el contexto de una de las peores crisis de derechos humanos de la historia contemporánea de nuestro país. Las cifras oficiales reconocen la existencia de unas 130,000 personas desaparecidas, 500 mil personas asesinadas y 250 mil personas desplazadas a partir del inicio de una estrategia de seguridad conocida como “guerra contra las drogas” promovida por la administración del presidente Felipe Calderón (2006-2012) y continuada por los gobiernos de Enrique Peña Nieto

4 Para una reflexión sobre esta experiencia de investigación activista ver Hernández Castillo 2013, 2016a, 2016b, 2017.

(2012-2018), Andrés Manuel López Obrador (2018-2024) y Claudia Sheinbaum (2024 a la fecha).

En este contexto me ha tocado documentar la manera en que las mujeres pobres y racializadas se han convertido en “presas de la estadística” para probar que se está haciendo “algo” contra el tráfico ilegal de drogas. El gobierno mexicano ha encarcelado a los sectores más vulnerables de la pirámide del mercado de drogas: las mujeres campesinas, pobres, la mayoría de ellas de origen indígena (Hernández Castillo, 2016a y 2021a). El encarcelamiento de las mujeres pobres y racializadas ha dejado a sus hijos menores de edad solos y vulnerables para ser reclutados por el crimen organizado. Cuando estos adolescentes terminan en centros de detención juvenil más que ayudarlos a salir de las redes del crimen organizado, los desarraigan y destruyen los referentes culturales que les daban asideros éticos ante las violencias múltiples que los rodean.

A partir de esta investigación sobre el racismo judicial y la experiencia de mujeres indígenas presas iniciada en el 2008, he podido acompañar el proceso de organización de mujeres en reclusión en el estado de Morelos, donde habito. Se trata de la creación de la Colectiva Hermanas en la Sombra, integrada ahora por mujeres privadas de su libertad, mujeres excarceladas que se han apropiado de la escritura creativa como herramienta de denuncia y sanación, logrando construir comunidad en un espacio que promueve la desconfianza y la competencia entre mujeres⁵.

Mientras documentaba estas manifestaciones del racismo judicial y acompañaba la producción editorial de la Colectiva Hermanas en la Sombra, el país entero se vio cimbrado por un nuevo movimiento ciudadano de mujeres que con picos y palas mostraron al mundo que México se estaba convirtiendo en una gran fosa clandestina, en donde muchas de las personas reportadas como desaparecidas, habían sido asesinadas y sus cuerpos ocultados en fosas comunes. Estas desapariciones y asesinatos han tenido lugar en contextos de militarización, complicidad entre fuerzas de seguridad y el crimen organizado e impunidad posibilitada por los sistemas de justicia y seguridad. Las armas y la capacidad de violencia patriarcal, son mercancías que se compran y se venden fácilmente, en una economía neoliberal que precariza la vida y vuelve muy tenue la separación entre los mercados legales e ilegales.

En este contexto y ante la incapacidad de las instituciones estatales, las familiares de personas desaparecidas (uso el femenino como genérico, por ser mayoría mujeres), se han convertido en especialistas forenses, criminólogas e investigadoras de campo, construyendo a través de estas prácticas, nuevas identidades políticas que las llevan a denunciar y confrontar la complicidad del Estado con los mecanismos y dispositivos de violencia patriarcal que posibilitan la desaparición de personas. Algunas académicas-activistas nos hemos unido a estos procesos de búsqueda, poniendo nuestros saberes al servicio de los colectivos de familiares a través de peritajes, análisis de contexto, capacitación forense, elaboración de bases de datos, y

5 La Colectiva Editorial Hermanas en la Sombra esta integrada también por feministas anticarcelarias, que no hemos vivido la experiencia de la prisionización, pero que acompañamos los procesos de escritura de quienes están presas. La Colectiva ha publicado a la fecha 22 libros, escritos, editados y diseñados por mujeres privadas de su libertad o mujeres excarceladas. La mayoría de ellos se pueden bajar en versión digital de manera gratuita en <https://hermanasenlasombra.org/>

acompañamiento de los procesos de escritura y auto-representación (ver Hernández Castillo, 2025). A nivel analítico varias de nosotras hemos documentado la importancia que emociones como la indignación, el amor y la esperanza juegan en la movilización política. Retomando los aportes del llamado *giro afectivo*,⁶ hemos argumentado que no es posible entender los procesos organizativos en torno a la búsqueda de personas desaparecidas, sin dar cuenta de la dimensión emocional de estos procesos. En este contexto el trabajo de Myriam Jimeno sobre las *comunidades emocionales* que se construyen en los espacios de intercambio simbólico y epistémico entre víctimas de violencias extremas, y también entre ellos y ellas y académicas que acompañan y documentan sus procesos (Jimeno, 2011; Jimeno, Varela y Castillo, 2015; Macleod y Jimeno, en este dossier), ha resultado fundamental para analizar los entramados de afectos y emociones, que no solo son motores para la movilización de las mujeres buscadoras, sino que sostiene también los vínculos colectivos y el cuidado de la vida.

Como investigadora y activista, ya tengo ya diez años acompañando las luchas de los colectivos de familiares de personas desaparecidas en distintas regiones de México. Paralelamente llevo quince años siendo parte de la Colectiva Editorial Hermanas en la Sombra. Hacer puentes entre los movimientos sociales con los que he trabajado ha sido parte de mi compromiso político con la justicia social. De estos *diálogos de saberes* entre los dos colectivos en lucha, ha surgido una crítica a las políticas de seguridad del país y a la justicia penal, que han expresado a través de testimonios, crónica y poesía, en dos libros escritos por mujeres buscadoras y publicados por Hermanas en la Sombra: *Nadie Detiene el Amor. Historias de vida de personas desaparecidas en el norte de Sinaloa* (2020) y *Sanadoras de Memoria. Testimonios Fotográfico-Poéticos de Violencias y Resistencias* (2024)

En ambos espacios, en el carcelario y en los colectivos de búsqueda, las mujeres han construido *comunidades emocionales* que les permiten no solo compartir el dolor producido por el aislamiento y la ausencia de sus seres queridos, sino fortalecerse colectivamente para poder enfrentar las violencias institucionales a las que son expuestas cotidianamente.

En el caso de las mujeres buscadoras, en el proceso de caminar por el territorio, de remover la tierra, de sumergirse en canales y ríos, han ido también construyendo un sentido de comunidad que las fortalece política y emocionalmente. Quienes hemos documentado estos procesos de construcción colectiva, inspiradas en el trabajo de Myriam Jimeno, hemos adjetivado estas *comunidades emocionales* con distintos términos como: comunidades políticas de la pérdida (Ramírez González, 2022), comunidades de duelo (Robledo y Garrido, 2017) comunidades político-afectivas (Gerardo, 2024; Hernández Castillo, 2025) abordando la manera en que las investigadoras mismas nos volvemos parte de estas comunidades. Lo que he documentado a través de mi investigación activista es que estos vínculos que han construido entre ellas, que a veces toman formas conflictivas y contradictorias, también los han extendido a otras comunidades que sufren violencias de otro tipo, como las comunidades indígenas en el norte

6 Los trabajos pioneros de Michelle Rosaldo (1980) y Renato Rosaldo (1989), quienes cuestionaron la lógica cartesiana que separa cuerpo y mente, planteando que las emociones son pensamientos encarnados, perspectiva que fue retomada por la corriente conocida en inglés como “the affective turn” (giro afectivo). En la antropología los trabajos de Lila Abu-Lughod y Catherine Lutz (1993) han sido fundamentales para incorporar el análisis de las emociones a la etnografía feminista.

de Sinaloa o las mujeres presas en Atlacholoaya, Morelos. Es este impulso por reconstruir los tejidos rotos por la violencia lo que me ha llevado a argumentar sobre una *pedagogía del amor* (Hernández Castillo, 2022 y 2025) que está enfrentando y desarticulando la *pedagogía del terror y la crueldad* que tiene desmovilizada a la ciudadanía en territorios tomados por agentes armados legales e ilegales⁷.

Esta *pedagogía del amor*, incluye hacer lecturas públicas de sus escritos, llevar testimonios a espacios escolares, carcelarios, centros de adicciones, a través de lo que ellas llaman “trabajo de sensibilización” con el propósito de informar y movilizar a la sociedad en torno al problema de la desaparición, pero también para promover lo que ellas mismas definen como una “cultura de paz”.⁸ Compartir sus historias personales les ha permitido ir construyendo un “nosotras” que se ha configurado a partir de la empatía con el dolor, la indignación y el amor hacia sus familiares desaparecidos. Se trata de una primera *comunidad emocional* que se ha convertido en una comunidad político-afectiva al integrarse a los colectivos de búsqueda. Pero al llevar sus testimonios a otros espacios, como las escuelas o las instituciones religiosas, han empezado a ampliar ese sentido de comunidad para incluir a quienes se dejan “afectar” por sus experiencias. Lo que ellas conceptualizan como “trabajo de sensibilización” responde mucho a la manera en que Myriam Jimeno ha descrito el proceso de construcción de *comunidades emocionales*:

Se produce en el proceso de narrarle a otro, atestiguar para otro un sufrimiento vivido, y lograr que el otro se identifique en ese sufrimiento a través de un relato, una narrativa. A veces es una narrativa escénica, a veces es una narrativa ritual, a veces es una narrativa política. Lo que argumento es que esa narrativa política adquiere verdadero efecto cuando construye comunidad emocional. Es decir, cuando el dolor de la víctima no queda particularizado en la víctima, sino es extendido a otras audiencias que permiten identificar y conmoverse profundamente, y que eso es un vínculo político, no simplemente una compasión momentánea, sino que se traduce en un vínculo político que puede ayudar a acciones reivindicativas en pro de encontrar justicia, en pro de castigar a los culpables, en pro de saber qué ocurrió, en pro de la verdad, en pro de que las víctimas sean reparadas de una manera integral⁹.

Se reconocen los límites de la “empatía” con quienes no han sufrido los mismos agravios, pero se dejan afectar por el dolor compartido. Aunque comúnmente repiten que nadie puede

7 Los conceptos de *pedagogía del terror y pedagogía de la crueldad*, han sido desarrollados por la antropóloga argentina Rita Laura Segato (2013, 2016 y 2019), para hacer referencia al significado expresivo de las violencias que tienen como objetivo sembrar terror o enviar mensajes de crueldad que posibilitan el control de personas y territorios. Desde esta perspectiva, las violencias ejercidas no tienen solo objetivos instrumentales, como la eliminación de un enemigo o la destrucción de los indicios de un delito, sino que, desde una semántica patriarcal, los cuerpos mutilados o desaparecidos se convierten en mensajes para la población. Mi propuesta de una pedagogía del amor, plantea que las mujeres buscadoras con sus prácticas de cuidado de los muertos, sacralización de los campos de exterminio, promoción de formas de justicia restaurativa, confrontan la semántica patriarcal de terror y crueldad.

8 Estas distintas “prácticas de sensibilización”, así como sus participaciones en experiencias de justicia restaurativa en prisiones, que considero parte de *la pedagogía del amor*, son documentado y analizados por mí en mi libro *Exhumar la Esperanza* (2025)

9 Véase Jimeno y Macleod (2014) en Macleod y De Marinis (2019: 14).

entender el dolor de tener un hijo o hija desaparecido más que quien lo ha sufrido, consideran que existe la posibilidad de mover la conciencia de la sociedad compartiendo no solo información, sino también sus sentires. El objetivo del trabajo de sensibilización es compartir colectivamente las experiencias de sufrimiento social y las expectativas de justicia para poder “afectar” a otros y movilizarlos en apoyo a sus luchas. En este sentido, se va más allá de lo que algunos autores han llamado la “crisis de testificar” (Hesford, 2011) y la “extracción del testimonio” (Castillejo, 2017), porque son ellas las que deciden qué compartir y qué no, y para qué fines. La planeación de las intervenciones en escuelas implica reflexionar también sobre el contexto de violencias en el que niños, niñas y jóvenes están creciendo, y pensar conjuntamente en medidas de autocuidado y prevención. No se trata de un espacio institucionalizado de políticas de la memoria como los que se crean en contextos de justicia transicional, donde se ha tendido a homogeneizar la “figura de la víctima” silenciando sus experiencias de resistencia, y en muchos casos centrándose en un agravio que no reconoce el contexto de múltiples violencias que lo hicieron posible (Fassin y Rechtman, 2009). En el trabajo de sensibilización que realiza la Brigada Nacional de Búsqueda, y algunos colectivos como Regresando a Casa Morelos (ver Hernández Castillo, 2025), las integrantes usan sus propios testimonios solo como una ventana para analizar esas múltiples violencias que rodean los contextos escolares y religiosos a los que se acercan.

Quienes acompañamos estos procesos a través de nuestra investigación activista también nos hemos visto en la necesidad de construir nuestras propias comunidades de conocimiento que sean a la vez comunidades afectivas al interior de la academia. Documentar la violencia deja también huellas físicas y emocionales en quienes etnografamos estos espacios y nos dejamos “afectar” por las historias y saberes compartidos. Paralelamente los retos analíticos que enfrentamos para comprender los contextos de violencias estructurales, cotidianas y extremas, vuelven necesarios los intercambios de saberes entre distintas disciplinas y enfoques teóricos. Solo a través de diálogos interdisciplinario podemos entender la manera en que los procesos económicos globales han incidido, no solo en los mercados ilícitos de drogas, personas y mercancías, sino también en la construcción de identidades violentas y deshumanizadas, como los *sujetos endriagos* descritos por Sayak Valencia (2010). La geografía crítica, por ejemplo, nos ha permitido ubicar estos procesos en el espacio, documentando la distribución de estas violencias en geografías racializadas y analizando los vínculos entre cuerpo y territorio, que las feministas han venido señalando (Belausteguigoitia Rius y Saldaña-Portillo, 2015)

El trabajo de los y las historiadoras nos ha permitido entender la genealogía histórica de la represión y la impunidad en México, así como la relación entre el Estado y el crimen organizado, para contextualizar el *continuum* de violencias que apuntan los distintos testimonios de las víctimas, y desentramar las complejidades de los poderes fácticos que ejercen y posibilitan las violencias. Considero que, como antropóloga, yo puedo aportar a estos diálogos interdisciplinarios una etnografía feminista densa que pone en el centro las experiencias de los actores y actoras con los que trabajamos, permitiendo ver las formas específicas que toman los procesos globales descritos por los análisis sistémicos de otros colegas. Tejer fino a partir de estas distintas perspectivas, no solo aporta a una visión más compleja de los procesos, sino que el producir conocimiento en colectivo nos permite también compartir nuestros miedos e incertidumbres y construir comunidad en contextos en los que la competencia promovida por la academia neoliberal nos ha aislado cada día más.

Como investigadoras no somos inmunes a las violencias que afectan las vidas y los territorios de las actoras sociales con quienes trabajamos, y solo el peligro latente es ya una forma de violencia que afecta nuestras mentes y cuerpos. En vez de silenciar estas afectaciones, como lo hace el *ethos* masculinista del trabajo de campo (ver Berry *et. al.*, 2017), es importante reconocer nuestros miedos, socializarlos y trabajarlos colectivamente. Buscar estrategias de seguridad y auto-cuidado, que nos permitan, en la medida de nuestras posibilidades, protegernos y proteger a las personas con quienes trabajamos. La construcción *de comunidades emocionales* dentro y fuera de la academia, implica un trabajo de auto-cuidado, sororidad y empatía, que nos permita resistir colectivamente las afectaciones cotidianas que las violencias dejan en nuestros cuerpos, mentes y territorios.

Reflexiones finales

Las búsquedas teóricas y políticas de Myriam Jimeno, dialogan con nuestras propias búsquedas como antropólogas ciudadanas en un país marcado por las violencias. Su influencia ha roto con el *nacióncentrismo*, tan cuestionado por ella, al cruzar las fronteras de América Latina e influir en las teorizaciones de quienes tratamos de documentar, entender y acompañar las luchas por las justicias y en defensa de la vida en distintas regiones del continente.

La construcción de *comunidades emocionales* nos ha permitido enfrentar las violencias que son para nosotras no solo una preocupación analítica sino un peligro cotidiano que marca nuestras vidas. Es importante no idealizar estas comunidades, que también están marcadas por las jerarquías de clase, género y étnico raciales, que caracterizan a nuestras sociedades. El reconocimiento de estas desigualdades debe de ser el punto de partida para cualquier *diálogo de saberes*. No podemos llegar a imponer nuestras propias utopías o concepciones de justicia, en los contextos en los que trabajamos. La formación académica o política, no nos da un privilegio epistémico que nos permita “conocer mejor” o tener una “conciencia más clara”. Necesitamos de una humildad política, que lamentablemente no ha caracterizado a ni a las izquierdas académicas, ni a los feminismos latinoamericanos. Sólo partiendo de nuestras propias incertidumbres, podremos estar abiertas para entender los sentidos que la justicia, la dignidad o la memoria, tienen para las actoras sociales con quienes trabajamos.

La investigación activista o militante del pasado veía el compromiso de los científicos sociales con sus objetos-sujetos de estudio como una decisión fácil: sólo había que tomar partido con el pueblo o con los marginados, en contra de los explotadores. Sin embargo, en la medida en que nuestros análisis del poder se vuelven más complejos, la investigación activista enfrenta nuevos dilemas éticos y metodológicos. Nos vemos forzadas a rechazar las representaciones homogeneizadoras y armónicas de los subalternos al reconocer los diferentes niveles de desigualdad que atraviesan los colectivos sociales. Si admitimos que nuestras representaciones y análisis –de los pueblos indígenas, de las mujeres en reclusión, de las madres buscadoras, de los y las migrantes, por mencionar algunos– pueden tener implicaciones políticas para estos grupos, es importante reconocer las tonalidades de gris que existen entre los blancos y los negros que los análisis del pasado enfatizaban.

Al renunciar a las certezas que el marxismo daba a la IAP y la perspectiva de género a

la investigación feminista, enfrentamos nuevos retos para el desarrollo de una investigación feminista descolonial basada en *diálogos de saberes*. Es común que los y las actoras sociales con quienes trabajamos, que en mi caso son mujeres, busquen en la relación de colaboración respuestas infalibles sobre los problemas que enfrentan, más que cuestionamientos críticos sobre la realidad compartida. Movilizarse desde la incertidumbre, desestabiliza el lugar del privilegio que tenían los llamados intelectuales orgánicos de la izquierda latinoamericana. Es desde estas incertidumbres que he podido aprender de las buscadoras y de las mujeres en reclusión, nuevas formas de imaginar las justicias y confrontar las violencias, para el ejercicio de una *antropología ciudadana feminista* que pretende poner un grano de arena en la defensa de la vida.

Bibliografía

- Abu-Lughod, Lila, y Lutz, Catherine. 1993. *Language and the Politics of Emotion*. Canadá: Cambridge University Press.
- Andrade, Antonio. 1953. Presentación. *Revista Colombiana de Antropología* 1.
- Anderson, Benedict. 1983. *Imagined Communities*. Londres: Verso.
- Arias, David y Jimeno, Myriam. 2015. *Después de la masacre, emociones y política en el Cauca Indio*. Bogotá: ICANH/Universidad Nacional de Colombia.
- Belausteguigoitia, M. y Saldaña-Portillo, M. J. (eds.). 2015. *Des/posesión: género, territorio y luchas por la autodeterminación*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México/Programa Universitario de Estudios de Género.
- Berry, Maya et. al. 2017. Toward a fugitive anthropology: Gender, Race, and Violence in the Field. *Cultural Anthropology* 4: 537-565.
- Bonfil Batalla, Guillermo. 1987. *México Profundo. Una Civilización Negada*. México: Editorial Grijalbo.
- Cardoso de Oliveira, Roberto. 2004. "El movimiento de los conceptos en la Antropología". En: Alejandro Grimson; Gustavo Lins Ribeiro y Pablo Semán (eds.), *La Antropología Brasileña Contemporánea: Contribuciones para un diálogo latinoamericano*. pp. 35-52. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Castillejos, Alejandro. 2017. *La ilusión de la justicia transicional: Perspectivas críticas desde el sur global*, Bogotá: Ediciones Uniandes.
- Elias, Norbert. 1989. *El proceso de la civilización*. México: Siglo XXI Editores.
- Fassin, Didier y Rechtman, Richard. 2009. *The Empire of Trauma: An Inquiry into the Condition of Victimhood*. Nueva Jersey: Princeton University Press.
- Freire, Paulo. 1985. *La pedagogía del oprimido*. Montevideo: Siglo XXI Editores.
- Gamio, Manuel. 1992 [1916]. *Forjando patria (pro nacionalismo)*. México: Porrúa.
- Hall, Buud L. 1983. "Investigación participativa, conocimiento popular y poder: una reflexión personal". En: Gilberto, Vejarano (comp.), *La investigación participativa en América Latina. Antología*. pp. 15-34. Pátzcuaro: CREFAL.
- Hernández Castillo, Rosalva Aída. 2001. Entre el etnocentrismo feminista y el esencialismo étnico. Las mujeres indígenas y sus demandas de género. *Debate Feminista* 24: 206-230. DOI: 10.22201/cieg.2594066xe.2001.24.666

- Hernández Castillo, Rosalva Aída. 2013. “¿Del Estado multicultural al Estado penal? Mujeres indígenas presas y criminalización de la pobreza en México”. En: Teresa Sierra Camacho; Rosalva Aída Hernández Castillo y Rachel Sieder (eds.), *Justicias indígenas y estado: violencias contemporáneas*. pp. 299-338. México: FLACSO/CIESAS.
- Hernández Castillo, Rosalva Aída. 2016a. *Multiple Injustices: Indigenous Women, Law, and Political Struggle in Latin America*. Tucson: The University of Arizona Press.
- Hernández Castillo, Rosalva Aída. 2016b. “Feminist Activist Research and Intercultural Dialogues”. En: June C. Nash y Hans C. Buechler (eds.), *Ethnographic Collaborations in Latin America: The Effects of Globalization*. pp. 25-48. Nueva York: Palgrave Macmillan.
- Hernández Castillo, Rosalva Aída. 2017. *Resistencias Penitenciarias. Investigación activista en espacios de reclusión*. México: Juan Pablos Editores.
- Hernández Castillo, Rosalva Aída. 2021a. “Prison as a Colonial Enclave: Incarcerated Indigenous Women Resisting Multiple Violence”. En: Shannon Speed y Stephen Lynn (eds.), *Indigenous Women and Violence: Feminist Activist Research in Heightened States of Injustice*. pp. 43-73. Tucson: University of Arizona Press.
- Hernández Castillo, Rosalva Aída. 2021b. Etnografía feminista en contextos de múltiples violencias. *Alteridades* 62: 41-55. DOI: <https://doi.org/10.24275/uam/izt/dcsh/alteridades/2021v31n62/Hernandez>
- Hernández Castillo, Rosalva Aída. 2022. “Las Mujeres Buscadoras y la Pedagogía del Amor”, *La Jornada del Campo* (172), 15 de enero. <https://www.jornada.com.mx/2022/01/15/delcampo/articulos/mujeres-buscadoras-pedagogia.html>
- Hernández Castillo, Rosalva Aída. 2025. *Exhumar la Esperanza. Una etnografía feminista en el país de las fosas*. México: Editorial Bajo Tierra/Hermanas en la Sombra/IWGIA.
- Hesford, Wendy S. 2011. *Spectacular Rhetorics: Human Rights Visions, Recognitions, Feminisms*. Durham: Duke University Press.
- Gerardo Pérez, Sandra Odeth. 2024. “Desbordar fronteras, desbordar violencias: comunidades político afectivas frente a violencias sufridas por personas migrantes hondureñas en México. La comunidad alrededor de la masacre de Cadereyta.” Tesis de doctorado. Doctorado en Antropología Social. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social. México.
- Jimeno, Myriam. 1999. Desde el punto de vista de la periferia: desarrollo profesional y conciencia social. *Anuário Antropológico* 97: 59-72.
- Jimeno, Myriam. 2000. “La emergencia del investigador ciudadano: estilos de antropología y Crisis de modelos en la antropología colombiana”. En: Jairo Tocancipá (ed.), *La formación del Estado Nación y las disciplinas sociales en Colombia*. pp.157-190. Popayán: Taller Editorial/Universidad del Cauca.
- Jimeno, Myriam. 2004. *Crimen pasional: contribución a una antropología de las emociones*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Jimeno, Myriam. 2006. Citizen and anthropologist. *Journal of the World Anthropology Network* 2: 59-73.
- Jimeno, Myriam. 2007. Cuerpo personal y cuerpo político: violencia, cultura y ciudadanía neoliberal. *Universitas Humanísticas* 63: 15-34.

- Jimeno, Myriam; Varela, Daniel y Castillo, Ángela. 2011. Experiencias de violencia: etnografía y recomposición social en Colombia. *Sociedade e Cultura* 2: 275-285.
- Jimeno, Myriam y Arias, David. 2011. “La enseñanza de antropólogos en Colombia: una antropología ciudadana”, *Alteridades* 21(41): 27-44
- Las Rastreadoras de El Fuerte. 2020. *Nadie detiene el amor. Historias de vida de familiares de personas desaparecidas en el norte de Sinaloa*. México: Instituto de Investigaciones Jurídicas/Colectiva Editorial Hermanas en la Sombra/GIASF/Desaparecidos de El Fuerte y Zona Norte A. C./Fundar/Documenta. <https://archivos.juridicas.unam.mx/www/bjv/libros/13/6316/25a.pdf>
- Lins Riveiro, Gustavo. 2022. La antropología mexicana y el mundo. *Revista Plural. Antropologías desde América Latina y el Caribe* 9: 139-168.
- Macleod, Morna y De Marinis, Natalia. 2018. *Resisting violence. Emotional communities in Latin America*. Nueva York: Palgrave/MacMillan.
- Macleod, Morna y De Marinis, Natalia. 2019. *Comunidades Emocionales. Resistiendo a las Violencias en América Latina*. México: UAM-Xochimilco/Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- Ramírez González, Paola Alejandra. 2022. “Política y (po)ética de vivos y muertos. Caminos para rehabetar el mundo después de la desaparición forzada y la muerte violenta.” Tesis doctoral. Doctorado en Antropología Social. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social. Ciudad de México.
- Robledo Silvestre, Carolina y Garrido Cedeño, Susana. 2017. Vidas precarias vidas en tránsito: sin tierra para el llanto. *Desacatos* 53: 150-167. DOI: <https://doi.org/10.29340/53.1696>
- Rosaldo, Michelle. 1980. *Knowledge and Passion Ilongot Notions of Self and Social Life*. UK: Cambridge University Press.
- Rosaldo, Renato. 1989. *Cultura y Verdad. Nueva propuesta de análisis social*. México: Grijalbo/Consejo Social para la Cultural y las Artes.
- Segato, Rita Laura. 2013 *La escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez: territorio, soberanía y crímenes de segundo estado*, Buenos Aires, Tinta Limón Ediciones.
- Segato, Rita Laura. 2016 *La guerra contra las mujeres*, Madrid: Traficantes de Sueños
- Segato, Rita Laura. 2018 *Contra-pedagogías de la crueldad*, Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Tedlock, Dennis. 1991. “Preguntas concernientes a la antropología dialógica”. En: Carlos Reynoso (ed.), *El surgimiento de la antropología posmoderna*. pp. 275-287. México: Gedisa.
- Trejo Bizarro, Marcia; Hernández Castillo, Aída; Castro Cruz, Valentina y Hernández del Águila, Marisol (eds.). 2024. *Sanadoras de memorias: testimonios fotográfico-poéticos de violencias y resistencias*. Oaxaca: Colectiva Hermanas en la Sombra/Regresando a Casa Morelos/Cardiff University/IWGIA. <https://www.iwgia.org/es/recursos/publicaciones/5480-sanadoras-dememorias.html>
- Valencia, Sayak. 2010. *Capitalismo gore*. Barcelona: Melusina.
- Warman, Arturo; Nolasco, Margarita; Bonfil, Guillermo; Olivera, Mercedes y Valencia, Enrique. 1970. *De eso que llaman antropología mexicana*

La etnografía como praxis afectiva: resonancias del pensamiento de Myriam Jimeno en escenarios de violencia en México

**Ethnography as Affective Praxis: Resonances of Myriam Jimeno's Thought in
Contexts of Violence in Mexico**

**A etnografia como práxis afetiva: ressonâncias do pensamento de Myriam
Jimeno em cenários de violência no México**

Natalia De Marinis¹

Resumen

En este artículo reflexiono sobre los aportes teóricos y metodológicos de Myriam Jimeno para el análisis antropológico de la violencia, particularmente a partir de los conceptos de comunidades político-afectivas y comunidades emocionales. A partir de mi experiencia de investigación en México en contextos marcados por la violencia extrema desde la implementación de la llamada “guerra contra el narcotráfico” en 2007, exploro cómo estas nociones permiten comprender las relaciones entre víctimas, sobrevivientes y otras audiencias en procesos de denuncia, búsqueda de justicia y construcción de memoria. La propuesta de Jimeno resulta clave para pensar las emociones como actos relacionales y como parte constitutiva de la acción política, desafiando visiones que reducen a las víctimas a posiciones pasivas y reconociendo la formación de redes solidarias que emergen en torno al sufrimiento compartido.

Palabras clave: comunidades político-afectivas; etnografía; violencias; Myriam Jimeno.

¹ Profesora investigadora del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, sede CDMX. E-mail: nataliademarinis@ciesas.edu.mx

Abstract

In this article, I reflect on Myriam Jimeno's theoretical and methodological contributions to the anthropological analysis of violence, particularly through the concepts of political-affective communities and emotional communities. Drawing on my research experience in Mexico in contexts marked by extreme violence since the implementation of the so-called "war on drugs" in 2007, I explore how these notions help illuminate the relationships among victims, survivors, and other audiences engaged in processes of denunciation, the pursuit of justice, and the construction of memory. Jimeno's proposal is crucial for understanding emotions as relational acts and as a constitutive dimension of political action, challenging views that reduce victims to passive positions and recognizing the formation of solidaristic networks that emerge around shared suffering.

Keywords: political-affective communities; ethnography; violences; Myriam Jimeno.

Resumo

Neste artigo, reflito sobre as contribuições teóricas e metodológicas de Myriam Jimeno para a análise antropológica da violência, particularmente a partir dos conceitos de comunidades político-afetivas e comunidades emocionais. Com base na minha experiência de pesquisa no México, em contextos marcados pela violência extrema desde a implementação da chamada "guerra contra o narcotráfico" em 2007, exploro como essas noções permitem compreender as relações entre vítimas, sobreviventes e outros públicos envolvidos em processos de denúncia, busca por justiça e construção da memória. A proposta de Jimeno é fundamental para pensar as emoções como atos relacionais e como parte constitutiva da ação política, desafiando visões que reduzem as vítimas a posições passivas e reconhecendo a formação de redes solidárias que emergem em torno do sofrimento compartilhado.

Palavras-chave: comunidades político-afetivas; etnografia; violências; Myriam Jimeno.

Introducción

Me adentré en los trabajos de Myriam Jimeno hace alrededor de quince años mientras realizaba mi investigación doctoral y buscaba herramientas teórico-metodológicas que vinculara las implicaciones políticas y afectivas del trabajo de campo en escenarios marcados por la violencia. Estas reflexiones sobre las relaciones entre investigadoras, víctimas y sobrevivientes en contextos de profundo sufrimiento y organización política se habían convertido, en aquellos tiempos, en una tarea urgente en México, en un momento en que enfrentábamos situaciones desbordantes en el trabajo de campo y en la práctica etnográfica. Esta urgencia se debió, principalmente, a la violencia generalizada y extrema que transformó muchos de los escenarios clásicos de inmersión antropológica a partir de 2007, año en que se implementó la política de seguridad conocida como la "guerra contra el narcotráfico". En los aportes de Myriam Jimeno encontré una fuente de inspiración imprescindible para comprender no sólo los contextos desbordados por la violencia y las múltiples afectaciones que provoca, sino también nuestro lugar como audiencias en la circulación del dolor y en los procesos de construcción de memoria.

Primero, a través del concepto de *comunidades político afectivas* (Jimeno, 2007)² y más tarde como *comunidades emocionales* (Jimeno, Varela y Castillo, 2015), su propuesta nos invita a reconocer las emociones como parte constitutiva de la acción política. En estos espacios, víctimas, sobrevivientes y otras audiencias tejen complicidades que permiten la denuncia, la búsqueda de justicia y el trabajo colectivo de memoria. Esta perspectiva permite revertir la noción clásica de víctima, restada de agencia, al tiempo que incorpora a otros sujetos solidarios que también forman parte de la creación testimonial en contextos de violencia e impunidad.

Durante una estancia con Myriam Jimeno en la Universidad Nacional de Colombia, tuve la posibilidad de participar en valiosos diálogos con ella y su equipo de trabajo, en los cuales logré no sólo acercarme más a su propuesta, sino también conocer de cerca el profundo compromiso de Myriam con las nuevas generaciones de antropólogos/as. Gracias a sus gestiones, tuve la oportunidad de visitar la comunidad *Kitek Kiwe*, integrada por población nasa desplazada tras la masacre del Naya en 2001 y reubicada en el norte del Cauca, con quien ella y su equipo gestaron un trabajo de acompañamiento cercano por muchos años. Esta experiencia permitió a la autora consolidar, tras varios años de análisis sobre las emociones en contextos de violencia³, una perspectiva metodológica y etnográfica que sitúa en el centro la relación entre investigadoras y audiencias en escenarios marcados por el dolor, el sufrimiento, pero también por la esperanza y la organización colectiva.

Las “comunidades emocionales” son comunidades de sentido y afecto que enlazan personas y sectores distintos e incluso distantes, donde el dolor compartido trasciende la indignación y alimenta la acción colectiva.

El poder simbólico de la víctima para congregarse y potenciar la acción política reside, pues, ante todo, en vínculos de naturaleza emocional. Por esto es central entender las emociones como actos relacionales, imbricados en la estructura sociocultural y no tan sólo como sentimientos personales (Jimeno, Varela y Castillo, 2019: 34).

2 Desde que me acerqué a esta noción, he preferido utilizar la primera de las conceptualizaciones. En mis diálogos con Myriam, ella me dejó claro que no existen distinciones sustantivas entre ambas. Sin embargo, siempre opté por la primera porque explicita la dimensión política que, si bien está integrada en la noción crítica de las emociones en contextos de acción colectiva, no siempre se traduce en lazos evidentes.

3 Myriam Jimeno ha consolidado una línea muy importante de la antropología de las emociones en la antropología latinoamericana, la cual sería imposible abarcar completamente en este artículo. Sus contribuciones han generado aportes relevantes para la comprensión de la dimensión emocional, subjetiva y política de la violencia. Inició con el análisis de las *configuraciones emotivas* alrededor de la violencia doméstica y los homicidios de mujeres, retomando el concepto de configuración en Norbert Elías e incorporando la dimensión emocional presente en el lenguaje alrededor de la violencia doméstica. Sostiene en estos trabajos cómo las *configuraciones emotivas*, que entrelazan disposiciones institucionales, dispositivos jurídicos y narrativas del sentido común, se sostienen sobre la base de una dualidad emoción/razón (Jimeno, 2004). En un segundo momento, abordó la dimensión colectiva de las emociones y su colectivización en contextos de masacres, reconstrucción del tejido social y la memoria comunitaria. En este texto, me centraré en estas dimensiones del abordaje de las emociones.

Reconociendo el potencial analítico y político de esta propuesta e inspiradas por nuestra estancia con Myriam Jimeno, junto con Morna Macleod, colega y amiga en México, reunimos a distintas investigadoras que trabajábamos sobre violencias en diferentes contextos y periodos históricos, con el objetivo de situarnos críticamente en esos procesos y revisar, a la luz de la noción de “comunidades emocionales”, nuestro papel dentro de redes más amplias de solidaridad, denuncia y construcción de memoria. La propuesta de Jimeno y su equipo nos permitió generar una circulación conceptual en escenarios históricos y contemporáneos que nos atravesaban como investigadoras. Sin colocarnos en el centro del análisis, intentamos repensar nuestras experiencias a la luz de los lazos afectivos y políticos que analizamos críticamente desde los aprendizajes y desafíos presentes en diversos contextos de violencia en Latinoamérica. Los resultados de estos diálogos se publicaron en el libro *Resisting violence: Emotional Communities in Latin American*, publicado por Palgrave Macmillan Press en 2018, el cual fue traducido al español y publicado por el Instituto Colombiano de Antropología e Historia y la Universidad Autónoma Metropolitana de México, en 2019 (Macleod y De Marinis, 2019).

Un punto de partida en este ejercicio fue establecer puentes y distancias con otras propuestas teóricas, como la de la historiadora Barbara Rosenwein (2006), quien en su libro *Emotional Communities in the Early Middle Ages* plantea el concepto de comunidades emocionales en relación con comunidades sociales, familiares, institucionales o académicas, caracterizadas por sistemas emocionales compartidos, regímenes afectivos y valores morales comunes. No obstante, ambas perspectivas comparten una comprensión constructivista, contextual e histórica sobre la formación y transformación permanente de las comunidades, la diferencia sustancial entre ambas radica en el lugar desde donde se sitúa quien investiga. Mientras Rosenwein mantiene una postura de observación distanciada, Jimeno propone una implicación directa de el/la investigador/a, quien también forma parte de esas comunidades. De hecho, el concepto de comunidad emocional que proponen Jimeno y su equipo parte precisamente del análisis de esa relación y, de manera más amplia, de la generación de empatía en el trabajo de campo antropológico (Jimeno, Varela y Castillo, 2015).

Uno de los temas que surgieron en estos diálogos fue una crítica a la noción misma de comunidad y de construcción de lo común en escenarios de profundas fragmentaciones y relaciones desiguales de poder en las que nos movíamos. En particular, nos preocupaba la posible idealización de las comunidades emocionales y nos preguntábamos por lo que quedaba afuera o se invisibilizaba en la construcción -hipotética, quizás- de lo común. Esto no es algo que Jimeno no haya advertido. Los riesgos de trivializar el dolor, lo que puede ir en desmedro de una acción restaurativa, así como del peligro de una fascinación con el horror o de sostener una visión pasiva de la víctima son tensiones siempre presentes en este tipo de trabajos. En una entrevista que le realizó Morna Macleod, planteó los riesgos de manipulación que pueden surgir desde una “distancia reconocible”, que apela a lo emocional mostrando un acercamiento con las víctimas en contextos de innegable impunidad (De Marinis y Macleod, 2019: 14).

Esta invitación que se nos hace desde la revista *Plural* a escribir reflexiones sobre los aportes de Myriam Jimeno, la recibo como una nueva oportunidad para continuar dialogando con ella sobre la relación entre la empatía, las emociones y la acción política en contextos cada vez más desafiantes para la etnografía y la producción académica en la antropología. De aquellos diálogos iniciales que tuvimos en 2014, me enfrenté con nuevos desafíos en donde,

nuevamente, la noción de comunidades político afectiva se volvió muy fructífera para reconocer las posibilidades y los límites de la acción política en escenarios de sufrimiento social. En un primer momento, esbozaré algunas ideas generales sobre el contexto de violencia en México, en el cual el análisis emocional y, particularmente, las nociones de comunidades político-afectivas y comunidades emocionales permitieron generar importantes reflexiones desde la antropología. En un segundo momento, presentaré tres situaciones etnográficas derivadas de mi trabajo de campo, así como mi implicación en procesos político-legales. A partir de estas experiencias, deseo abrir nuevas preguntas que emergen del trabajo etnográfico, reconociendo las posibilidades de construir comunidades político-afectivas y, al mismo tiempo, tensionando sus alcances.

El trabajo de campo en contextos de violencia en México. Crisis y transformaciones

México ha atravesado diversos períodos de violencia, ligados a formas específicas de construcción del Estado y al despliegue de la criminalidad en distintas regiones durante buena parte del siglo XX. En regiones indígenas, la violencia estuvo caracterizada por conflictos territoriales y formas violentas de construcción de gobernabilidad, mediada por la continuidad colonial, la asimilación indígena y la creación de organizaciones que reivindicaron mayor autonomía política y territorial. Sin embargo, las expresiones más generalizadas e impredecibles de la violencia extrema podemos ubicarlas en un periodo más reciente, específicamente desde 2007, a raíz de la implementación de la llamada “guerra contra el narcotráfico”, una estrategia de seguridad impulsada por el entonces presidente Felipe Calderón Fournier, la cual vino a profundizar la violencia regional que, desde la década de los noventa, marcó los inicios de las transformaciones económicas más profundas de la fase neoliberal en México. Esta política de seguridad implicó el despliegue militar en un número importante de regiones y ciudades, a la vez que hubo una expansión de las fronteras criminales y la creación de nuevos nichos de rentabilidad.

Los efectos de esta violencia han sido devastadores. La desaparición de personas se ha consolidado como una de las estrategias más brutales de instauración del terror en diferentes regiones. Se han registrado más de cien mil personas desaparecidas, según los datos oficiales. A la vez, la desaparición de cuerpos se dio junto con una hipervisibilización de cuerpos mutilados, decapitados y arrojados como basura en espacios públicos de alta exposición, como puentes y lugares estratégicos de grandes ciudades, así como caminos de regiones más alejadas. El número de homicidios creció de una manera alarmante durante aquellos años y ubicó a México como uno de los países con mayor tasa de homicidios por armas de fuego. Cuerpos violentados y desaparecidos, territorios marcados por presencias visibles e invisibles que los volvieron intransitables, desplazamientos forzados de comunidades enteras, silencios que atravesaron regiones, así como el asesinato masivo de periodistas definió nuevos desafíos para la práctica antropológica. La violencia no sólo se volvió un especial objeto de interés en la investigación, sino que se cruzó de manera abrupta en los territorios.

El surgimiento de movimientos y colectivos de víctimas exigiendo justicia, verdad, reparación y atención fue uno de los fenómenos que mayor visibilización generó de una violencia que buscaba ocultarse mediante la criminalización de las víctimas y la espectacularización que

contribuía a su normalización (Berlangua, 2015; Reguillo, 2021). Los testimonios de familiares de personas desaparecidas que se hicieron públicos en la Caravana por la Paz con Justicia y Dignidad, que inició su recorrido en 2011, luego del secuestro y asesinato del hijo del poeta Javier Sicilia. A medida que la caravana pasaba por los estados, reunía a más víctimas que se encontraban por primera vez en un espacio compartido, generando rupturas con la acción solitaria de la búsqueda. Los testimonios y las emociones que circulaban en esos espacios tenían efectos movilizadores y de generación de empatía, pero también políticos (Azaola, 2012; Gordillo-García, 2025).

Este nuevo contexto ha generado una amplia producción de estudios alrededor de la violencia, que tuvieron como objetivo principal conocer las múltiples victimizaciones y las redes de poder criminal y estatal que configuraron formas específicas de la violencia en diferentes regiones. La antropología, por su enfoque situado, regional e histórico, ha realizado contribuciones muy importantes. Por un lado, ha enriquecido la conceptualización y teorización de la violencia mediante una perspectiva cultural del poder, el Estado y los movimientos sociales, que ha permitido análisis fértiles sobre los efectos de la violencia y su dimensión productiva.⁴ Por otro lado, ha contribuido a través de la reflexión sobre los impactos que la propia violencia ha tenido en el quehacer antropológico, incluso cuando esta no era el objeto de estudio inicial. La violencia transformó profundamente los escenarios clásicos de inmersión antropológica, atravesando de manera inesperada los proyectos de investigación, obligando a antropólogas y antropólogos a modificar sus temas, suspender el trabajo de campo o llevarlo a cabo bajo condicionamientos específicos, evitando, por ejemplo, ciertos temas o zonas (Maldonado, 2013; Velázquez, 2024).

Estos análisis también incorporaron perspectivas históricas regionales, una tradición fundamental en la antropología mexicana. Esta profundidad histórica permitió romper con el sesgo presentista que dominaba los estudios sobre violencia como hecho delictivo, influenciados por coberturas mediáticas espectaculares que describían la irrupción del crimen organizado como un fenómeno súbito y desvinculado de procesos previos (Maldonado, 2024). Frente a esa narrativa, los análisis antropológicos evidenciaron que la violencia no emergió de la nada, sino que estaba profundamente imbricada con otras violencias acumuladas en los territorios, como la incursión de empresas mineras, el avance de actividades ilegales en el control de rutas estratégicas, así como históricas redes caciquiles y de construcción de Estado que generaron márgenes donde lo legal e ilegal siempre se presentó de manera difusa.

La dimensión emocional fue cobrando cada vez más fuerza en el análisis sobre las violencias. Las investigaciones priorizaron el acompañamiento a colectivos de víctimas y un ejercicio de una antropología ciudadana más activa en la denuncia e incluso participando en procesos legales, creando un campo fértil de análisis teórico-metodológico en la antropología mexicana. El abordaje de las dimensiones sociales y políticas de las emociones en contextos de violencia no se construyó por fuera de las implicaciones del/a propio/a antropólogo/a. Quedó claro, al menos

4 Realizar un recorrido sobre estos estudios excedería las posibilidades de este escrito. Lo realicé en la introducción sobre la sección de Antropología de las violencias y en contextos de violencias, publicada en el Volumen II de Antropologías hechas en México, de la Asociación Latinoamericana de Antropología (De Marínis, 2024).

para los estudios antropológicos de la violencia, que la preocupación por la dimensión emocional involucró también las emociones de quien investiga, desde apuestas metodológicas marcadas por un compromiso social y una academia activista.

A diferencia de los textos antropológicos del norte global que, desde la década de 1990, generaron contribuciones para pensar el trabajo de campo en contextos de guerra o conflictos armados (Robben y Nordstrom, 1995; Scheper-Hughes, 1995), la reflexión antropológica desde las llamadas “antropologías del sur” combinó la larga trayectoria de investigación colaborativa-desarrollada desde los años setenta en el acompañamiento a movimientos y luchas campesinas-con los aportes de la antropología de las emociones. Esta articulación permitió, en contextos de violencia desbordada como los que se vivían en México, una reflexión mucho más profunda sobre las relaciones basadas en la empatía con personas que estaban atravesando las peores consecuencias de la violencia, desde un compromiso ético-político de antropólogos/os que forman parte de las sociedades que estudian (Jimeno, 2000; Hernández y Terven, 2017; De Marinis, 2024).

Mientras los contextos de violencia implicaban nuevas formas del quehacer antropológico y político, nos enfrentaba con una demanda cada vez mayor del conocimiento antropológico para acompañar diferentes luchas y procesos legales. La realización de peritajes antropológicos en casos de desplazamiento forzado, violencia sexual y feminicidios, entre otros, así como la participación en litigios internacionales, el acompañamiento en procesos de exhumación y búsqueda que dieron lugar a las llamadas etnografías “a pie de fosa”, son sólo algunos ejemplos de cómo el conocimiento antropológico se volvió una caja de herramientas puesta al servicio de diferentes luchas y querellas.

Estas transformaciones llevaron a la antropología a priorizar otros espacios de producción de conocimiento y a incursionar en nuevos temas, como la desaparición forzada, los cuales no habían sido tan centrales en la producción antropológica de décadas anteriores. Estos nuevos escenarios permitieron que la reflexión sobre la colaboración en la investigación se renovara a partir de demandas provenientes de nuevos actores políticos y de la urgencia de acciones ciudadanas por parte de las y los antropólogos, como integrantes de una sociedad profundamente afectada.

Quisiera retomar la noción de *antropología ciudadana*, planteada por Roberto Cardoso de Oliveira y retomada por Myriam Jimeno para analizar los caminos de la antropología colombiana, con el fin de recuperar una perspectiva crítica que Jimeno propone al reflexionar sobre si los cambios y transformaciones sociales han tenido un impacto en la matriz disciplinar de la antropología. Myriam Jimeno sostiene que las transformaciones en los estilos de hacer antropología han implicado verdaderos cambios paradigmáticos, incluyendo rupturas y crisis en las formas de representación de la otredad, como ocurrió entre el indigenismo y las perspectivas críticas de la década de los setenta. Lo que la autora retoma de las antropologías del sur es “la imposibilidad de mirar con indiferencia a quienes estudia como una intencionada opción ideológica” (Jimeno, 2000: 171).

Ser sujeto conocedor y con ciudadano es una característica y un reto permanente para la antropología latinoamericana que modifica su relación con los sujetos del conocimiento, tiñe de manera peculiar el punto de vista de la conciencia de los practicantes de la antropología y los coloca permanentemente de cara a las disyuntivas complejas de la construcción de nación, estado nacional y sociedad civil en sus países (Jimeno, 2000: 172).

En una revisión realizada junto con David Arias (Jimeno y Arias, 2011) sobre las preocupaciones expresadas por estudiantes en sus trabajos de investigación durante su formación antropológica en Colombia, resulta interesante observar un fenómeno que también se ha producido en México, este es el desplazamiento de la antropología hacia investigaciones en contextos urbanos, centradas en identidades, desplazamientos forzados, salud, entre otros temas. Al mismo tiempo, los estudios rurales y campesinos se han orientado hacia el análisis de conflictos armados y violencia. En distintas ocasiones, Myriam Jimeno ha destacado este viraje de la antropología como un tránsito desde el relativismo cultural hacia una antropología comprometida ética y políticamente, que reconoce la necesidad de transformar las desigualdades sociales sobre las cuales se sostiene la diferencia cultural.

La violencia configura un nuevo contexto en el que el compromiso ético y político de la antropología se refuerza a través de acciones concretas. En el marco nacional, la conmoción generada por antropólogo/as que han intervenido frente a situaciones de desigualdad y profunda injusticia contribuyó a sensibilizar la conciencia pública sobre la diversidad étnica y cultural, especialmente en los momentos de transición tras los conflictos armados.

La ligazón entre universitarios y sociedad civil ha contribuido a la recuperación de patrimonio arqueológico, de tierras de comunidades, de organización frente a obras de infraestructura que no los toman en cuenta, de afirmación de identidades, de derechos sexuales y reproductivos. Son estas expresiones de una persistente preocupación del antropólogo, en la que saber experto y quehacer ciudadano se fusionan (Jimeno y Arias, 2011:38).

La noción de *comunidades político-afectivas* sintetiza, para mí, una de las apuestas más significativas para comprender las transformaciones que vivimos, al combinar la trayectoria de la antropología de las emociones con el quehacer antropológico en contextos de violencia. Para quienes nos sumergimos en escenarios marcados por el conflicto y el sufrimiento social, este concepto resultó especialmente fértil para comenzar a hablar de la relación entre la violencia, las emociones de las personas y las de quienes investigamos, así como de las alianzas que se tejen en las rememoraciones y los testimonios donde nos volvemos testigos y audiencias fundamentales para el acceso a la justicia y la verdad.

El concepto de *comunidades emocionales* fue retomado en diversas investigaciones en México, y fue especialmente productivo en investigaciones realizadas por estudiantes que llevaron a cabo sus trabajos de campo de largo aliento en contextos de violencia. Mi investigación con población triqui desplazada en Oaxaca fue uno de esos casos (De Marinis, 2013), al igual que otros estudios centrados en los feminicidios (Fernández Camacho, 2024), las masacres de migrantes en tránsito (Gerardo, 2024), entre otros. La circulación de la noción de comunidades emocionales en otros contextos ha abierto la posibilidad de crear nuevas reflexiones y resignificaciones, así como críticas que complejizaron y tensionaron su formulación original. En el caso mexicano, estas nociones se constituyeron en herramientas analíticas clave para abordar experiencias emocionales de lxs investigadorxs y tensiones en el trabajo de campo que hasta entonces habían permanecido en los márgenes del análisis académico. Presentaré en un

próximo punto tres momentos etnográficos en escenarios marcados por la violencia y la acción colectiva que me permitieron reflexionar y tensionar los tramas político-afectivas, así como la construcción y participación en comunidades solidarias.

Tres momentos etnográficos y algunas preguntas y tensiones alrededor de la noción de comunidades político-afectivas

Primer momento: la antropóloga como testigo

Cuando comencé un nuevo trabajo de campo en la región indígena triqui de Oaxaca, en el año 2010, me encontré con una situación humanitaria crítica. La población de San Juan Copala, donde había trabajado desde 2007 y tenía pensado continuar mi investigación, estaba siendo forzosamente desplazada de su pueblo en medio de una masacre que expuso la crudeza del abandono estatal y la impunidad estructural de décadas. En el *continuum* del conflicto armado histórico entre comunidades pertenecientes a diferentes fuerzas políticas, esta masacre, en la que más de 30 personas fueron asesinadas, incluyendo mujeres y niño/as, respondía a las transformaciones de la violencia que se generalizaron en distintos territorios del país por aquellos años. En este contexto, se volvió imposible llevar a cabo mi plan de investigación inicial.

Al inicio del cerco paramilitar que terminaría por desplazar a cerca de 700 personas, me refugié en el análisis histórico y el trabajo de archivo, pensando que estos podrían ofrecer claves para comprender la violencia del presente. Sin embargo, me resultaba imposible concentrarme en los documentos sin sentir impotencia, rabia y una tristeza profunda por quienes estaban siendo brutalmente atacados, atrapados en su propio territorio, mientras quienes estábamos fuera apenas podíamos hacer algo. Había recibido algunas llamadas de jóvenes desde el pueblo, cuando aún había posibilidades de comunicación. Escuché sus voces desesperadas ante las amenazas, me pedían que por favor hiciera algo. Logramos redactar algunos comunicados, pero todo indicaba que el ataque era imposible de frenar. Con el tiempo, y gracias a llamadas de personas que poco a poco lograban escapar, pude encontrarme con las mujeres que se habían desplazado hacia la ciudad de Oaxaca.

En ese contexto, tuve que abandonar la idea de hacer una investigación. Al inicio, sólo fue posible acompañar, escuchar y colaborar solidariamente en la organización de un campamento de protesta en la ciudad de Oaxaca. Las mujeres vivían en la calle, protegidas apenas por mantas colgadas en los arcos del Palacio de Gobierno, y sostenidas por el apoyo de quienes llegábamos con lo mínimo indispensable. Meses después, documenté los testimonios de las mujeres. Esta acción no fue parte de mi investigación, sino algo que me fue solicitado para visibilizar lo que estaban viviendo para la tramitación de medidas cautelares ante la Comisión Interamericana de Derechos Humanos. Cuando la violencia se calmó, luego de que la última persona logró salir con vida del cerco, pude llegar a otros pueblos de la región donde originalmente había planeado realizar el trabajo de campo. Allí documenté otros testimonios de personas desplazadas no organizadas. Fue en el momento de la escritura de mi tesis cuando me invadió una profunda inquietud respecto a las estrategias metodológicas que había utilizado. Tenía necesidad de comprender y explicar cómo había construido una investigación en ese contexto, algo que no me resultaba nada fácil.

Cuando me acerqué al trabajo de Myriam Jimeno, especialmente al que ella y su equipo habían realizado en Kitek Kiwe, encontré en la noción de *comunidades político-afectivas* una potencia analítica y descriptiva que me permitió enunciar mi propia experiencia y reflexionar sobre el proceso por el cual me había convertido en audiencia y testigo. Al mismo tiempo, me ayudó a situar mi investigación en escenarios de construcción y reconstrucción de comunidad y de memoria. Esta noción me permitió comprender mi trabajo como parte de la circulación de voces silenciadas en espacios institucionales y de justicia. Me permitió también profundizar en una metodología atravesada por la dimensión emocional y política, gestada e improvisada al calor de los eventos traumáticos que presencié.

Los testimonios que documenté se materializaron en varios formatos: audiovisuales, escritos y fotográficos, los cuales circularon en distintos espacios de Oaxaca, la Ciudad de México e instancias internacionales. Algunas fotografías formaron parte de una exposición temporal del Museo de la Memoria y la Tolerancia. Fue inaugurada con la presencia de magistrados y organizaciones sociales que buscaban impulsar una agenda legislativa para el reconocimiento del desplazamiento forzado, una problemática que ha crecido en distintas regiones del país, pero que aún carece de una ley nacional que lo reconozca. Estas acciones y la noción de comunidades político-afectivas me permitieron reflexionar más tarde sobre el papel del/a antropólogo/a como testigo en escenarios de dolor y sufrimiento, particularmente sobre nuestro papel frente a la imposibilidad del testimoniar de ciertas personas y colectivos y las injusticias testimoniales que enfrentan cuando su verdad es restada de credibilidad (De Marinis, 2017; De Marinis, 2020).

El análisis testimonial y del/a antropólogo/a como testigo me permitieron dialogar con otras experiencias que retomaron la noción de *comunidades emocionales y político afectivas* para pensarlas más allá de los límites temporales y espaciales que las contienen, al menos en su definición original. En el ejercicio que realizamos junto con Morna Macleod y que derivó en el libro colectivo del que hablé líneas más arriba, Lynn Stephen anexó a la noción de comunidades político-emocionales la palabra “estratégicas”, para describir las comunidades que se forman alrededor de los testimonios y la memoria y que circulan en otras audiencias, habilitando nuevas rememoraciones más allá del tiempo y del espacio de los hechos (Stephen, 2019).

A partir del análisis de las crónicas de Elena Poniatowska sobre las victimizaciones generadas tras el sismo de 1985 y la circulación de estas crónicas y testimonios orales en escenarios más recientes, la autora se pregunta sobre la posibilidad misma de pensar en la construcción de comunidades afectivas y políticas, aun cuando no formamos parte directa de los procesos colectivos, y somos más bien receptores distantes de los testimonios o “cronistas de las crónicas” y de sus efectos. El proceso de identificación es distinto al de quienes acompañan de forma cercana. Por eso, propone hablar de distintos niveles de comunidades emocionales, que pueden construirse más allá del tiempo y del espacio concretos. Una “emergencia testimonial” que guarda la potencia de incluir a otras y otros oyentes que, desde una identificación empática, pueden convertirse en actores clave en la diseminación de esos testimonios y en la conformación de comunidades político- emocionales estratégicas que trascienden las fronteras temporales y espaciales.

Mi trabajo planteaba esta articulación estratégica en la creación testimonial frente a un hecho que no sólo desestructuró la capacidad de las víctimas de testimoniar, por el impacto de

la violencia en sus cuerpos y memorias, sino que el hecho mismo de tratarse de testimonios provenientes de poblaciones indígenas, que enfrentan desde hace décadas un conflicto armado, construía alrededor de sus palabras un prejuicio de “falsa víctima” que restaba de credibilidad la experiencia de violencia. En este contexto, la narrativa testimonial antropológica permitía que esos testimonios deslegitimados y disminuidos en su credibilidad pudieran ser escuchados en otros escenarios, habilitando nuevas conexiones, conmociones y solidaridades. Algunos años más tarde, colaboré en la elaboración de peritajes expertos que acompañaron procesos de solicitudes de asilo político. No se trataba de las mismas personas, sino de migrantes de otros tiempos, cuando una violencia más selectiva e individualizada los había obligado a escapar de sus comunidades, buscando protección al cruzar la frontera. La manera en cómo se conectaron los testimonios en esta experiencia organizada de mujeres desplazadas y mi rol como testigo experta en audiencias de cortes de inmigración, me permiten hablar de comunidades político-emocionales estratégicas más amplias que conectaron sucesos y audiencias que trascendieron los límites temporales y espaciales de hechos y rememoraciones de la violencia.

Segundo momento: emociones, política y la construcción de ¿lo común?

Un caso que me permitió explorar de manera más profunda la dimensión temporal y transfronteriza de las *comunidades político-afectivas* fue mi participación como perita experta ante la Corte Interamericana de Derechos Humanos en el litigio internacional por el caso de Ernestina Ascencio. Ernestina, mujer indígena de 73 años, quien fue víctima de violencia sexual y murió a causa de la brutalidad ejercida por elementos del Ejército mexicano en febrero de 2007, en una comunidad de la sierra de Zongolica, Veracruz. Este caso puso en evidencia las múltiples formas de violencia institucional y estructural contra las mujeres indígenas, agudizada en un contexto de militarización y violencia generalizada promovida por la llamada “guerra contra el narcotráfico” que comenzó en aquellos años.

Si bien hubo una movilización masiva por parte de integrantes de la comunidad, e incluso una conmoción nacional muy fuerte que llevó a diferentes acciones por parte de reconocidos actores políticos, el caso se cerró con impunidad determinando la muerte natural de Ernestina. La imposibilidad que encontraron familiares e integrantes de la comunidad para que su testimonio, incluyendo el de Ernestina, se valide en el proceso de justicia se consumó mediante operativos mediáticos y políticos orquestados para silenciar a la familia y la comunidad. Los testigos no contaron con un espacio de escucha que les permitiera brindar sus testimonios y ser legitimados. Retomando la propuesta de Myriam Fricter sobre la injusticia testimonial (Fricter, 2003), analicé los recorridos del testimonio de Ernestina, quien agonizando dijo en náhuatl “los hombres extraños vestidos de verde se me echaron encima”, tal como fue traducido al español.⁵ Esta misma injusticia y desacreditación se extendió a otros testigos que nunca fueron convocados a declarar, pese a que sus testimonios eran clave para el esclarecimiento de los hechos. El silenciamiento y la imposibilidad de testimoniar de las víctimas, envolvió a otras y otros testigos quienes se vieron en la obligación moral de hacer algo. Diferentes organizaciones solidarias que trabajaban en la región y otras que se sintieron profundamente conmovidas por

⁵ Lo que Ernestina comunicó antes de morir en lengua náhuatl no fue publicado en la prensa, aunque sí la traducción literal que se hizo al español.

el caso se movilizaron para acceder al expediente y, luego de agotar instancias nacionales, encararon un litigio internacional ante la Comisión Internacional de Derechos Humanos.

Tras muchos años de litigio, la Corte Interamericana asumió el caso, momento en el cual se sumó parte de la familia de Ernestina. Una de sus hijas dio su testimonio ante la Corte Interamericana el 30 de enero de 2025. Fue la primera vez, después de 18 años, que una testigo clave lograba dar su testimonio en un espacio de justicia. Para esa audiencia, participamos organizaciones solidarias y personas expertas, brindando nuestro testimonio escrito, en mi caso, como parte de una comunidad política más amplia, que trascendió los límites geográficos y temporales del caso.

Esta comunidad político-afectiva, constituida en tales condiciones, nos permite reflexionar sobre la particularidad de afectaciones y acciones políticas que se activan en la denuncia concreta, pero que son breves en el tiempo (Macleod, 2018). Nuevamente, la noción de comunidades político-afectivas cobraba una potencia analítica y política importante para comprender cómo se había construido un caso de derechos humanos, en donde no eran las víctimas, ni sus familiares directos quienes llevaban adelante la demanda. Aunque la complejidad del caso excede los alcances de este texto, quisiera detenerme en algunas de las interrogantes que me provocó el haber participado en este proceso.

La primera interrogante tuvo que ver con la noción misma de “comunidad”, que en este caso resultó más compleja y problemática. No se trataba de un grupo claramente identificable, con una identidad compartida y una relación estable con una audiencia externa, sino de vínculos y relaciones que se generaron a partir de una conmoción compartida y de distintos objetivos en torno al caso. En este contexto, las fronteras entre el “adentro” y el “afuera” se volvieron mucho más difusas. Las demandantes en el litigio internacional también se asumieron víctimas en el caso por haberles sido negado el derecho a la información y por lo tanto el acceso a la verdad. Se trató más bien de una comunidad que nos obligaba a situar reflexivamente nuestro posicionamiento atravesado por relaciones de poder, las cuales pudieran reificar la colonialidad que ha caracterizado la histórica relación de la sociedad más amplia con los pueblos indígenas.

Alison Crosby, Brinton Lykes y Fabianne Doiron, por ejemplo, plantearon en su trabajo alrededor del juicio del caso Sepur Zarco con mujeres mayas en Guatemala cómo la enunciación de las relaciones de poder marcadas por desigualdades raciales, de género, clase, lenguaje y nacionalidad, entre otras, desestabilizaban la pretendida horizontalidad de las investigaciones comprometidas. Para las autoras, “estas identidades y circulación del poder compartidas, y no tan compartidas, facilitan, restringen y también contribuyen a rupturas dentro de las comunidades emocionales” (Crosby, Briton y Doiron, 2019:192).

El análisis de las relaciones de poder se vuelve fundamental desde un ejercicio reflexivo, no siempre presente en las apuestas colaborativas de investigación. Por supuesto, la advertencia aquí es que nuestros posicionamientos no deben desplazar la centralidad de los testimonios de las víctimas. Se trataría más bien de un ejercicio reflexivo y situado que nos permita evidenciar lo que Gloria Anzaldúa planteó como un *nos-otras*: una ampliación de la noción de identidad más allá de la individualidad, para pensar en comunidades y solidaridades entre mujeres a partir de experiencias compartidas, visiones y resistencias, atravesadas por fronteras tanto geográficas como culturales (Anzaldúa, 1999). Poner el cuerpo en estas redes de solidaridad y acción colectiva, implica describir las múltiples hibridaciones de quienes “estamos situadas en los intersticios de

la circulación del poder que privilegia y marginaliza” (De Marinis y Díaz, 2024: 205).

Junto con Carolina Díaz Iñigo, realizamos un ejercicio de reflexión alrededor de las implicaciones de poner el cuerpo en estas comunidades político-afectivas, en el contexto de violencia desbordadas en Veracruz (De Marinis y Díaz, 2024). Un aprendizaje de este diálogo, en el que desarrollo de manera más amplia la construcción de una comunidad político-afectiva alrededor del caso de Ernestina Ascencio, es que el enunciar el locus de enunciación blanco-mestizo dentro de estas redes y comunidades más amplias, articuladas en torno a ciertas acciones políticas, se vuelve fundamental para desestabilizar nociones de solidaridad que se anclan en la idea de que el problema es de “las otras”. Nombrar la composición misma de estas comunidades -híbridas, estratégicas y momentáneas- de las que formamos parte, y que están atravesadas por múltiples relaciones de poder y privilegio, implica algo más que enunciar la solidaridad frente al dolor ajeno. Supone asumir una responsabilidad ético-política frente a las afectaciones y violencias que se producen en estructuras que deben ser desmontadas desde múltiples espacios.

Tercer momento: La alteridad incómoda. Tensionando la noción de comunidad

Para cerrar estos breves e inconclusos pasajes de mi investigación en diferentes escenarios, quisiera compartir una experiencia reciente vinculada a la lucha contra el feminicidio en la región indígena nahua de Zongolica, Veracruz. Este proceso me ha llevado a cuestionar cómo se construyen comunidades político-afectivas estratégicas y de qué manera estas interactúan, dialogan -o incluso tensionan- las concepciones indígenas de comunidad y de justicia.

Las comunidades político-afectivas se construyen sobre la base de la empatía, un aspecto central en el quehacer antropológico que, históricamente, se ha orientado hacia grupos victimizados desde un posicionamiento político y activista de corte ciudadano. Aunque la empatía puede comprenderse más allá de los marcos que reducen a los actores sociales al binomio víctimas-victimarios -y entenderse, más ampliamente, como “una forma de dar atención al otro, incluso cuando cometen actos repudiables para nuestra sensibilidad moderna e ilustrada” (Martínez y Forero, 2025: 22)-, en el campo antropológico latinoamericano la empatía ha sido por lo general dirigida hacia personas consideradas vulnerables, víctimas de desigualdades estructurales y de las violencias producidas por los Estados (Jimeno, 2000).

La figura del antropólogo ciudadano, así como toda una trayectoria de antropologías comprometidas con diferentes movimientos sociales, posicionaron la empatía como una condición para comprender de manera más profunda los horizontes de sentido del sufrimiento y la violencia, legitimando así el saber construido desde la cercanía emocional y promoviendo solidaridades activas con diversas luchas. Si bien la antropología latinoamericana es diversa en enfoques y matices, existe un consenso crítico respecto a que esta orientación ha tendido a excluir a otros de la investigación, como la de los victimarios, agresores o aquellos que los defienden (Shoshan, 2016; Martínez y Forero, 2025).

Partiendo de estos supuestos críticos, quisiera reflexionar sobre un escenario de trabajo de campo que evidenció las tensiones que atraviesan a las comunidades político-afectivas, así como explorar cómo ciertos sentidos diversos de justicias que emergen desde las ontologías indígenas pueden ofrecer claves para ampliar su potencia analítica y política.

Como parte de mi trabajo de investigación en la región de Zongolica, y a solicitud de una de las organizaciones con las que colaboré estrechamente durante todos estos años, documenté

un caso de feminicidio ocurrido en 2019. El proceso culminó con una sentencia condenatoria contra el esposo de Nancy, una joven de 19 años asesinada y arrojada desnuda a un barranco de la comunidad. Irma, la madre de Nancy, inició una lucha sin precedentes en la región para llevar al principal sospechoso ante la justicia. Para esto, la labor de la organización Kalli Luz Marina, creada el mismo año en que el caso de Ernestina Ascencio sacudió fuertemente a la región, fue fundamental. Proporcionó defensa legal gratuita, así como acompañamiento emocional y psicológico a la familia por varios años.

Lo problemático de este caso -como en muchos otros ocurridos en comunidades indígenas- es que el marido forma parte de la comunidad. De hecho, su hermano está casado con la hermana de Nancy. Es decir, incluso tras la ruptura que provocó el feminicidio, la familia del victimario sigue siendo parte de la familia de Nancy y de una comunidad de tres mil habitantes que cohabitan el mismo territorio. El asesinato de Nancy funcionó como una forma de violencia expresiva que se dirigió a toda la comunidad, en tanto obligó a la comunidad a permanecer pasiva frente a la muerte violenta y se usó como un ejemplo aleccionador para otras mujeres: “Lo que le pasó a Nancy, les pasará a ustedes también”, me comentó Irma en una entrevista sobre la manera en que los hombres comenzaron a usar el caso de Nancy como amenaza. El impacto en la comunidad fue muy fuerte, “había un ambiente de tristeza y culpa que se sentía en todas partes”, me compartió Irma.

Luego de documentar el testimonio desgarrador de Irma, a través del cual narró los incontables errores y negligencias en el proceso judicial, el apoyo de una parte de la comunidad y el silencio de otra, nos encontramos en la audiencia pública que tuvo lugar en otro municipio de Zongolica donde se encuentra la Fiscalía. La familia llegó al lugar acompañada por un grupo significativo de personas de su comunidad que sostenían carteles con la foto de Nancy y exigencias de justicia “castigo” y “nunca más”. Esta manifestación comunitaria permitió presionar a fiscales y jueces para que dictaran la pena más alta para casos de feminicidio.

En ese escenario que cobijaba esa comunidad político afectiva, quizás momentánea -donde familiares, integrantes de la comunidad y personas solidarias nos encontrábamos desde la empatía y la exigencia de justicia- también estaban los padres del victimario. Eran una mujer y un hombre que se veían mayores, con sus manos curtidas de trabajar la tierra, con sus rostros que externaban preocupación y una profunda tristeza. No representaban una presencia desafiante, sino que estaban allí acompañando a su hijo, a apenas unos metros de nosotrxs, solos, cabizbajos. En algún momento, cuando se repartió comida, alguien sugirió invitarles, pero nadie se atrevió. Su presencia alteraba, de alguna manera, esa comunidad moral hipotética que se había construido alrededor de las exigencias de justicia.

Esta exclusión que resultó tensa para muchas personas presentes y que respondía a comentarios acerca del apoyo que los padres daban a su hijo para que no sea juzgado, así como la culpa habitación que habían adjudicado a la víctima por lo que le pasó, me llevó a reflexionar sobre lo que Martínez y Forero (2025) nombran como la “alteridad incómoda”, para referirse a “una alteridad que no busca su identificación como un ser vulnerable o como una víctima; es decir, con aquellos agentes sociales que para nuestra sensibilidad científica y jurídica corporifican las estructuras de poder y dominación, objetos de crítica antropológica e intervención psicosocial y jurídica” (2025: 23). Si bien en este caso se trataba de sujetos indígenas, que en general no son agentes sociales que corporifiquen las estructuras de poder y dominación, se trataba de sujetos que

representaban, en aquel horizonte moral compartido que se había construido, una alteridad que no cabía dentro de la alteridad indígena permitida, vinculada a quienes se consideraban víctimas.

Aunque el asesino de Nancy fue condenado a 55 años de prisión, la sensación de impunidad persistía, pues nunca reconoció su responsabilidad durante la audiencia, ni después. “No reconoció”, “no pidió perdón”, “no habla”: esas eran algunas de las frases que circulaban en las afueras del tribunal local de Zongolica. El proceso no lograba colmar las expectativas que suelen depositarse en procesos de este tipo y en el que se busca que haya arrepentimiento, una petición de perdón, una búsqueda de reparación que permita sanar el tejido social destruido por actos de violencia extrema.

Había una fuerte ambigüedad emocional en el ambiente. Por un lado, se sentía la fuerza de la colectividad, el ímpetu en cada grito por justicia, en la marcha que las y los integrantes de la comunidad organizaron hacia el tribunal. Una comunidad político emocional basada en una narrativa moralmente aceptable que condenaba el feminicidio y los efectos que había tenido en una buena parte de la comunidad. Una comunidad que nos integraba a otrxs, a la audiencia solidaria; y que, sin embargo, no lograba integrar a esa “alteridad incómoda”, que se delimitaba claramente en ese momento, cristalizada en los padres del victimario y en el feminicida al interior de la fiscalía.

Los discursos sobre la violencia de género en comunidades indígenas irrumpieron desde una lógica punitiva que no sólo transformó las posibilidades de reparación colectiva, sino que también las limitó en el plano legal. En términos generales, se prohibió cualquier forma de mediación comunitaria en casos de violencia contra las mujeres. Esta prohibición se articuló, en parte, a partir de la Ley General de Acceso de las Mujeres a una Vida Libre de Violencia, aprobada en 2007, la cual estableció que toda forma de violencia de género constituye una violencia feminicida; es decir, una violencia que, por su carácter progresivo, puede culminar en el asesinato de una mujer.

Estas disposiciones legales, junto con una importante movilización feminista en torno a los derechos de género, tuvieron efectos concretos en el tratamiento de la violencia de género en contextos comunitarios. En particular, contribuyeron a cuestionar -e incluso criminalizar- prácticas de justicia indígena que, en muchos casos, han abordado estas problemáticas de manera activa, situada y desde criterios propios.

Si bien el debate sobre los derechos de género y las justicias en plural -cuyo aporte más sólido proviene de una tradición consolidada de la antropología jurídica latinoamericana- excede el marco de este artículo, es importante señalar que la narrativa dominante en torno a los derechos de género promovió una salida única, individualizada y punitiva. Esta se centró exclusivamente en la relación entre víctima y agresor, y con ello se instaló un horizonte de moralidad excluyente que dejó fuera otras formas posibles de justicia. Me preguntaba en aquel momento si no fue el propio proceso de justicia punitiva el que posibilitó que el victimario nunca reconociera lo que había hecho y por tanto pidiera perdón a la familia y la comunidad.

Algunas ideas inconclusas

Más que concluir, quisiera compartir algunas ideas inconclusas que, como ejercicio afín a la propuesta de este dossier, nos permiten gestar diálogos constructivos a partir de la importante obra de Myriam Jimeno. Me detuve en sus aportes sobre la compleja relación entre empatía, emociones

y acción colectiva, en el marco de lo que ha llamado una antropología ciudadana, situada y comprometida frente a la profunda desigualdad e injusticia que atraviesan nuestras sociedades.

Me centré particularmente en la noción amplia de comunidades político-afectivas, que, si bien no fue construida como un marco universalizable, se ha revelado como una categoría fructífera para pensar otros escenarios donde la construcción de alianzas políticas y solidarias se vuelve clave frente a la impunidad y el olvido que enfrentan sectores históricamente excluidos.

Esta noción surge de un contexto muy particular en el norte del Cauca, y de una posibilidad de reconstrucción comunitaria, territorial y temporalmente muy definida. Leer las comunidades político-afectivas en otros escenarios nos ha permitido explorar sus posibilidades enunciativas y explicativas, reconociendo su carácter contingente, estratégico e hipotético, al tiempo que expandimos sus alcances al incluir identidades que rompen fronteras territoriales, culturales e incluso nacionales.

La categoría permite, además, generar una reflexión en doble vía. Por un lado, posibilita analizar las relaciones y tensiones entre la dimensión política y emocional en contextos de sufrimiento y construcción de memoria. Por otro, gesta una perspectiva crítica sobre nociones de derechos humanos, víctimas, testimonios, entre otras, las cuales a la vez que han permitido la emergencia de la organización política, se han dado sobre marcos occidentales y de pretensiones universalistas en la comprensión de la justicia, los derechos, las reparaciones e incluso el ejercicio mismo del testimoniar.

A su vez, la noción de comunidades político-afectivas nos permite entender las emociones como entramados de afectaciones de los cuales también formamos parte quienes investigamos. Y lejos de plantear esta implicación como una vía de legitimación del conocimiento antropológico, o un desplazamiento de la centralidad de los actores, la politización de la empatía -desde la enunciación de nuestro lugar como sujetos situados en una trama de relaciones de poder y privilegio- abre la posibilidad de una responsabilización política frente a las estructuras que buscamos desestabilizar. Pensarnos como parte de estas comunidades político-afectivas tiene consecuencias analíticas y metodológicas, pero también éticas y políticas.

Como última inquietud que quisiera dejar abierta, propongo pensar si esta noción, que desde una mirada restringida podría limitarse a la relación entre víctimas y audiencias, no podría también expandirse hacia otras personas, aquellas que no encajan en los horizontes morales compartidos, pero que también forman parte de las comunidades territoriales y políticas que se vuelven clave en los ejercicios alternativos de justicia, la reconstrucción del tejido social dañado y las reparaciones colectivas frente a los profundos agravios que deja la violencia.

Bibliografía

- Anzaldúa, Gloria. 1999. *Borderlands/La frontera. La conciencia de la nueva mestiza*. San Francisco: Aunt Lute Books.
- Azaola, Elena. 2012. El Movimiento por la Paz con Justicia y Dignidad. *Desacatos* 40: 143-156.
- Berlanga, Mariana. 2015. El espectáculo de la violencia en el México actual: del feminicidio al juvenicidio. *Athenea Digital: Revista de Pensamiento e Investigación Social* 15 (4): 105-128
- Crosby, Alison; Brinton, Lykes y Fabienne Doiron. 2019. "Contestaciones afectivas: involucrando

- las emociones en el juicio Sepur Zarco”. En: Morna Macleod y Natalia De Marinis (eds.). *Comunidades emocionales: resistiendo a las violencias en América Latina*. pp. 185-108. Ciudad de México y Bogotá: UAM-X e INCAH.
- De Marinis, Natalia. 2017. Etnografiar (en) el terror. El “ser testigo” y la construcción de comunidades político-afectivas. Reflexiones desde una experiencia de campo. *Cuadernos de Trabajo de MESO* 5: 9-21.
- De Marinis, Natalia y Carolina Díaz Iñigo. 2024. Cuerpos, emociones y política en la investigación antropológica: experiencias a dos voces con mujeres defensoras de derechos en Veracruz, México. *Revista de Antropología de la Universidad de Antioquia* 39 (67): 38-58.
- De Marinis, Natalia y Macleod, Morna. 2019. “Introducción”. En: Morna Macleod y Natalia De Marinis (eds.). *Comunidades emocionales: resistiendo a las violencias en América Latina*. Pp. 9-32. Bogotá y Ciudad de México: UAM e INCAH.
- De Marinis, Natalia. 2013. En los márgenes de la (in) seguridad: desplazamiento forzado y relaciones de género y poder en San Juan Copala, Oaxaca. *Tesis de Doctorado en Antropología*. Ciudad de México: CIESAS.
- De Marinis, Natalia. 2020. La huella testimonial del refugio: usos y destinos del testimonio experto en las Cortes de Inmigración de los Estados Unidos. *Revista Desacatos* 62: 72-87.
- De Marinis, Natalia. 2024. “Un recorrido por las antropologías de las violencias y en contextos de violencia en México”. En: Laura Valladares; Adriana Aguayo y Martha Patricia Castaneda (coords.) *Antropologías hechas en México*, vol. II. pp. 265-292. Montevideo y Ciudad de México: UAM-I y Asociación Latinoamericana de Antropología.
- Fernández Camacho, Marcela. 2024. Comunidad emocional: un caso de acompañamiento a familiares víctimas indirectas de feminicidio en Chiapas, México. *Boletín de Antropología* 39 (67): 90-109.
- Gerardo, Sandra Odeth. 2024. Desbordar fronteras, desbordar violencias: Comunidades político-afectivas frente a violencias sufridas por personas migrantes hondureñas en México. La comunidad alrededor de la masacre de Cadereyta. *Tesis de doctorado en Antropología*. Ciudad de México: CIESAS.
- Gordillo-García, Johan. 2025. Social movements and political-emotional communities: an approach from the Movement for Peace with Justice and Dignity in Mexico. *Social Movement Studies* 24(2): 239–256.
- Hernández, Rosalva y Terven, Adriana. 2017. “Rutas metodológicas: hacia una antropología jurídica y colaborativa”. En: Rachel Sieder (ed.). *Exigiendo justicia y seguridad. Mujeres indígenas y pluralidades legales en América Latina*. pp. 485-524. Ciudad de México: CIESAS.
- Jimeno Myriam y Arias, David. 2011. La enseñanza de antropólogos en Colombia: una antropología ciudadana. *Alteridades*: 21 (41): 27-44.
- Jimeno, Myriam. 2004. *Crimen pasional: contribución a una antropología de las emociones*. Bogotá, Colombia: Universidad Nacional de Colombia.
- Jimeno, Myriam. 2007. Cuerpo personal y cuerpo político: violencia, cultura y ciudadanía neoliberal. *Universitas Humanística*: 63: 15-34.
- Jimeno, Myriam. 2010. Emocoes e política: A vitima e a construcao de comunidades emocionais.

- Revista Man* 16 (1): 99-121.
- Jimeno, Myriam, Varela, Daniel y Castillo, Ángeles. 2015. *Después de la masacre, emociones y política en el Cauca Indio*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia e Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- Jimeno, Myriam, Varela, Daniel y Castillo, Ángeles. 2019. “Violencia, comunidades emocionales y acción política en Colombia”. En: Morna Macled y Natalia De Marinis (eds.) *Comunidades emocionales: resistir a las violencias en Latinoamérica*. Pp. 33-64. Ciudad de México y Bogotá: UAM-X e INCAH.
- Jimeno, Myriam. 2000. “La emergencia del investigador ciudadano: estilos de antropología y crisis de modelo en la antropología colombiana”. En: Jairo Tonicapá (ed.) *La formación del Estado nación y las disciplinas sociales en Colombia*. Pp. 157-190. Popayán: Taller editorial, Universidad del Cauca.
- Macleod, Morna y Natalia De Marinis (eds.). 2019. *Comunidades emocionales: resistiendo a las violencias en América Latina*. Bogotá y Ciudad de México: INCAH y UAM.
- Macleod, Morna. 2019. “Protesta contra la tortura durante la dictadura militar en Chile. El Movimiento Contra la Tortura Sebastián Acevedo”. En: Morna Macled y Natalia De Marinis (eds.) *Comunidades emocionales: resistir a las violencias en Latinoamérica*. pp. 119-144. Ciudad de México y Bogotá: UAM-X e INCAH.
- Maldonado, Salvador. 2013. Desafíos etnográficos en el estudio de la violencia: experiencia de una investigación. *Avá Revista de Antropología* 22: 123-144.
- Martínez Moreno, Marco y Ana María Forero Angel. 2025. Desplazamiento imaginativo en etnografías de la violencia: empatía, contaminación y reflexividad ante alteridades incómodas. *Anales de Antropología* 59 (1): 21-32.
- Reguillo, Rossana. 2021. *Necromáquina: cuando morir no es suficiente*. Ned ediciones.
- Robben, Antonius y Carolyn Nordstrom. 1995. “Anthropology and ethnography of violence”. En: Carolyn Nordstrom y Antonius Robben (editors) *Fieldwork under fire: Contemporary Studies of Violence and Survival*. pp. 1-23. Berkeley: University of California Press.
- Rosenwein, Barbara H. 2006. *Emotional Communities in the Early Middle Ages*. Ithaca y Londres: Cornell University Press.
- Scheper-Hughes, Nancy. 1995. The Primacy of the Ethical: Propositions for a Militant Anthropology. *Current Anthropology* 36 (3): 409-440.
- Shoshan, Nitzan. 2016. Más allá de la empatía: la escritura etnográfica de lo desagradable. *Nueva Antropología*: 83: 147-162.
- Stephen, Lynn. 2019. “Testimonio, memoria social y comunidades emocionales político-estratégicas en las crónicas de Elena poniatowska”. En: Morna Macled y Natalia De Marinis (eds.) *Comunidades emocionales: resistir a las violencias en Latinoamérica*. pp. 65-92. Ciudad de México y Bogotá: UAM-X e INCAH.
- Velázquez Guerrero, Verónica. 2024. “Lugares y regiones grises para la investigación antropológica: la etnografía en tiempos de extractivismo y violencia organizada”. En: Laura Valladares; Adriana Aguayo y Martha Patricia Castaneda (coords.) *Antropologías hechas en México*, vol. II. pp. 317-354. Montevideo y Ciudad de México: UAM-I y Asociación Latinoamericana de Antropología.

Del estado nación a las comunidades emocionales. Claves de la Antropología frente a los autoritarismos en América Latina.

**From the nation state to emotional communities.
Key aspects of anthropology in the face of authoritarianism in Latin America.**

**Da nação-estado às comunidades emocionais.
Chaves da antropologia diante dos autoritarismos na América Latina.**

Francisca Márquez Belloni¹

Resumen

Este artículo examina el resurgimiento de los autoritarismos en América Latina a partir de un diálogo crítico entre la filosofía política de Hannah Arendt (1951) y la antropología de Miriam Jimeno. A diferencia de aproximaciones meramente descriptivas, se propone un análisis comparado que articula tres dimensiones centrales identificadas por Arendt —desarraigo, masas y propaganda— con sus configuraciones contemporáneas en contextos latinoamericanos, caracterizados por desigualdad estructural, neoliberalismo y reconfiguración de las soberanías. Se desarrolla, en primer lugar, una comparación sistemática entre las condiciones históricas del totalitarismo europeo y las formas actuales de autoritarismo en América Latina, mostrando cómo el aislamiento social, la fragmentación del vínculo político y la producción de enemistades sociales operan como condiciones de posibilidad en ambos contextos. En segundo lugar, se analizan las configuraciones culturales que alimentan estos procesos —racismo, xenofobia y homofobia— no como fenómenos accesorios, sino como dispositivos centrales en la producción de otredades amenazantes y en la consolidación de comunidades políticas excluyentes. En diálogo

¹ Profesora del Departamento de Antropología, Universidad Alberto Hurtado, Chile. Correo: fmarquez@uahurtado.cl.

con los debates sobre populismo, el artículo problematiza la tensión entre la noción de “pueblo” en Ernesto Laclau y su crítica desde la antropología política de Jimeno, destacando los riesgos de homogeneización y autoritarismo en su instrumentalización contemporánea. Finalmente, se examina el concepto de “comunidades emocionales”, incorporando su genealogía en Michel Maffesoli y distinguiéndolo de la propuesta de Jimeno, para argumentar que las emociones constituyen un campo político clave tanto para la reproducción como para la resistencia frente a los autoritarismos. Se concluye que el autoritarismo contemporáneo no puede comprenderse sin atender a la dimensión afectiva de lo político y a la producción cultural de la diferencia, y que la antropología crítica ofrece herramientas fundamentales para reconstruir vínculos sociales, politizar las emociones y abrir horizontes de co-existencia en sociedades profundamente fragmentadas.

Palabras clave: Autoritarismo, Antropología crítica, Comunidades emocionales, Ciudadanía.

Abstract

This article examines the resurgence of authoritarianisms in Latin America through a critical dialogue between the political philosophy of Hannah Arendt (1951) and the anthropology of Miriam Jimeno. Unlike purely descriptive approaches, it proposes a comparative analysis that articulates three central dimensions identified by Arendt—rootlessness, masses, and propaganda—with their contemporary configurations in Latin American contexts characterized by structural inequality, neoliberalism, and the reconfiguration of sovereignties.

First, the article develops a systematic comparison between the historical conditions of European totalitarianism and current forms of authoritarianism in Latin America, showing how social isolation, the fragmentation of political bonds, and the production of social enmities operate as conditions of possibility in both contexts. Second, it analyzes the cultural configurations that sustain these processes—racism, xenophobia, and homophobia—not as peripheral phenomena, but as central dispositifs in the production of threatening alterities and in the consolidation of exclusionary political communities. Engaging with debates on populism, the article problematizes the tension between the notion of “the people” in Ernesto Laclau and its critique from Jimeno’s political anthropology, highlighting the risks of homogenization and authoritarianism in its contemporary instrumentalization. Finally, it examines the concept of “emotional communities,” incorporating its genealogy in Michel Maffesoli and distinguishing it from Jimeno’s proposal, in order to argue that emotions constitute a key political field both for the reproduction of and resistance to authoritarianisms. The article concludes that contemporary authoritarianism cannot be understood without attending to the affective dimension of the political and the cultural production of difference, and that critical anthropology offers fundamental tools to reconstruct social bonds, politicize emotions, and open horizons of coexistence in deeply fragmented societies.

Keywords: Authoritarianism, Critical anthropology, Emotional communities, Citizenship.

Resumo

Este artigo examina o ressurgimento dos autoritarismos na América Latina a partir de um diálogo crítico entre a filosofia política de Hannah Arendt (1951) e a antropologia de

Myriam Jimeno. Diferentemente de abordagens meramente descritivas, propõe-se uma análise comparativa que articula três dimensões centrais identificadas por Arendt — desenraizamento, massas e propaganda — com suas configurações contemporâneas em contextos latino-americanos caracterizados por desigualdade estrutural, neoliberalismo e reconfiguração das soberanias. Em primeiro lugar, desenvolve-se uma comparação sistemática entre as condições históricas do totalitarismo europeu e as formas atuais de autoritarismo na América Latina, mostrando como o isolamento social, a fragmentação do vínculo político e a produção de inimizades sociais operam como condições de possibilidade em ambos os contextos. Em segundo lugar, analisam-se as configurações culturais que alimentam esses processos — racismo, xenofobia e homofobia — não como fenômenos acessórios, mas como dispositivos centrais na produção de alteridades ameaçadoras e na consolidação de comunidades políticas excludentes. Em diálogo com os debates sobre populismo, o artigo problematiza a tensão entre a noção de “povo” em Ernesto Laclau e sua crítica a partir da antropologia política de Jimeno, destacando os riscos de homogeneização e autoritarismo em sua instrumentalização contemporânea. Por fim, examina-se o conceito de “comunidades emocionais”, incorporando sua genealogia em Michel Maffesoli e distinguindo-o da proposta de Jimeno, para argumentar que as emoções constituem um campo político central tanto para a reprodução quanto para a resistência frente aos autoritarismos. Conclui-se que o autoritarismo contemporâneo não pode ser compreendido sem considerar a dimensão afetiva do político e a produção cultural da diferença, e que a antropologia crítica oferece ferramentas fundamentais para reconstruir vínculos sociais, politizar as emoções e abrir horizontes de coexistência em sociedades profundamente fragmentadas.

Palavras-chave: Autoritarismo, Antropologia crítica, Comunidades emocionais, Cidadania.

Introducción²

En América Latina, las experiencias históricas de autoritarismo y violencia han dejado huellas profundas en la memoria colectiva y en la configuración de las subjetividades políticas. Hoy, sin embargo, en un contexto de creciente desigualdad social y acumulación por desposesión (Harvey, 2005), las expresiones de autoritarismo asociadas al giro global a la derecha (Wallerstein, 2016) vuelven a hacer su entrada y consolidación en América Latina. En efecto, durante las últimas décadas se observa al interior de nuestras sociedades, la instalación de un apoyo a ultranza al libre mercado, a una economía capitalista neoliberal, la negación del deterioro ambiental y del cambio climático. A estas dimensiones estructurales se superponen dimensiones culturales e identitarias como el rechazo a la ideología de género, la negación de derechos a las mujeres, la homofobia, el racismo³, la agenda provida, la reificación de dimensiones culturales conservadoras en nombre de creencias religiosas, un anti-intelectualismo, anticientificismo, la ideología *woke*, anti-indigenismo y anti-migración (Briones, 2020; Lins Ribeiro, 2024). En este contexto, el imaginario de nación

² Agradezco al sociólogo y antropólogo Gabriel Espinoza Rivera por sus valiosas observaciones y aportes a este texto.

³ El racismo contemporáneo se confunde también con la geopolítica global de fuerzas imperialistas en donde la discriminación se direcciona hacia los musulmanes y los migrantes (Lins Ribeiro, 2024)

avanza progresivamente a la exclusión de otros correlatos sociales y culturales al interior de cada territorio nacional. En efecto, diversas voces alertan de cómo la intolerancia no sólo niega el reconocimiento al derecho a existir, también afecta y restringe progresivamente los espacios de debate y reflexividad al interior de la sociedad. En palabras de Claudia Briones (2020), hoy pareciera ponerse en juego el *poder estar* en el mundo a partir de formas culturales complejas y diversas⁴. Este panorama cultural y social configura una tensión cierta a los derechos sociales conquistados a lo largo de la historia de luchas sociales, instalando así la percepción que aquellos espacios que se creían ganados no son tales.

Los discursos autoritarios contemporáneos no operan únicamente en el plano institucional, sino que se sostienen en configuraciones culturales específicas que producen jerarquías entre vidas dignas e indignas. En este sentido, el racismo, la xenofobia y la homofobia deben ser comprendidos no como expresiones marginales, sino como tecnologías políticas de producción de alteridad. Siguiendo a Achille Mbembe, estas formas de exclusión pueden leerse como parte de una “necropolítica” que define qué vidas son protegidas y cuáles son expuestas a la violencia o la muerte. De manera complementaria, Judith Butler ha mostrado cómo ciertas vidas son desrealizadas simbólicamente antes de ser vulneradas materialmente. En América Latina, la figura del migrante, del sujeto racializado o de las disidencias sexuales opera como condensador de ansiedades sociales, permitiendo articular un “nosotros” nacional homogéneo frente a un “otro” construido como amenaza. Estas configuraciones no solo legitiman políticas excluyentes, sino que reconfiguran las sensibilidades colectivas, produciendo una afectividad autoritaria.

Lejos de constituir un fenómeno homogéneo, el denominado “giro global a la derecha” adquiere en América Latina configuraciones específicas que responden a trayectorias nacionales diferenciadas. Más que una expansión uniforme, se trata de la emergencia de “nuevas derechas” articuladas en torno a combinaciones variables de neoliberalismo, conservadurismo moral, agendas securitarias y religiosidades públicas. En algunos casos, estas se estructuran sobre coaliciones partidarias consolidadas; en otros, emergen como movimientos anti-establishment con fuerte anclaje en plataformas digitales. Asimismo, su expansión se apoya en infraestructuras mediáticas específicas, economías morales del orden y la seguridad, y redes territoriales —incluyendo iglesias evangélicas— que operan como mediaciones clave en la movilización política. Esta heterogeneidad obliga a desplazar una lectura generalizante hacia un análisis situado de las condiciones de posibilidad del autoritarismo contemporáneo.

En efecto, las discusiones sobre la génesis del autoritarismo y los totalitarismos tienen una larga trayectoria en la tradición antropológica, sociológica y política latinoamericana (O’Donnell, 1973; Lechner, 2007; Sarlo, 2005; Jimeno, 2012; Svampa, 2022; Briones, 2020; Lins Ribeiro, 2024). Pero si el totalitarismo ha sido abordado en Europa como un fenómeno ligado a regímenes como el nazismo y el estalinismo (Arendt, 1951), en América Latina los estudios han estado más centrados en las dictaduras militares, los populismos autoritarios, la represión estatal y los regímenes burocrático-autoritarios del siglo XX. Autores como Guillermo O’Donnell, Norbert Lechner y Miriam Jimeno han contribuido a analizar las raíces estructurales, ideológicas y

4 En efecto, América Latina se ha visto envuelta en una espiral de violencias, dictaduras militares, conflictos armados y, más recientemente, la penetración del crimen organizado en las instituciones estatales (Macleod y De Marinis, 2019).

afectivas del autoritarismo, revelando su persistencia bajo formas democráticas formales y su capacidad de adaptarse a nuevos contextos neoliberales o neoconservadores.

La intolerancia que se ancla progresivamente en la combinación de conservadurismo y neoliberalismo ha llevado a que la Antropología latinoamericana retome viejas preocupaciones políticas, para preguntarse sobre las consecuencias de estos procesos en términos culturales, éticos y políticos (Crovetto y Oehmichen, 2021). En la historia de la Antropología, la pregunta por el Estado Nación ha estado tempranamente presente y asociada a su consolidación (Márquez y Skewes, 2023; Lins Ribeiro, 2023). La preocupación por cuestiones «interculturales», como el contacto con el otro o con determinadas construcciones de otredades al interior de un mismo territorio y nación, ha permitido a la disciplina replantear las perspectivas sobre las demandas culturales, las políticas de reconocimiento, los derechos humanos y ciudadanía en la diversidad (Briones, 2020)⁵. En este sentido, “usar la antropología como entrada a la contemporaneidad” puede permitirnos identificar algunas condiciones de posibilidad para imaginar escenarios que nos permitan vivir como iguales en y contra un mundo de desigualdades y autoritarismos crecientes (Briones, 2020).

Antes de profundizar en el tema, cabe precisar desde un punto de vista conceptual, el lugar del autoritarismo hoy en día. Desde una perspectiva estructural de la conformación política del autoritarismo, sus nuevas derivas presentan formaciones populares sustentadas en y desde la sociedad civil (Wiatr, 2019), con elecciones libres, pero injustas y sin pluralismo político. Al mismo tiempo, estas prácticas se ven apoyadas por populismos que estratégicamente minan el rol de las instituciones democráticas. De la misma manera, las formas de dictadura ya no residen únicamente en la violencia institucional o física, sino también en formas de coerción política mediadas por plataformas digitales y discursos públicos; lo que Lindstaedt (2025) explora como autoritarismos digitales. Es en estas formas mixtas y contemporáneas de autoritarismo donde se centran las nuevas discusiones. Ya no se trata de la institucionalidad militar impuesta desde arriba, aquella que los liberales del siglo XX temían y de la cual acusaban a comunistas y fascistas, como lo describe Samuel Moyn (2023). Hoy, son otras formas de reorganización de la institucionalidad, sus soportes ideológicos y sus modos de operación; alimentados en parte por la respuesta liberal frente a estos procesos. El caso más concreto es el capitalismo de vigilancia, como ha sido acuñado por Zuboff (2013). En el capitalismo de vigilancia, prácticas autoritarias y de control absoluto, ejercidas por empresas con la complicidad de los Estados nación, han creado sociedades liberales supeditadas a marcos de gobernanza iliberal⁶.

En los planteamientos de la filósofa Hanna Arendt (1951) para los totalitarismos de Europa del siglo XX, encontraremos algunas claves premonitorias y coincidentes con las expresiones de autoritarismo que hoy se gestan en Latinoamérica. Asimismo, algunas de estas claves dialogan con la obra de Miriam Jimeno y nos abren a una serie de derivas esperanzadoras frente a estos

5 Jacques Rancière en *el Espectador emancipado* (2000), advertía que el problema es saber cómo la conquista de momentos de igualdad en el mundo de la desigualdad se articula con la perspectiva de un nuevo mundo de igualdad. La emancipación en estos términos es una manera de vivir como iguales en el mundo de la desigualdad.

6 Un marco de gobernanza liberal se refiere a un sistema político donde, aunque existen elecciones y se celebran, las libertades civiles y los derechos individuales no están plenamente protegidos, y el poder del gobierno no está limitado por controles y equilibrios efectivos. Se caracteriza por la concentración de poder, el debilitamiento de las instituciones democráticas y la restricción de la disidencia.

procesos en Latinoamérica. Nociones conceptuales como la de comunidades emocionales o comunidades político-afectivas (Jimeno, 2020), que enfatizan la intersección con lo político, nos abren camino hacia claves comprensivas y prácticas para hacer frente a estructuras de gobiernos autoritarias que hoy permean al Estado y a la sociedad latinoamericana.

Para evitar una indistinción conceptual, este artículo diferencia entre populismo, autoritarismo y totalitarismo como fenómenos analíticamente distintos. El populismo se entiende aquí, siguiendo a Ernesto Laclau (Laclau), como una lógica de articulación política en torno a la construcción del “pueblo”; el autoritarismo como un conjunto de prácticas que erosionan la institucionalidad democrática sin necesariamente suprimirla; y el totalitarismo como una forma extrema de dominación que busca el control total de la vida social, en los términos de Hannah Arendt. En el caso latinoamericano contemporáneo, el análisis se centra en derechas radicales populistas, neoliberales punitivas y configuraciones cristiano-nacionalistas, evitando subsumir estas experiencias bajo una categoría única.

La estructura de análisis se organiza en tres partes: a) “La otredad y el vínculo social en cuestión”. Para ello partiremos dialogando con la tesis central de Hanna Arendt (1951) sobre las derivas que permitieron la instalación de los totalitarismos en Europa del siglo XX, para luego avanzar hacia un primer diagnóstico sobre las narrativas que se imponen desde los discursos del autoritarismo en Latinoamérica; b) En un segundo momento, abordaremos los caminos de la Antropología de Miriam Jimeno para abordar la pregunta por la representación de las minorías y las diversidades, así como los desafíos éticos, epistemológicos y prácticos frente a los autoritarismos latinoamericanos. Nos centraremos en las nociones de comunidad emocional para mostrar cómo esta noción permite hacer frente a las amenazas que desde hace más de un siglo advertía Arendt; c) A modo de cierre, algunas claves interpretativas desde Jimeno y otros autores para enriquecer y ampliar el debate sobre autoritarismo en la antropología latinoamericana.

La otredad y el vínculo social en cuestión

En *Los orígenes del totalitarismo* (1951), la filósofa Hannah Arendt, analiza las bases sociales y políticas que permitieron el surgimiento de regímenes totalitarios como el nazismo y el estalinismo en Europa del siglo XX. Si bien la autora distingue claramente entre regímenes autoritarios y totalitarios⁷, nos detendremos en este texto en aquellas condiciones previas que, de acuerdo con Arendt, allanaron el camino al totalitarismo. Como veremos, aun cuando sus planteamientos nacen de la experiencia histórica europea, las dimensiones señaladas adquieren hoy gran vigencia en Latinoamérica del siglo XXI.

Arendt sitúa una de las raíces del totalitarismo en las masas de individuos *aislados* y *desarraigados*. Es decir, personas desconectadas de lazos sociales estables, sin sentimiento de

⁷ Arendt distingue con claridad entre regímenes autoritarios (como dictaduras militares o monarquías absolutas) y regímenes totalitarios: El autoritarismo busca el control del poder político, pero no pretende transformar la sociedad entera ni dominar todos los aspectos de la vida. El totalitarismo, en cambio, aspira al control total de la vida humana —privada y pública—, mediante el terror, la ideología y la aniquilación del pensamiento crítico. “El elemento esencial de la ideología totalitaria no es su contenido específico, sino su pretensión de explicar todo lo ocurrido y todo lo por venir”(Arendt, 1951/2019: 470).

pertenencia a una comunidad o clase; individuos que forman una “masa solitaria”⁸ fácilmente disponible para ser cooptada. Arendt define el desarraigo como la pérdida del lugar propio en el mundo social, sentirse prescindible y la ausencia de pertenencia en el mundo. “Estar desarraigado significa no tener en el mundo un lugar reconocido y garantizado por los demás; ser superfluo significa no pertenecer en absoluto al mundo” (Arendt, 1951: 636). En otras palabras, el desarraigo deja al individuo sin reconocimiento, ni valor o lugar en la sociedad. Para Arendt la sensación de *soledad radical*, de verse separado de todos los vínculos comunitarios, es el caldo de cultivo sobre el que operan los movimientos totalitarios. No obstante, trasladar esta noción al presente requiere evitar una lectura psicologizante. Más que un aislamiento puramente individual, el desarraigo contemporáneo debe entenderse como una condición socialmente producida que se articula con mediaciones organizativas concretas.

En América Latina, el malestar asociado a la precarización y la fragmentación social no se traduce automáticamente en pasividad, sino que es canalizado a través de movimientos políticos, iglesias, redes territoriales y plataformas digitales que transforman ese malestar en acción colectiva. En este sentido, la “soledad” no implica ausencia de sociabilidad, sino la reconfiguración de los vínculos sociales en formas que pueden ser capturadas por proyectos políticos autoritarios. La dominación totalitaria “se basa ella misma en la soledad, en la experiencia de no pertenecer en absoluto al mundo, que figura entre las experiencias más radicales y desesperadas del hombre” (Arendt, 1951: 637). La soledad extrema produce individuos que pierden la capacidad de confiar en el mundo y en los demás, volviéndose así vulnerables a la ideología y la propaganda totalitaria. Es allí donde el totalitarismo encuentra terreno fértil, masas de personas atomizadas, sin lazos entre sí, que anhelan alguna pertenencia y llenar el vacío dejado por la pérdida de sus conexiones sociales. Para Arendt, la desaparición o debilitamiento de las estructuras sociales y políticas tradicionales como las clases sociales, los partidos políticos, las instituciones del Estado liberal y las normas del Estado de derecho durante las décadas previas al ascenso de los regímenes totalitarios⁹, dejó a enormes grupos de población sin anclas sociales ni representación política, lo que contribuyó a formar las masas de individuos sobrantes, disponibles para líderes totalitarios¹⁰.

8 Arendt distingue entre Volk y Pöbel. Mientras el “Volk” (pueblo) refiere a un grupo de personas unidas por lazos comunes, pero no necesariamente por lazos de sangre o raza. Arendt ve el “Volk” como un potencial espacio de acción y libertad, donde las personas pueden participar en la esfera pública y tomar decisiones colectivas. Sin embargo, Arendt también advierte sobre el peligro de identificar el “Volk” con un grupo homogéneo y monolítico, ya que esto puede llevar a la exclusión de aquellos que no encajan en esa definición. El “Pöbel” en cambio, refiere a esta masa solitaria, amorfa, apática y carente de arraigos y sentido de la acción política y la responsabilidad. El “Pöbel” representa la negación de la condición humana, ya que renuncia a la capacidad de actuar y pensar por sí mismo, pudiendo ser manipulado por líderes totalitarios para justificar la violencia y la destrucción.

9 Según Arendt, “las masas surgieron de los fragmentos de una sociedad muy atomizada cuya estructura competitiva y cuya concomitante soledad sólo habían sido refrenadas por la pertenencia a una clase” (Arendt, 1951: 789). Es decir, mientras existió un sistema de clases sólido, con lazos comunitarios y organizaciones como sindicatos, partidos, iglesias, la “soledad” y atomización de los individuos estuvo contenida. Pero cuando ese sistema social tradicional colapsa quedan sólo individuos aislados, fragmentos sociales sin conexión, fácilmente movilizables por nuevas ideologías. Sin estructuras de mediación (clases, partidos, asociaciones) ni un Estado de derecho confiable, las masas desorientadas estaban dispuestas a seguir a líderes o *movimientos anti-sistema* que prometían un orden nuevo y total.

10 A fines del siglo XX, se continúa advirtiendo del debilitamiento de las estructuras sociales y con ello el debilitamiento de los vínculos. Robert Castel (1995) señala la progresiva metamorfosis de la cuestión social,

Una segunda deriva en esta génesis hacia los totalitarismos es el empleo de propaganda del terror de manera sistemática y complementaria por parte de las élites para lograr y mantener el dominio total. En la fase de ascenso al poder, la propaganda es el instrumento principal para *ganar el apoyo de las masas*, mientras que el uso del terror se va expandiendo conforme el movimiento consolida su control. Arendt explica que, en tiempos previos a la toma del poder, los movimientos totalitarios no pueden recurrir abiertamente al terror, y por ello dependen de la propaganda para atraer seguidores y legitimar sus fines. En esta etapa, la propaganda totalitaria bombardea a las masas con ideologías simplificadoras, teorías conspirativas y promesas utópicas, transformando su soledad y resentimiento en fervor fanático por una causa. Arendt señala que el terror totalitario no es solo represivo sino *creador de una nueva “realidad”* (Arendt, 1951: 475). Así, la propaganda prepara el camino y justifica el proyecto totalitario, mientras que el terror lo concreta y sostiene, silenciando toda disidencia y moldeando a la sociedad según la *fantasía ideológica* del movimiento.

Finalmente, Arendt destaca en este proceso de gestación de los totalitarismos, la alianza sociopolítica entre los sectores más desarraigados y los miembros de las élites tradicionales. Si normalmente estos grupos se situaban en extremos opuestos de la sociedad, en la crisis de la sociedad liberal encontrarán un interés común en socavar el orden existente. Arendt señala que los movimientos totalitarios inicialmente atraen sobre todo a dos segmentos opuestos de la sociedad: la plebe y la élite. De hecho, escribe que “sólo el pöbel y la élite pueden sentirse atraídos por el ímpetu mismo del totalitarismo; las masas tienen que ser ganadas por la propaganda” (Arendt, 1951: 473). En el totalitarismo del siglo XX, esa alianza se consuma, los resentimientos destructivos del pöbel o lumpenproletariado encontraron un vehículo en las ideologías totalitarias, mientras sectores de las élites proporcionaran recursos, conocimiento técnico o simplemente su pasividad cómplice¹¹. En síntesis, Hannah Arendt nos muestra que los totalitarismos en Europa fueron precedidos por profundas transformaciones sociales, lecciones históricas que ciertamente tienen resonancia en la comprensión y prevención de las derivas totalitarias y autoritarias en el mundo contemporáneo.

En el (re)surgimiento de gestos autoritarios vinculados a movimientos políticos de extrema derecha en América Latina, podemos reconocer algunas similitudes en términos de estas dimensiones señaladas por Arendt a mediados del siglo XX. Ciertamente la expansión de los negacionismos y autoritarismos instala de manera progresiva discursos de odio y una transformación de sensibilidades sociales (Barrancos, 2024)¹². En este contexto, la libertad liberal

justamente a partir del debilitamiento de la sociedad salarial, enfatizando la extrema vulnerabilidad y debilitamiento de los vínculos sociales.

11 En términos más generales, Arendt rastrea una pauta similar ya en el imperialismo decimonónico: “La alianza entre el capital y el Pöbl (populacho) se encuentra en la génesis de toda política imperial consecuente... una nueva alianza entre los demasiado ricos y los demasiado pobres” (Arendt, 1951: 27). Es decir, grandes intereses económicos buscando expansión colonial se apoyaron en los elementos más bajos y violentos de la sociedad para romper las restricciones del Estado liberal nacional. Esta coalición antidemocrática de extremos, los de arriba y los de abajo, quebró las normas e instituciones existentes, preparando el terreno para las formas más radicales de dominio.

12 Para el caso de Argentina, Barranco observa cómo el actual programa de La Libertad Avanza liderado por el presidente Javier Milei, fundado en el negacionismo de la historia reciente, el anti-feminismo y la promoción de un sentimiento de odio, marcan un cambio en la sensibilidad política nacional.

se erige como base y fundamento de un nuevo tipo de individualismo, fundado en una pretendida meritocracia y desplazando las claves de lo colectivo a lo individual¹³. La demonización de lo colectivo (el anti-colectivismo) y la santificación del individuo dan cuenta de prácticas que parten de la caracterización de las masas como mayorías pasivas comandadas por líderes que van construyendo una imagen de supremacía del individuo entendido como autónomo y autosuficiente, que desplaza y se opone a las lógicas de solidaridad o construcción colectiva. La santificación del individuo forma parte de una batalla mesiánica, en la que el líder totalitario se presenta a sí mismo como cumplidor de una tarea que desborda su rol institucional. La aplicación de medidas de ajuste y pérdida de derechos que afectan a amplios sectores de la población viene de la mano de acciones represivas, la criminalización de la protesta y en sentido más amplio de las formas de organización colectiva (Fernández, 2024).

En una línea similar, la construcción del inmigrante como causante de los males que aquejan a la sociedad latinoamericana se enlaza con la exaltación nacionalista que alude a un origen y ancestros europeos, donde las minorías no tienen cabida (Oehmichen, 2018). Se trata de una *identidad predatoria* (Appadurai, 2007) que descansa en una ideología que define la otredad como el enemigo a vencer. Los discursos de odio hacia los migrantes, las mujeres, los homosexuales y las minorías étnicas y religiosas constituyen formas de expresión que incitan y justifican el odio racial, la xenofobia, la misoginia o la homofobia hacia colectividades y grupos humanos que interactúan en calidad de minorías. La centralidad que adquieren los fake-news y la desinformación, descalificación y uso de las redes sociales (Briones, 2020), o simplemente las alianzas de grupos sociales corruptos, no dejan de recordar los análisis que ya planteaba Arendt para Europa de mediados del siglo XX.

Cuadro 1. Condiciones del totalitarismo y sus reconfiguraciones en América Latina

	Europa siglo XX	América Latina siglo XXI
Desarraigo	Ruptura de clases, crisis del Estado liberal, masas sin pertenencia	Precarización neoliberal, individualización, debilitamiento de lo colectivo
Masas	Sujetos aislados disponibles para ideologías totalizantes	Ciudadanías fragmentadas, despolitización, subjetividades meritocráticas
Propaganda	Ideologías totalizantes, conspiración, control simbólico	Fake news, redes sociales, discursos de odio, algoritmos
Chivo expiatorio	Judíos, minorías políticas	Migrantes, pueblos indígenas, disidencias sexuales
Alianza élite-masa	Complicidad entre sectores dominantes y resentimiento popular	Articulación entre élites económicas, medios y sectores precarizados

Fuente: Elaboración propia a partir de categorías H. Arendt, 1951.

13 Barrancos (2024) reconoce inconformismos con la acción redistributiva, circunstancias transformadas en sensibilidades que acentúan el individualismo.

La antropología de Myriam Jimeno

La antropóloga colombiana Myriam Jimeno ha abordado el fenómeno de los autoritarismos en América Latina desde una perspectiva crítica, analizando sus implicaciones sociopolíticas y culturales. Responder a la pregunta por la génesis y expansión de la intolerancia y los autoritarismos en América Latina evidencia para ella, la necesidad de comprender las configuraciones sociopolíticas y culturales en vez de explicaciones monocausales (Jimeno, 2024). Para la antropóloga, en estas configuraciones son evidentes las raíces y vectores culturales que nutren y sustentan el auge autoritario, concentrando la discusión en la derecha y poco o nada en el ascenso autoritario de izquierda que hace fuerte presencia en nuestro continente. Jimeno interroga los modos en que las fisuras de la democracia liberal funcionan como espacio para el surgimiento de estos movimientos políticos que bajo la figura “anti-sistema” arrastran consigo a las instituciones y consensos democráticos¹⁴. El auge de movimientos de derecha e izquierda que ejercen el poder en nombre del *pueblo* frente a élites corruptas imponen una impronta autoritaria y la lógica de amigo / enemigo¹⁵. Jimeno advierte cómo estos líderes enfatizan su necesidad de cumplir una “misión” que va más allá del marco de las instituciones democráticas. La figura del “pueblo”, elaborada e instrumentada por estos populismos, permite la construcción imaginaria de un nosotros (Laclau, 2005). El pueblo, dice Jimeno, se presenta aquí como una figura homogénea y estereotipada que reúne un conjunto de características ajustadas a la “misión”, que creada por el “monstruo autoritario” es instrumentada como una justificación a todo tipo de violencia para hacerse de (y perpetuarse en) el poder. Se habla por el pueblo y el pueblo sustenta el aparato de poder, lo que les permite perseguir a muerte las muestras de autonomía y ciudadanía independientes, para revelar su inclinación al autoritarismo hasta los extremos totalitarios. Defender las virtudes del pueblo les da la base moral; mientras la derecha enfatiza la tradición, la costumbre y el orden, la izquierda se enfoca en la autenticidad y superioridad moral del pueblo (Jimeno, 2023).

La noción de populismo constituye un campo de disputa teórica clave para comprender los autoritarismos contemporáneos. Mientras Ernesto Laclau entiende el populismo como una lógica política que articula demandas heterogéneas en torno a la construcción de un “pueblo”, esta perspectiva ha sido criticada por su tendencia a subestimar los riesgos de homogeneización y exclusión. Desde la perspectiva de Myriam Jimeno, el problema radica precisamente en la producción de un “pueblo” abstracto que borra diferencias internas y puede legitimar prácticas autoritarias en nombre de una voluntad colectiva unificada. Esta tensión revela que el populismo no puede ser abordado únicamente como forma de articulación política, sino también como dispositivo que puede erosionar la pluralidad, condición fundamental de la democracia según Arendt. En esta preocupación, Jimeno se pregunta ¿cómo se conciben la política y la autoridad

14 Es en dicho contexto que surge el concepto de «postverdad» (post-truth), como una mezcla de informaciones verdaderas y falsas, y la fuerte carga emotiva que se maneja. La antropología se ha preguntado si se trata de un fenómeno mediático que se replica en diferentes contextos o si se trata de una nueva manera de significar un fenómeno sociocultural (Briones, 2020).

15 Aunque Jimeno analiza el caso colombiano de los gobiernos de Álvaro Uribe y Gustavo Petro; existen un sinnúmero de otros casos latinoamericanos como Jair Bolsonaro en Brasil; Daniel Ortega en Nicaragua; Javier Milei en Argentina; Nayib Bukele en El Salvador; o José A. Kast en Chile.

en el ejercicio del poder y cuál es el lugar de la ciudadanía y la sociedad civil? En su análisis sobre los autoritarismos en América Latina, Jimeno dialoga con Hannah Arendt ([1951] 2022) y su concepción de *ciudadanía* -responsabilidad individual en los asuntos de la colectividad- para dejar ver la coacción o no de la participación individual en la acción conjunta, en la vida compartida, que es en definitiva la política. Para Jimeno, esta lectura permite introducir la noción de *civilidad* y participación de la acción civil, tan perseguidas por el autoritarismo (Jimeno 2024: 33).

Los cruces entre antropología y ciudadanía, así como el reconocimiento crítico, han estado a la base de la reflexión y quehacer de Myriam Jimeno en Latinoamérica (Jimeno, 2005 y 2016). De allí que su preocupación por el auge de los autoritarismos en nuestras culturas esté particularmente presente en sus recientes escritos. Más aun, podríamos decir que estas preocupaciones son consecuentes con el reconocimiento que Jimeno otorga a la estrecha relación entre la producción teórica del antropólogo y el compromiso con las sociedades estudiadas. La vecindad sociopolítica entre los sujetos de estudio y los antropólogos es lo que para Jimeno explicarían la producción teórica latinoamericana con vocación crítica por la presencia perturbadora de Otros. En este ejercicio, señala la antropóloga, los sectores estudiados no son entendidos como mundos exóticos, aislados, lejanos o fríos, sino como copartícipes en la construcción de la nación y la democracia. Conceptos tales como indigenismo, fricción étnica o transculturación, responden a la preocupación por comprender los pueblos estudiados como parte del problema de construcción de nación y ciudadanía (Jimeno, 2005: 47). La construcción de conocimiento antropológico en Latinoamérica se realiza en condiciones donde el Otro es parte constitutiva y problemática del sí mismo, y ello implica un esfuerzo de conceptualización y modifica la relación del antropólogo con su propio quehacer. Es esta cualidad, la que permite a Jimeno, mirar de frente los relatos autoritarios y con sesgos totalitarios, para desde allí, repensar categorías de análisis como género, clase, historia o territorio y así poder reconocer las fricciones en la construcción de la nación.

Así planteado, hacer antropología se vuelve un acto político, con incidencia sobre las políticas culturales y la lucha por los derechos a la diferencia. Para Jimeno (2010), *el investigador ciudadano*¹⁶ y la co-ciudadanía, la presencia como sujetos políticos de Otros dentro del mismo espacio social permea la práctica teórica y la práctica social en América Latina. En esta producción de conocimiento, la responsabilidad social se hace presente y la realización de la profesión es al mismo tiempo la realización de la ciudadanía del investigador y de su compromiso con la construcción de nación.

16 Los planteamientos de Myriam Jimeno sobre el investigador ciudadano encuentran ciertas vinculaciones con la teoría de Investigación-Acción Participativa (IAP) de Orlando Fals Borda (1995); ambos se encuentran en una línea de continuidad crítica dentro de la antropología latinoamericana, compartiendo una vocación política y ética que busca descentrar el saber académico para ponerlo en diálogo con los sujetos sociales. Tanto Jimeno como Fals Borda cuestionan el rol del investigador como observador distante. Para Jimeno, el investigador ciudadano es aquel que, sin renunciar al rigor académico, se involucra en la vida pública y en las luchas colectivas, reconociendo las emociones, afectos y experiencias como parte constitutiva del conocimiento social. Fals Borda, desde la IAP, plantea que el investigador debe trabajar junto a las comunidades, co-produciendo conocimiento útil para su transformación social. Jimeno enfatiza que el investigador ciudadano debe asumir una ética de responsabilidad frente a las injusticias, reconociendo su posición como actor social.

En la obra de Jimeno, se advierte desde temprano cómo las emociones están culturalmente construidas y cómo influyen en la perpetuación de la violencia, especialmente en contextos de violencia de género. El concepto de “comunidades emocionales” es el punto de partida para repensar las experiencias desde nuevas perspectivas, y a su vez el eje que intersecta con las inquietudes de los investigadores comprometidos. En esta lectura, interesan las formas en que las emociones son corporalizadas y expresadas públicamente desde acciones performativas como un tipo de política cultural para alcanzar audiencias más amplias (Ahmed, 2015). La exploración de las emociones y lazos políticos no se da sólo entre las propias víctimas-sobrevivientes, sino también en aquellos que se crean con los académicos comprometidos y activistas sociales.

Si bien el concepto de comunidades emocionales ha sido desarrollado principalmente como herramienta para comprender procesos de resistencia, resulta igualmente relevante reconocer que los proyectos autoritarios también producen ensamblajes afectivos. Las derechas contemporáneas movilizan emociones como el miedo, la indignación, el resentimiento y la nostalgia, configurando economías morales que legitiman la exclusión y el orden. Estas comunidades afectivas no pueden ser reducidas a manipulación ideológica, sino que deben ser comprendidas como formas efectivas de producción de sentido y pertenencia. Desde una perspectiva antropológica, ello implica describir cómo se construyen estas comunidades, qué emociones las sostienen y cómo logran articular adhesiones amplias, incluso cuando se basan en la exclusión de otros.

Frente a los totalitarismos y los autoritarismos, la potencia de las comunidades emocionales¹⁷, se revela como una deriva posible para hacerle frente en este ejercicio comprensivo que es también político (Macleod y De Marinis, 2019). En los estudios sobre violencia que Jimeno realiza desde 1991, concluye en la clara relación entre los procesos cognitivos de razonamiento, las memorias, las experiencias vividas y el rol que las emociones desempeñan frente a la violencia (Jimeno, 2004). Cuando el dolor no queda particularizado en la víctima, sino que es ampliado a otras audiencias que permiten identificar y conmoverse profundamente se construye un vínculo político que puede ayudar a acciones reivindicativas y trascender la compasión momentánea (Jimeno y Macleod, en este dossier). En los términos de Arendt, permiten crear sentidos de pertenencia, y hacer frente a la anomia, la apatía y el desencanto. Encontrar y crear comunidades emocionales no sólo permite caminar hacia la justicia, la reparación o saber qué ocurrió. También allana el camino a que el colectivo se construya para hacer frente a la fragmentación y la desconfianza del individualismo. Permite

17 La noción de “comunidades emocionales” surge de una investigación llevada a cabo durante muchos años por Jimeno y su equipo de estudiantes del Centro de Estudios Sociales de la Universidad Nacional de Colombia, con sobrevivientes de una masacre en el suroeste colombiano en 2001. El acontecimiento forzó a los sobrevivientes a desplazarse a tierras designadas para ellos por el gobierno en otra parte de la región del Cauca, donde reconstruyeron sus vidas y formaron una nueva comunidad cabildo; Jimeno y su equipo trabajaron con los sobrevivientes desplazados para la reconstrucción individual y colectiva de sus memorias y se dieron cuenta de la importancia de las dimensiones políticas y emocionales en la relación que se había generado entre los residentes de la comunidad de Kitek Kiwe y el grupo de académicos y estudiantes. La narración continua desde donde los sobrevivientes brindaron sus testimonios y la escucha cercana del equipo de investigación gestó una complicidad a partir de la cual la comunidad pudo contar sus historias, denunciar la masacre, y representarla mediante conmemoraciones anuales (Jimeno, Varela y Castillo, 2019)

construir puentes por donde la comunicación y la información compartida puedan circular y configurar una comunidad imaginada (Anderson, 1993). La circularidad que adquieren las emociones en escenarios compartidos nos permite comprender que el dolor, la tristeza, la rabia y la indignación no pertenecen sólo a las víctimas, sino que circulan en acciones políticas concretas afectando a “otros” próximos (Macleod y De Marinis, 2019); y con ello permiten construir espacios de tolerancia a lo diverso y diferente (Voltaire, 1763).

El concepto de “comunidades emocionales” tiene una genealogía previa en la obra de Michel Maffesoli, quien lo utiliza para describir formas de agregación social basadas en la afectividad, la proximidad y la experiencia compartida. Sin embargo, mientras en Maffesoli estas comunidades tienden a ser pensadas como formas de sociabilidad postmoderna, en la propuesta de Myriam Jimeno adquieren una dimensión explícitamente política. No se trata solo de compartir emociones, sino de politizarlas, transformándolas en herramientas de reconocimiento, memoria y acción colectiva. Esta diferencia es clave, si en Maffesoli las emociones cohesionan, en Jimeno además movilizan.

La construcción de una narrativa de los sucesos traumáticos centrada en la categoría de víctima con derechos vulnerados es un paso hacia la constitución de las comunidades emocionales (Jimeno, Varela y Castillo, 2024: 34). Así como las emociones y lo político se intersectan y entrelazan en la relación entre víctimas y actores solidarios, las comunidades emocionales constituyen en la trayectoria de Jimeno, su punto de partida para explorar experiencias compartidas, donde la memoria adquiere un sentido de reparación inserta en demandas por justicia.

Al entender las comunidades emocionales como el campo semántico donde ocurre la acción, los investigadores se ven compelidos a ser parte de los procesos de escenificación, algunas veces participando, otras como simples espectadores, y siempre como personas emocionalmente tocadas y afectadas. El involucramiento emocional no sólo hace parte de las relaciones que entablan los etnógrafos, sino que además éste adquiere un valor como método de conocimiento para participar de los universos de sentido en estos contextos de investigación (Jimeno, Varela y Castillo, 2024: 34). Extender las escuchas, es también encontrar aliados y resonancia más allá de las víctimas y testigos directos; es también romper el aislamiento y avanzar hacia procesos colectivos y de reconocimiento de una historia común¹⁸.

En esta línea, los aportes de Rosana Pinheiro-Machado (2020 y 2021) resultan fundamentales para pensar el imperativo metodológico de comprender sin justificar. Su trabajo etnográfico sobre sectores populares que adhieren a proyectos de derecha muestra que es posible “humanizar sin blanquear”, es decir, reconocer las experiencias, aspiraciones y frustraciones que sostienen estas adhesiones sin por ello validar sus consecuencias políticas. Este enfoque refuerza la necesidad de una antropología capaz de moverse en la tensión entre empatía analítica y crítica política.

18 “Como señala Morna Macleod el concepto de comunidades emocionales no hace referencia a un conjunto homogéneo, delimitado y estable, sino a lazos que se construyen en determinadas circunstancias, con durabilidad variable, con extensiones espacio-temporales diversas y fluctuantes” (Jimeno, Varela y Castillo, 2019: 34).

A modo de conclusión

La pregunta sobre la conformación de los estados nacionales latinoamericanos impregna el surgimiento y el desarrollo de las antropologías latinoamericanas. Frente a las crisis de nuestras democracias, las preguntas sobre qué nación, qué estado, quiénes, cómo y en qué condiciones, se ubican en el centro de debate de la Antropología. Decíamos que en América Latina las respuestas a estos interrogantes atraviesan históricamente la producción teórica y el conjunto del quehacer de sus intelectuales. Y aunque la antropología latinoamericana enfrenta coyunturas nuevas, continúa en la búsqueda de espejos de otredad y mismidad, de cara a la construcción de nación, democracia y ciudadanía. En efecto, en tiempos conservadores como son los actuales, la pregunta por la otredad y la relación nosotros-otros adquieren toda su vigencia, y nos lleva a pensar la antropología como una herramienta en la lucha contra las políticas de odio del otro (Díaz Crovetto, 2024). La praxis antropológica se nos ofrece como un espacio para crear alternativas de co-existencia. Al mostrar que otros mundos no solamente son posibles, sino que realmente existen, la antropología denuncia y denuncia el orden del capitalismo y de sus sistemas de poder asociados. (Lins Ribeiro, 2018: 16-17).

Pensar los autoritarismos Latinoamericanos o abrir grietas en los acuerdos hegemónicos, advierte Myriam Jimeno, es otra forma de generar un acento sobre la relación del antropólogo/a como ciudadano/a en los contextos latinoamericanos. La entrada de los autoritarismos en nuestra continente resulta un momento propicio para tejer, si se quiere, varios tipos de ensamblajes, de formas de comprender y contrarrestar los discursos de intolerancia que han caracterizado dichos giros en el mundo y en Latinoamérica. Lejos de la repetición acrítica de modelos que reducen nuestro quehacer a una réplica, y esto significa dar cuenta del cruce de culturas y sociedades en el cual estamos instalados.

El análisis desarrollado permite afirmar que los autoritarismos contemporáneos en América Latina no constituyen meras anomalías políticas, sino configuraciones complejas que articulan dimensiones estructurales, culturales y afectivas. La comparación con las condiciones descritas por Hannah Arendt muestra que el desarraigo, la fragmentación del vínculo social y la producción de enemistades continúan siendo condiciones de posibilidad fundamentales, aunque mediadas por tecnologías digitales, economías neoliberales y nuevas formas de subjetivación.

Sin embargo, a diferencia del diagnóstico arendtiano centrado en la destrucción de lo político, la antropología de Miriam Jimeno permite visibilizar las posibilidades de reconstrucción desde el campo afectivo. Las comunidades emocionales no son únicamente espacios de contención simbólica, sino formas de acción política que rearticulan memoria, reconocimiento y ciudadanía. En este sentido, la emoción no aparece como residuo irracional de la política, sino como uno de sus lenguajes constitutivos.

Este desplazamiento implica también revisar el lugar de la antropología frente a estos procesos. Más que situarse exclusivamente en la denuncia, la disciplina se encuentra interpelada a comprender los mundos sociales que hacen posible el autoritarismo, incluyendo aquellos que resultan políticamente incómodos. Este desplazamiento implica también una redefinición del lugar de la antropología para producir las condiciones analíticas de una crítica más robusta. Comprender no implica legitimar. Sin esta comprensión, el fenómeno de las nuevas derechas queda reducido a caricaturas normativas y su análisis es desplazado hacia otras disciplinas,

perdiéndose la especificidad que la antropología puede aportar. Lejos de una posición descriptiva o neutral, si el conocimiento antropológico se sitúa en el terreno de la intervención crítica, contribuye a desnaturalizar las narrativas autoritarias para abrir horizontes de co-existencia. En contextos donde la política tiende a transformarse en guerra, la invitación de la antropología consiste en reponer la posibilidad de un mundo común.

Referencias

- Ahmed, Sara. 2015 [2004]. *La política cultural de las emociones* (C. Olivares Mansuy, Trad.; H. López, Pról.). Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, Programa Universitario de Estudios de Género.
- Anderson, Benedict. 1993. *Comunidades Imaginarias*. México: FCE.
- Appadurai, Arjun. 2007. *El rechazo de las minorías. Ensayo sobre la geografía de la furia*. Barcelona, España: Tusquets.
- Arendt, Hannah. 2019 [1951]. *Los orígenes del totalitarismo*. Barcelona: Alianza Editorial
- Barrancos, Dora. 2024. Extremas derechas: discursos de odio y cambio de sensibilidades. *PUBLICAR-En Antropología y Ciencias Sociales* 36: 11–15. Disponible en: <https://publicar.cgantropologia.org.ar/index.php/revista/article/view/554>
- Briones, Claudia. 2020. *Conflictividades interculturales. Demandas indígenas como crisis fructíferas*. México: Calas. Disponible en: <http://calas.lat/es/publicaciones/afrentar-las-crisis/claudia-briones-conflictividades-interculturales-demandas>
- Briones, Claudia. 2023. Historicidades + Economía Política: una perspectiva analítica para rastrear afloramientos disruptivos del sistema mundo. *Plural. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades* 7: 21–67. Disponible en: <https://revistaplural.cl/index.php/revistaplural/article/view/125>
- Butler, Judith. 2010 [2009]. *Marcos de guerra: las vidas lloradas*. Madrid: Paidós.
- Butler, Judith. 2017. Reflections on Trump. *Cultural Anthropology*. 18 de enero. Disponible en: <https://www.culanth.org/fieldsights/reflections-on-trump>
- Díaz Crovetto, Gonzalo y Cristina Oehmichen-Bazán. 2021. Las antropologías latinoamericanas ante el giro a la derecha: primeras aproximaciones. *Plural. Antropologías desde América Latina y del Caribe* 6: 15-32. URL: <https://asociacionlatinoamericanadeantropologia.net/revistas/index.php/plural/article/view/150>
- Díaz Crovetto, Gonzalo. 2024. Repensar cruces y reconversiones antropológicas frente al giro global de la extrema derecha. *PUBLICAR-En Antropología y Ciencias Sociales* 36: 60–71. <https://publicar.cgantropologia.org.ar/index.php/revista/article/view/558>
- Fernández Álvarez, María Inés. 2024. Demonizar lo colectivo, santificar el individuo: la economía popular frente al gobierno de la ultraderecha en Argentina. *PUBLICAR-En Antropología y Ciencias Sociales* 36: 16–30. <https://publicar.cgantropologia.org.ar/index.php/revista/article/view/555>
- Gupta, Akhil y James Ferguson. 2008. Más allá de la “cultura”: espacio, identidad y las políticas de la diferencia. *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología* 7: 233–256. <https://revistas.uniandes.edu.co/index.php/antipoda/article/view/1797>

- Harvey, David. 2005 [2004]. *El “nuevo” imperialismo: acumulación por desposesión*. CLACSO. (Reimpresión/traducción del *Socialist Register* 2004). Disponible en: <https://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20130702120830/harvey.pdf>
- Jimeno, Myriam. 2004. *Crimen pasional: contribución a una antropología de las emociones*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia. Disponible en: https://biblioteca-repositorio.clacso.edu.ar/libreria_cm_archivos/pdf_537.pdf
- Jimeno, Myriam. 2005. La vocación crítica de la antropología en Latinoamérica. *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología* 1(1): 43–65. DOI: <https://doi.org/10.7440/antipoda1.2005.03>
- Jimeno, Myriam. 2016. La antropología en América Latina y la crisis del pensamiento crítico. *Boletín Colegio de Graduados en Antropología* 58: 37–43. Disponible en: <http://colegiogradant.org.ar/wp-content/uploads/2020/08/BoletinCGdA58.pdf>
- Jimeno, Myriam. 2019. *Cultura y violencia: hacia una ética social del reconocimiento*. Bogotá: Centro de Estudios Sociales, Universidad Nacional de Colombia. Disponible en: <https://www.humanas.unal.edu.co/2026/investigacion/centro-editorial/libros/cultura-y-violencia-hacia-una-etica-social-del-reconocimiento>
- Jimeno, Myriam. 2024. Notas sobre derecha, autoritarismo y violencia. *PUBLICAR-En Antropología y Ciencias Sociales* 36: 31–40. Disponible en: <https://publicar.cgantropologia.org.ar/index.php/revista/article/view/556>
- Jimeno, Myriam, Daniel Varela y Ángela Castillo. 2015. *Después de la masacre: emociones y política en el Cauca indio*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Centro de Estudios Sociales; Instituto Colombiano de Antropología e Historia. Disponible en: <https://www.humanas.unal.edu.co/2026/investigacion/centro-editorial/libros/despues-de-la-masacre-emociones-y-politica-en-el-cauca-indio>
- Kubát, Michal. 2025. “Authoritarianism”. En: Jeroen Van den Bosch and Natasha Lindstaedt (Eds.), *Encyclopedia Tyrannica: A Research Guide to Authoritarianism*. pp.30-35. Columbia University Press. Disponible en: <https://encyclopedia-tyrannica.com/>
- Laclau, Ernesto. 2005. *La razón populista*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Lechner, Norbert. 2007. *Obras escogidas* (Vols. 1 y 2). Santiago de Chile: LOM Ediciones.
- Lindstaedt, Natasha. 2025. “Digital authoritarianism”. En: Jeroen Van den Bosch and Natasha Lindstaedt (Eds.), *Encyclopedia Tyrannica: A research guide to authoritarianism*. pp. 72-78. Columbia University Press. Disponible en: <https://encyclopedia-tyrannica.com/>
- Lins Ribeiro, Gustavo. 2018. Giro global a la derecha y la relevancia de la antropología. *Encartes*, 1 (1): 5–26. DOI: <https://doi.org/10.29340/en.v1n1.8>
- Lins Ribeiro, Gustavo. 2023. Antropologías hoy. (In)certidumbres y utopías. *Antropología Americana* 8(16): 113–141. Disponible en: <https://revistas.inah.gob.mx/index.php/antropologiaamericana/article/view/20364>
- Macleod, Morna y De Marinis, Natalia (eds.). 2019. *Comunidades emocionales: resistiendo a las violencias en América Latina*. Bogotá y Ciudad de México: Instituto Colombiano de Antropología e Historia/ Universidad Autónoma Metropolitana Xochimilco. Disponible en: <https://publicaciones.icanh.gov.co/index.php/picanh/catalog/book/comunidadesemocionales>

- Maffesoli, Michel. 1990 [1988]. *El tiempo de las tribus: el ocaso del individualismo en las sociedades posmodernas*. Ciudad de México: Icaria Editorial.
- Mbembe, Achille. 2011. *Necropolítica: seguido de Sobre el gobierno privado indirecto*. Tenerife: Editorial Melusina.
- Moyn, Samuel. 2023. *Liberalism against itself: Cold War intellectuals and the making of our times*. New Haven: Yale University Press.
- O'Donnell, Guillermo. 1973. *Modernization and bureaucratic-authoritarianism: Studies in South American politics*. Berkeley: University of California.
- Oehmichen Bazán, Cristina. 2018. Los imaginarios de la alteridad y la construcción del chivo expiatorio: Trump y el racismo antinmigrante. *Revista Pueblos y Fronteras Digital* 13: 1–21. DOI: <https://doi.org/10.22201/cimsur.18704115e.2018.v13.344>
- Pinheiro-Machado, Rosana. 2020. From hope to hate: The rise of conservative subjectivity in Brazil. *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 10 (1): 21–31. Disponible en: <https://www.journals.uchicago.edu/doi/10.1086/709127>
- Pinheiro-Machado, Rosana. 2021. Humanising fascists? Nuance as an anthropological responsibility. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 27(4): 911–920. Disponible en: <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/1467-9655.13536>
- Quijano, Aníbal. 2014 [1992]. *Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina*. Buenos Aires: CLACSO.
Disponible en: <https://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20140507042402/eje3-8.pdf>
- Rancière, Jacques. 1996 [1995]. *El desacuerdo: política y filosofía*. Buenos Aires: Nueva Visión.
Disponible en: <https://ridaa.unq.edu.ar/handle/20.500.11807/4315>
- Sarlo, Beatriz. 2005. *Tiempo pasado: cultura de la memoria y giro subjetivo. Una discusión*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Stengers, Isabelle. 2014. La propuesta cosmopolítica. *Pléyade*, 14: 17–41.
Disponible en : <https://www.revistapleyade.cl/index.php/OJS/article/view/159>
- Voltaire. 1763. *Tratado sobre la tolerancia*. <http://laicismo.net/VoltaireTratadoSobreLaTolerancia.pdf>
- Wallerstein, Immanuel. 2016. *El moderno sistema mundial IV: el liberalismo centrista triunfante, 1789–1914*. Madrid: Siglo XXI Editores.
- Wiatr, Jerzy J. 2019. “New and old authoritarianism in a comparative perspective”. En: Jerzy J. Wiatr, (Ed.) *New authoritarianism: Challenges to democracy in the 21st century*. pp. 169–186. Leverkusen: Verlag Barbara Budrich. <https://doi.org/10.2307/j.ctvdf08xx.13>
- Wood, Dan. 2017. Descolonizar el conocimiento: una mise en place epistemográfica. *Tabula Rasa* 27: 301–337. Disponible en: <https://www.revistatabularasa.org/numero-27/13-wood.pdf>
- Zuboff, Shoshana. 2020 [2019]. *La era del capitalismo de la vigilancia: la lucha por un futuro humano frente a las nuevas fronteras del poder*. Barcelona: Paidós.

Casa Común: Un proyecto de arte colectivo para sanar las heridas de la guerra

Common House: A Collective Art Project to Heal the Wounds of War

Casa Comum: Um projeto de arte coletiva para curar as feridas da guerra

César Abadía-Barrero¹
Vanesa Giraldo-Gartner²
Camilo Ruiz-Sánchez³
Paola Gamboa-Alzate⁴

Resumen

A través de la pintura y el bordado, mujeres víctimas/sobrevivientes del conflicto armado en la Amazonía colombiana anclaron sus dolores, heridas y penas dejadas por la guerra a sus esperanzas de un futuro hermoso y feliz en el que puedan vivir, una vez más, rodeadas de familiares, amigos, bosques, plantas, animales y ríos. El proceso artístico e investigativo promovió un espacio para la reflexión, el cuidado y la sanación individual y colectiva articulado a la pregunta: ¿cómo crear estrategias comunitarias de memoria y sanación alternativas al relato testimonial?” La instalación final, Casa Común, es también un archivo senti-pensante e itinerante que alberga y presenta la circularidad del pasado, presente y futuro en contexto de guerra y procesos de paz. El ejercicio creativo y terapéutico fue posible gracias al trabajo emocional que estas mujeres han realizado durante años para apoyarse mutuamente, tanto dentro como fuera de los espacios formales e

¹Profesor Asociado de Antropología y Derechos Humanos, University of Connecticut, USA. Miembro de la Red SaludPaz, Colombia. E-mails: cesar.abadia@uconn.edu / cesar_abadia@post.harvard.edu .

² Profesora Asistente de Antropología, ICESI, Colombia. E-mail: vgiraldo@icesi.edu.co

³ Profesor Asistente de Antropología, University of Connecticut, USA. E-mail: camilo.ruiz@uconn.edu

⁴ Profesora de Artes, Universidad de la Amazonia, Colombia. E-mail: p.gamboa@udla.edu.co

institucionalizados.

Palabras clave: arte colectivo, investigación-acción participativa feminista, sanación, construcción de la paz, guerra.

Abstract

Through painting and embroidery, women victims/survivors of the armed conflict in the Colombian Amazon anchored the pain, wounds, and grief left by war to their hopes for a beautiful and joyful future in which they may once again live surrounded by family members, friends, forests, plants, animals, and rivers. The artistic and research process fostered a space for reflection, care, and individual and collective healing, articulated around the question: how can we create community-based strategies of memory and healing that move beyond testimonial narratives?

The final installation, *Common House*, also constitutes a feeling-thinking and itinerant archive that shelters and presents the circularity of past, present, and future in contexts of war and peacebuilding processes. The creative and therapeutic exercise was made possible through the emotional labor these women have carried out over many years in order to support one another, both within and beyond formal and institutionalized spaces.

Keywords: collective art, feminist participatory action research, healing, peacebuilding, war.

Resumo

Por meio da pintura e do bordado, mulheres vítimas/sobreviventes do conflito armado na Amazônia colombiana ancoraram suas dores, feridas e sofrimentos deixados pela guerra às suas esperanças de um futuro bonito e feliz, no qual possam viver novamente cercadas por familiares, amigos, florestas, plantas, animais e rios. O processo artístico e investigativo promoveu um espaço de reflexão, cuidado e cura individual e coletiva, articulado em torno da pergunta: como criar estratégias comunitárias de memória e cura alternativas à narrativa testemunhal?

A instalação final, *Casa Comum*, constitui também um arquivo sensível-pensante e itinerante que abriga e apresenta a circularidade entre passado, presente e futuro em contextos de guerra e processos de construção da paz. O exercício criativo e terapêutico foi possível graças ao trabalho emocional que essas mulheres vêm realizando há anos para apoiarem umas às outras, tanto dentro quanto fora dos espaços formais e institucionalizados.

Palavras-chave: arte coletiva, pesquisa-ação participativa feminista, cura, construção da paz, guerra.

Introducción

Era el primero de octubre de 2022 cuando las y los integrantes de tres organizaciones de víctimas del conflicto armado en Colombia—Sobrevivientes Tejiendo Memoria, Asociación de Mujeres Campesinas sin Tierra Víctimas del Conflicto Armado y Fusión Tropical—con el acompañamiento de cuatro docentes universitarios, entre ellos una antropóloga, dos antropólogos y una artista plástica, familiares, amigas y estudiantes ensamblamos por primera vez la obra de arte colectivo que conjuntamente bautizamos “Casa Común”. Después de varios meses de trabajo, reunimos cerca de 130 bordados que narran entre figuras, colores y texturas las memorias de dolor, resiliencia y sanación de décadas de guerra en el piedemonte amazónico

colombiano, una región bisagra entre los Andes y la Amazonia. Bajo la luz anaranjada de un atardecer caqueteño fuimos enlazando cada una de las piezas bordadas en una estructura de madera de 2X2 metros que simulaba una casa, un refugio para recrear sueños y recuerdos guiados por la idea de Buen Vivir y vivir sabroso, un lugar de sanación y reconciliación en donde la vida campesina, el agua, las plantas, y los animales juegan un papel protagónico. A través del bordado y la pintura, cada pieza de arte plasmaba ideas de futuros más armónicos y serenos, opuestos a los impuestos por la violencia. En el reverso de cada pieza cosimos flores de colores intercaladas con plantas medicinales usadas para sanar heridas personales y colectivas y para reparar nuestra relación con la tierra. Desde cada pieza que construimos, pero sobre todo desde la fuerza de la creación colectiva, Casa Común ha viajado como un testimonio vivo y un mensaje de esperanza para que las atrocidades de la guerra no se repitan.

Este artículo reconstruye el proceso creativo de Casa Común como un archivo sentipensante en el que mujeres víctimas del conflicto armado en el Caquetá conceptualizaron sus dolores, pérdidas y esperanzas a través de lenguajes artísticos alternativos al relato testimonial. La tarea de bordar y pintar sobre tela su pasado y sus anhelos de presente y futuro creó un espacio de reflexión sobre trayectorias de vida atravesadas por los traumas de la guerra y el deseo de vidas pacíficas en territorios sanos. A partir de esta experiencia, el texto propone tres contribuciones que responden a la pregunta sobre cómo crear estrategias comunitarias de memoria y sanación alternativas al relato testimonial. Primero, que las prácticas artísticas colaborativas constituyen archivos alternativos al testimonio, capaces de expresar dimensiones de la experiencia que los marcos institucionales de derechos humanos tienden a fragmentar o excluir. Segundo, que la sanación de las heridas de la guerra requiere reconocer los daños infligidos no solo a las personas sino también a la naturaleza, y que ese reconocimiento transforma las nociones de reparación y construcción de paz desde una perspectiva interespecie guiada por el Buen Vivir. Tercero, que procesos como Casa Común construyen lo que Jimeno, Varela y Castillo (2018; Jimeno 2021) denominan comunidades emocionales en los que la narrativa colectiva de dolor activa la identificación emocional de audiencias diversas, ampliando el alcance de este concepto hacia lenguajes no verbales y relaciones inter-especies. Todo ello enmarcado en una metodología de investigación-acción participativa feminista que priorizó la co-creación horizontal de conocimiento, el reconocimiento de las comunidades como expertas de sus realidades y las prácticas de cuidado como condición para la sanación a través del arte colaborativo.

Construir paz en medio de la guerra

Colombia pasó a ser el centro de atención de los debates sobre derechos humanos al entrar en la lista de países que aspiraban a construir paz tras décadas de guerra. El acuerdo de paz de 2016 entre el Gobierno colombiano y la guerrilla de las FARC-EP (Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia-Ejército del Pueblo) tenía como objetivo poner fin a 52 años de conflicto armado que dejó más de 8 millones de víctimas (aproximadamente el 15 % de la población del país). Un esfuerzo conjunto entre la Comisión de la Verdad (cuyo nombre completo es Comisión para el Esclarecimiento de la Verdad, la Convivencia y la No Repetición), la Jurisdicción Especial para la Paz (conocida como JEP) y el Grupo de Análisis de Datos

sobre Derechos Humanos (HRDAG) estimó que, entre 1985 y 2016, 450.666 personas fueron asesinadas, 121.768 desaparecieron por la fuerza, 50.770 fueron secuestradas, 16.238 niños y adolescentes fueron reclutados y alrededor de 8 millones fueron desplazadas por la fuerza. El 90 % de las víctimas eran civiles (Comisión de la Verdad 2022).

El Departamento del Caquetá, donde tiene lugar el proceso de Casa Común, ha sido una de las regiones más afectadas por el conflicto armado. La presencia de guerrillas, paramilitares y grupos criminales, combinada con el narcotráfico, la ganadería extensiva y la corrupción, produjo economías precarias, desplazamiento masivo y violencia sistemática sobre comunidades campesinas e indígenas (Rodríguez 2020). Según el Registro Único de Víctimas, en Caquetá se calculan 189.976 víctimas del conflicto armado, lo que representan el 46,8% de la población (Unidad para las Víctimas, 2024).

Lamentablemente, tras el acuerdo de 2016, la violencia no cesó: nuevos grupos armados llenaron el vacío dejado por las FARC-EP y la deforestación se disparó, transformando radicalmente los territorios amazónicos (Ruiz-Serna 2023; Lederach 2023). A pesar de la drástica reducción inicial del número de delitos atribuibles al conflicto armado en los años posteriores a la firma del acuerdo de paz, no se ha logrado consolidar con éxito una paz nacional. En 2019, la Cruz Roja Internacional alertó sobre cinco conflictos armados simultáneos en Colombia (CICR 2019), y en 2021 la JEP anunció la reactivación de la guerra en al menos doce regiones del país, dos de ellas en Caquetá (Jurisdicción Especial para la Paz 2021). Trágicamente, hasta el primer trimestre de 2025, 456 firmantes del acuerdo habían sido asesinados (Gómez, 2025).

Los informes indican que los grupos armados ilegales han ampliado su control territorial e intensificado las violaciones contra la población civil. Human Rights Watch destaca que estos grupos, las disidencias y otros actores armados, siguen cometiendo graves abusos, incluidos asesinatos y reclutamientos forzados (Human Rights Watch, 2024). El Comité Internacional de la Cruz Roja (CICR) documentó 444 presuntas violaciones del Derecho Internacional Humanitario y otras normas humanitarias en 2023 por parte de grupos armados estatales y no estatales, entre ellas amenazas, violencia sexual, reclutamiento y utilización de niños en hostilidades, homicidios y uso de artefactos explosivos con efectos indiscriminados. En Caquetá, los confinamientos y las nuevas desapariciones son los acontecimientos más urgentes, seguidos por los desplazamientos masivos, las lesiones causadas por artefactos explosivos y los actos violentos contra los servicios de salud (Comité Internacional de la Cruz Roja, 2024).

Adicionalmente, desde la firma del acuerdo de paz, Colombia se situó a la cabeza en el número de asesinatos de activistas medioambientales, lo que está relacionado con las alarmantes tasas de deforestación, vinculadas al interés de los sectores ganadero, agroindustrial y minero (Oficina del alto comisionado, 2024). Tras el acuerdo de paz, Caquetá se ha convertido en una de las zonas amazónicas con mayores índices de deforestación y nuevas oleadas de violencia contra las comunidades locales. Esta violencia contra los territorios y sus defensores es inseparable de la violencia contra las comunidades, y constituye una de las heridas centrales que las mujeres participantes de Casa Común buscaron nombrar y sanar.

Sin embargo, a pesar de la persistencia de la violencia, las comunidades no han dejado de construir paz. Es en este contexto que tiene lugar Casa Común, no solamente su creación, que ocurre después del dramático desmantelamiento del proceso de paz entre 2018 y 2022, sino la continuidad de la obra que las lideresas sociales le siguen dando en los diferentes espacios

de conmemoración de las víctimas. Estudios etnográficos en Colombia demuestran que las comunidades llevan décadas construyendo paz en medio de la violencia (Burnyeat, 2018; Ruiz-Serna, 2023; Lederach, 2023; Jimeno, Varela Corredor y Castillo Ardila, 2015). Estos estudios critican la idea, institucionalizada a través de los procesos de paz, de que la paz comienza y la guerra termina con la firma de los acuerdos de paz. Según las teorías de paz comunitaria, la construcción de paz lleva tiempo porque es “parte de una lucha diaria por crear un mundo radicalmente diferente en medio de la violencia”, un proceso cotidiano que debe poner en primer plano “las prácticas relacionales, basadas en el lugar y afectivas que dan forma a la experiencia temporal” (Lederach, 2023:9, 7).

Crear expresiones de memoria alternativas al relato testimonial

Al igual que en otros procesos de paz en todo el mundo, los testimonios de las víctimas han ocupado un lugar central tras la firma del acuerdo entre el Gobierno colombiano y las FARC-EP. La descripción detallada de los acontecimientos del conflicto armado por parte de quienes han soportado los horrores de la guerra ha sido esencial para avanzar en la promesa de verdad, justicia, reparación y no repetición derivada del acuerdo. Dado que en los estudios sobre la violencia y la construcción de la paz se reconoce que las cifras y las historias individuales desempeñan un papel importante y complementario (Cárdenas, 2012), el proceso de paz colombiano prestó especial atención a los testimonios.

Durante su mandato de cuatro años, entre 2018 y 2022, la Comisión de la Verdad recopiló 27.508 testimonios en todo el país, a partir de los cuales elaboró un informe final compuesto por once volúmenes y abundante material transmedia que aborda diferentes niveles de explicación del conflicto armado, desde el nivel general (causas estructurales e históricas) hasta los relatos personales de las víctimas. El informe incluía relatos de los 14 actos de victimización cometidos por los distintos actores: desapariciones forzadas, secuestros, reclutamiento forzoso, desplazamiento forzoso, tortura, abusos sexuales, asesinatos selectivos y homicidios, detenciones arbitrarias, masacres, ejecuciones extrajudiciales, confinamiento, trabajos forzados y exilio.

Para ese entonces, la Jurisdicción Especial para la Paz (JEP), que es el mecanismo de justicia transicional creado con el acuerdo de paz para juzgar los crímenes de guerra colombianos, convocó a organizaciones de víctimas, derechos humanos y entidades estatales a enviar informes sobre hechos victimizantes del conflicto armado ocurridos antes del 1 de diciembre de 2016. Estos testimonios no solo han sido solicitados por el Estado para avanzar en los compromisos establecidos en el acuerdo de paz, sino que también han sido una herramienta fundamental utilizada por las víctimas y la sociedad civil para exigir el reconocimiento de las diversas formas de violencia sufridas. Atendiendo a este llamado, organizaciones de víctimas de violencia sexual y otras formas de violencia de género de todo el país elaboraron informes sobre esta forma de violencia para exigir a la JEP que abriera un macrocaso autónomo sobre este tema y no fuese tratado como un hecho transversal. Para ello, recopilaron testimonios de víctimas de violencia sexual en el contexto del conflicto armado en todo el país, compilando más de 20 informes. Los informes recibidos por la JEP permitieron identificar que, entre 1957 y 2016, hubo 35.178 víctimas de violencia sexual perpetrada por todos los actores involucrados

en el conflicto.

En este contexto, la organización Sobrevivientes Tejiendo Memoria, liderada por María Quintero, pidió a Vanesa Giraldo, una de las coautoras, que apoyara las entrevistas con mujeres que voluntariamente añadieron sus testimonios a uno de los informes. María y Vanesa acordaron realizar las entrevistas en la casa de María, donde las mujeres se reunían habitualmente. El día de las entrevistas, convocaron a las participantes, arreglaron cuidadosamente la sala de estar, encendieron una vela y se prepararon espiritualmente para escuchar. Cada relato se revelaba como un rompecabezas de horror que Vanesa trataba de armar como una narrativa coherente utilizando el formato acordado para el informe, una narrativa que reconocía la gravedad de la violencia sufrida, pero que no dejaba espacio para sus saberes, afectos y resistencias.

Como ocurre con todas las prácticas testimoniales, escuchar cada relato fue desgarrador, no solo por el dolor que transmitía cada historia, sino también por todo lo que no podía ser reconocido en el ejercicio de relatar tales atrocidades. A pesar de las velas y los abrazos, el testimonio se reveló como una expresión incompleta y fragmentada, una compartimentación violenta de la experiencia que borraba otras dimensiones del ser, del vivir y de la resistencia.

Al final del último testimonio, Vanesa y Doña Flor, una de las testimoniadas, se abrazaron, tratando de consolarse mutuamente, y prometieron crear otro espacio para reunirse, hablar y soñar. Acordaron crear un espacio donde el dolor pudiera convertirse en otra cosa, un espacio donde pudieran hablar libremente, bailar, tejer, bordar. Y también, un espacio para honrar a las víctimas humanas y no humanas de la guerra. Ese fue el emotivo momento que dio origen a Casa Común.

Esta experiencia iluminó algo que la literatura sobre justicia transicional ha documentado ampliamente: el tratamiento de los testimonios en el marco de los derechos humanos los convierte en archivos institucionales que organizan, codifican y clasifican los relatos de violencia de manera que algunos resultan inteligibles mientras otros permanecen difíciles de comprender (Castillejo-Cuéllar 2023). Como legado de lo que algunos autores llaman una “tecnología del dominio colonial”, la legislación sobre derechos humanos impuso un lenguaje que reifica a un “ser humano jurídico” individual y excluye “otros escenarios del ser humano” (Esmier, citación en Fregoso, 2014:589). Los estudios etnográficos sobre víctimas que buscan justicia demuestran además la crueldad que supone adaptar el testimonio de violencia a la burocracia estatal y humanitaria: la retraumatización de verse obligada a volver a contar coexiste con la “ONGización” que conlleva la construcción de paz, y el resultado suele ser la fragmentación, no la sanación (James, 2010).

El Buen Vivir como principio orientador de sanación y construcción de paz

La promesa entre Vanesa y Doña Flor encontró viabilidad en la fusión de esfuerzos entre las y los autores de este texto quienes hemos colaborado en diferentes proyectos de investigación acción participativa a lo largo de varios años. María invitó a las integrantes de Sobrevivientes Tejiendo Memoria y extendió la convocatoria a otras dos organizaciones de base: Fusión Tropical de la Amazonía, dirigida por Amparo Velazco y Saúl Rivera, que acompaña a familias que sufrieron desplazamiento forzado, asesinatos, secuestros y violencia sexual en el municipio de La Montañita; y FUMUCASTIVI, dirigida por María Leiver Urrego, que reúne a mujeres

víctimas de desplazamiento que buscan la restitución de sus tierras. Desde el principio, las lideresas de estas organizaciones coincidieron en algo que iba más allá del enfoque feminista para sanar: era imprescindible prestar atención a las fracturas de las relaciones de las comunidades con sus territorios y los seres que los constituyen como heridas fundamentales de la guerra. Para muchas comunidades rurales de campesinos, afrodescendientes e indígenas en Colombia, es fundamental comprender cómo sus territorios fueron testigos, sufrieron y se transformaron por el conflicto armado, y la intrincada relación humana/no humana entre la violencia, la paz y la sanación (Lederach 2023; Ruiz-Serna 2023; Giraldo Gartner y Abadía Barrero 2022; Giraldo Gartner, González Sanabria, y Cortés Guzmán En Prensa). En ese sentido, los ríos, los animales, las plantas y las personas eran parte inseparable de los esfuerzos de construcción de paz.

En el mismo período, la Comisión de la Verdad y la JEP llegaban a una conclusión que transformaría los marcos institucionales de la justicia transicional en Colombia: la naturaleza misma había sido víctima del conflicto armado. El informe final de la Comisión documentó cómo los ecosistemas fueron instrumentalizados para cometer graves violaciones al Derecho Internacional Humanitario y explotados para sostener económicamente a los actores armados: derrames de petróleo, fumigaciones aéreas con glifosato, bombardeos, deforestación, uso de ríos y selvas para las desapariciones forzadas. En el capítulo sobre comunidades étnicas, el informe se pregunta: ¿qué diría la naturaleza de su suerte durante el conflicto armado interno en Colombia? Y responde imaginando el dolor de los árboles, el silencio que se apodera de los espacios arrasados, las municiones aún incrustadas en la tierra (Comisión de la Verdad, 2022).

Como ha señalado Ruiz-Serna (2023), comprender los impactos territoriales de la guerra exige algo más que lenguaje ambiental: exige una conversación ontológica sobre qué es la naturaleza para diferentes comunidades. El énfasis institucional en la restitución de tierras y la reparación del daño ecológico tiende a seguir pensando el territorio como recurso y objeto de protección, antes que como tejido vivo de relaciones en el que lo humano y lo no humano se constituyen mutuamente. Es precisamente en ese punto donde las organizaciones de víctimas que participaron en Casa Común ya estaban trabajando.

Durante los años de trabajo en Caquetá, un aspecto que ha capturado la atención de Vanesa es que las heridas de las sobrevivientes de la guerra no son exclusivamente humanas. Junto a la violencia ejercida sobre sus cuerpos, sus familias y sus comunidades, hay un importante duelo por sus territorios: las tierras que ya no pueden cultivar, las plantas medicinales que ya no pueden usar para cuidarse a sí mismas y a los suyos, los ríos y los bosques que han sucumbido al extractivismo y a la guerra. Esto se hace evidente en los espacios de memoria y conmemoración de las víctimas en los que circulan constantemente semillas, plantas pequeñas y recetas medicinales (Giraldo Gartner, González Sanabria y Cortés Guzmán, en Prensa). La pérdida del territorio no es solo material sino también afectiva y relacional. Y entender la naturaleza como víctima nos permite también reconocer las dimensiones socioecológicas de construcción de paz. Así como es necesario conmemorar los daños a la naturaleza, las apuestas de convivencia armónica con otros seres de la tierra son fundamentales en la elaboración de presentes y futuros en paz.

Un avance interesante del acuerdo de paz fue la incorporación del Buen Vivir como principio rector. El Buen Vivir, una epistemología indígena andina, ganó adeptos en toda América Latina en las últimas décadas y se abrió paso en el acuerdo de paz gracias al tenaz trabajo de las

comunidades indígenas y afrodescendientes que defendieron modelos de desarrollo alternativos al capitalismo, ecocéntricos, que promueven una vida armoniosa en la que se protege y se cuida la naturaleza. El Buen Vivir ha ganado prominencia política y discursiva como práctica decolonial o paradigma de desarrollo alternativo guiado por el conocimiento ancestral (Bautista S., 2017; Vanhulst y Beling, 2014). Sin embargo, similar a otros procesos políticos en que los gobiernos que apoyaron su inclusión constitucional en Ecuador y Bolivia terminaron cooptando este principio para promover agendas modernizadoras que contradicen la protección de la Madre Tierra (Gaudichaud, Modonesi, y Webber, 2022), este principio de las relaciones humanas y no humanas bajo prácticas de cuidado y armonía territorial no ha guiado la implementación del acuerdo de paz.

Para las comunidades indígenas con las que hemos trabajado, el Buen Vivir es tanto un principio de sus planes de vida como la práctica diaria de cuidar y apreciar todo lo que la naturaleza nos ofrece, incluso las cosas pequeñas. Según los mayores, para llevar una vida guiada por el Buen Vivir, es necesario mantener a raya los deseos y tendencias de acumulación capitalista del hombre blanco (Barbosa Rodríguez y Abadía Barrero, 2023). El Buen Vivir se refiere a lo que necesitamos para vivir bien, con alegría y belleza, y no a lo que necesito individualmente para vivir mejor, como en las nociones antropocéntricas occidentales del bienestar (Bautista S., 2017). A medida que empezamos a aprender más sobre el Buen Vivir, se hizo más evidente que sus principios guiaban la construcción de Casa Común.

Además de la importancia de intercambiar conocimientos sobre las plantas, generar confianza y unirse como organizaciones o comunidades, la sanación entre especies para la construcción de la paz significaba que tanto las personas como la naturaleza necesitaban ser sanadas (Giraldo Gartner y Abadía Barrero, 2022). Pero, más allá de eso, los mayores indígenas también nos enseñaron que algunas plantas medicinales sagradas y poderosas, como la coca y el tabaco, han sufrido enormemente a causa de la guerra, y hemos aprendido que los mayores se han comprometido a enseñar la verdadera esencia de las plantas para que todos, incluidas las comunidades no indígenas, aprendan a valorarlas y cuidarlas (Perdomo *et al.*, 2024). En los esfuerzos por construir la paz, reconstituir esas conexiones humanas y no humanas es fundamental para el Buen Vivir y la paz territorial (Giraldo Gartner, González Sanabria y Cortés Guzmán, en Prensa; Lederach, 2017).

El arte colaborativo como posibilidad de sanar las heridas de la guerra

Cuando formulamos por primera vez el proyecto pensamos en un proyecto de Buen Vivir y FotoVoz que pudiera apoyar el trabajo que las personas y organizaciones estaban realizando en Caquetá. Nos preguntábamos si algunas de las organizaciones podrían armar una exposición para mostrar cómo estaban construyendo paz y Buen Vivir y si esas fotografías podían ser el vehículo de sanación.

Liderados por María, los talleres siempre comenzaban con un ritual de armonización: un mandala de flores, plantas y cantos para pedir la bendición del territorio. El equipo de investigación llevaba papel y crayones, invitando a las y los participantes a reflexionar sobre sus sueños para el futuro e imaginar cómo se vería un futuro enraizado en el Buen Vivir. Les preguntábamos: Si tuvieran que crear una pieza de museo que contara su historia, ¿qué sería?

Rápidamente nos dimos cuenta que para la mayoría—si no para todas—, el Buen Vivir era un concepto abstracto con poco significado personal. De manera similar, notamos que la mayoría nunca había estado en un museo, y que la fotografía no parecía resonar como el mejor medio de autoexpresión.

Como resultado, ajustamos nuestro enfoque. Comenzamos discutiendo brevemente qué hace que la vida sea hermosa. Al agregar significantes a esa posibilidad futura—una vida hermosa—y explorar cómo la soñaban, empezaron a surgir sus propias nociones de Buen Vivir. Luego les invitamos a dibujar o escribir lo que naciera de sus corazones, contando sus historias no a través del lente del sufrimiento vivido, sino a través de los sueños y esperanzas de un futuro en el que la vida pudiera ser hermosa.

Al recolectar los dibujos para analizarlos, emergió un patrón. La mayoría representó casas rurales en amplios paisajes poblados de ríos, bosques sanos, animales domésticos y silvestres, y suficiente espacio para cultivar alimentos. Muchas dijeron que intentaban plasmar los hogares de los que habían sido desplazadas. Lo importante era que, aunque les invitábamos a pensar en el futuro, muchos de los dibujos conectaban ese futuro con su pasado a través de la tierra. Para muchas de ellas y los hombres que hacían parte de las actividades, compañeros sentimentales o de lucha, hijos o nietos, un futuro de vida hermosa significaba tener lo que alguna vez tuvieron: tierra para cultivar y cuidar animales, además de estar rodeados de ríos hermosos y una comunidad feliz. El arte, la violencia y la construcción de paz tienen una larga trayectoria, incluyendo, por ejemplo, los memoriales y la arteterapia. Sin embargo, seguimos a Fregoso en su reconocimiento del poder redentor de las prácticas artísticas colaborativas, en las que el énfasis se pone en los “procesos de intercambio intersubjetivo” más que en “el dominio técnico de la creación de un objeto artístico” (Fregoso 2014:587).

Sabíamos que en Colombia muchos esfuerzos comunitarios estaban recurriendo al arte, incluyendo un proyecto de reconciliación con excombatientes y miembros de comunidades donde éstos se estaban reincorporando a la vida civil. En ese proyecto, llamado (des)tejiendo miradas, los excombatientes, sus familiares y sus nuevos vecinos eran invitados a intervenir imágenes fotográficas impresas en lienzos con agujas e hilos. La metáfora de “destejer” significaba que las comunidades locales necesitaban “destejer” la mirada que señalaba a los excombatientes como malvados e incomprensibles, y “re-tejer” una nueva mirada que sembrara esperanzas de construcción de paz y convivencia. Conocíamos a Maria Teresa Buitrago, una de las investigadoras de (des)tejiendo miradas, y nos reunimos con ella para aprender sobre su proyecto y compartir lo que habíamos aprendido de los bocetos. Al discutir lo inadecuado que resultaba el FotoVoz como metodología de trabajo para este caso, empezamos a reconocer que muchas de las mujeres también tejían, bordaban y pintaban, y que una metodología similar que aprovechara sus habilidades y pasatiempos artísticos podía ser más adecuada.

Llevamos esos bocetos e ideas a la artista Paola Gamboa, profesora en la Universidad de la Amazonia en Florencia y otra querida amiga, que vivía allí desde 2017. Además de su trayectoria y reconocimiento como artista independiente, Paola era conocida por implementar enfoques comunitarios en intervenciones artísticas y esfuerzos de construcción de paz, y ya era reconocida por varias de las mujeres de las organizaciones. Paola aceptó con gusto formar parte del equipo.

Paola miró los bocetos, escuchó nuestras explicaciones y coincidió en que las mujeres eran

artistas muy talentosas y que el proyecto debía basarse en lo que ellas disfrutaban hacer. Paola dijo que lo que leía y percibía en sus dibujos era una especie de nostalgia y anhelo por vivir en un espacio digno y acogedor, donde todos los seres son bienvenidos, similar a las nociones de Maloka y Casa Grande en comunidades indígenas y afrocolombianas. Las imágenes recurrentes de esas casas evocaban un sentido de reparación de los territorios, comunidades y familias perdidas y fracturadas durante la guerra. Con esto en mente, Paola trabajó en un prototipo de instalación llamado Casa Común.

El diseño de la estructura era un cubo de madera de 2 x 2 metros en cuyos marcos colgarían las piezas artísticas contenidas en tambores de bordado, convirtiéndose en las paredes de la casa. Cada tambor tendría dos caras: en la parte exterior, una flor hecha de crochet o tela representaba sus flores favoritas y la práctica estética común en las casas rurales tropicales, donde la gente rodea sus hogares de plantas hermosas. El exterior buscaba capturar la exuberancia de la región. En el interior, las mujeres contarían sus historias con piezas artísticas libres. La casa tendría tres ventanas, cada una con una imagen de tres de los ríos más hermosos del departamento: el Caquetá, el Ortegúaza y el Caguán que, como si se vieran desde las ventanas de la casa, traían recuerdos de familias y territorios.

En agosto de 2022 invitamos al grupo a un segundo taller en la casa de Paola. Llevamos materiales de arte—tambores de bordado, hilos, agujas, telas, entre otros. A medida que las mujeres llegaban, se acercaban a la mesa, ayudaban a dividir los materiales y empezaban a conversar. Una vez todas reunidas, Paola presentó un boceto preliminar de la casa. Casa Común iba a resaltar lo aprendido en sus dibujos: el amor por la familia, la comunidad, la naturaleza, las flores y las plantas medicinales. El equipo de investigación armó una estructura provisional en el patio de Paola para que pudiéramos imaginar cómo sus piezas individuales formarían parte de un colectivo. Además de un refrigerio, compartimos materiales de costura, telas y bastidores de bordado para empezar a producir sus piezas, recordándoles que estaban transmitiendo a las audiencias futuras de Casa Común sus esperanzas de un territorio colectivo, hermoso y alegre, abierto a la vida, la dignidad y la paz.

Para nuestro encuentro final, el fin de semana del 30 de septiembre al 2 de octubre de 2022, les invitamos a ir con hijos e hijas, nietos y nietas si lo necesitaban, para que las obligaciones familiares no fueran un obstáculo. Rentamos una chiva (bus rural) que llevó a 45 personas a una finca vacacional hermosa. El lugar tenía suficientes habitaciones, piscina, pozo de lodo y un Temazcal (estructura especial para ceremonias de sanación mesoamericana). Se les pidió a las artistas llevar sus piezas en cualquier estado de avance. Se les ofreció alimentación, descanso, música, materiales, rituales, cuidado infantil y espacios para hablar, disfrutar y trabajar en sus piezas. En un rincón del área común levantamos la estructura de la casa, que comenzó a llenarse con las obras terminadas.

Durante el último día, cada mujer compartió en grupos pequeños de 10 a 15 lo que representaba su pieza y pensó en el título que quería darle. Hacia el final, en un evento de cierre en un gran círculo, empezamos a agradecer el espacio, la oportunidad de estar juntas, agradecer a la gente y declarar en voz alta las cosas que queríamos y no queríamos llevar a ninguna casa comunal futura.

Este proceso se enmarcó en lo que algunos académicos llaman metodologías de investigación-acción participativa feminista (IAPF) (Goessling, 2025; Martínez-Guzmán, *et al.*,

2018), que enfatizan no solo la horizontalidad en la co-creación de conocimiento y la valoración de los miembros de la comunidad como expertos de sus propias realidades y contextos, sino también la importancia de las prácticas de cuidado que son éticas e instrumentales en la creación de espacios de sanación. A lo largo de los distintos momentos en que nos reunimos para compartir y crear arte, surgieron lazos y vínculos entre todas y todos de formas diversas y a veces de manera inesperada. El proceso de construcción de la Casa Común permitió tejer nuevas relaciones de solidaridad, compañía y cuidado a través de la creación de una instalación artística colectiva, un archivo de anhelos, dolores y esperanzas construido por víctimas del conflicto armado en Colombia. Poder tomarse un tiempo de sus vidas agitadas para estar juntas y participar en el proceso de transformar los dolores en una instalación artística les ayudó en su siempre inacabado camino de sanación. Las heridas de la guerra, explicaron, nunca desaparecen, pero la vida puede continuar un poco más ligera.

Casa Común. Archivo Vivo del Pasado, Presente y Futuro

El poder de cada pieza individual es innegable, y nos resultó difícil hacer la curaduría de las piezas que conformarían la exposición final dado que muchas mujeres produjeron múltiples obras de arte. Y, sin embargo, había algo poderoso en esa experiencia colectiva y en el mensaje colectivo que transmitía Casa Común. Si bien cada pieza representaba un trabajo individual y tenía un título y una descripción particular, había algo en el hecho de trabajar junto a otras mujeres, una sororidad, que hacía el trabajo más intenso y al mismo tiempo más llevadero. Dolores y narrativas de guerra, violaciones de derechos humanos y construcción de paz empezaron a resonar entre sí, trayendo un nivel de intensidad que trascendía cada relato individual para componer un mensaje colectivo abrumadoramente hermoso. Las mujeres se agradecían constantemente por estar allí y decían que no habrían podido hacerlo sin el apoyo de las demás.

Bordar el dolor y las ideas había sido tan doloroso como terapéutico, pero saber que sus amigas queridas estaban a su lado, ofreciendo apoyo, las fortalecía. Se habían escuchado y apoyado muchas veces, pero esta vez se sentía diferente. Haber podido hacer y disfrutar su arte había sido importante. Poder expresar a través del arte ideas y sentimientos a menudo enraizados en memorias traumáticas, utilizando medios que mostraban aspectos de su talento y creatividad, materializó en sus manos futuros posibles de reparación y sanación. Cada pieza de arte no solo actúa como testimonio, sino también como intención. De este modo, Casa Común no es simplemente un archivo del pasado, es un archivo hacia el futuro. Las artistas imaginaron que sus piezas llegarían no solo a públicos en Colombia, sino también a lugares lejanos. Esperaban que Casa Común llevara consigo la alegría y el amor depositadas en estas y que sirviera como vehículo para que otros aprendieran de sus historias y se inspiraran para crear algo propio.

En efecto, Casa Común ha viajado: se ha exhibido en galerías de museos, escuelas de arte, bibliotecas universitarias y congresos académicos en Colombia, Estados Unidos y Canadá. En cada escenario, los visitantes dejaron mensajes para las artistas, elogiando su trabajo, agradeciéndoles por su valentía y enviando bendiciones. Cada vez que Casa Común encontraba un nuevo hogar, compartíamos fotos y videos con las artistas. El chat grupal se iluminaba con mensajes de felicidad y alegría.

También creamos un catálogo con la foto de cada pieza, el nombre y la edad de la artista, el título y una breve descripción. Los visitantes podían leer una copia impresa del catálogo y escanearlo para llevárselo consigo. El mismo elemento sorprendente que llamó nuestra atención en los bocetos iniciales se volvió aún más evidente en el catálogo: al prever un futuro esperanzador, recordaban un pasado doloroso que había sido alegre antes de que la violencia lo arrebatara todo. Los recuerdos del hermoso campo donde crecieron se recreaban junto a las descripciones de las atrocidades que ellas y sus seres queridos soportaron. Sus obras también mostraban su condición actual de “víctimas desplazadas”, atrapadas en “cuatro paredes” en la ciudad donde no pueden sembrar sus cultivos favoritos ni cuidar animales. También bordaron, dibujaron o escribieron que estaban luchando por “justicia” y “un pedacito de tierra”, y yuxtapusieron ese sentido de justicia y reparación con la belleza de las flores, plantas y ríos. Aunque el ejercicio les pedía pensar en un futuro de Buen Vivir/una vida hermosa y alegre, señalaron en su arte que su futuro está para siempre entrelazado con su pasado, un pasado de violencia que no pueden olvidar, ya que es la memoria de sus seres queridos, humanos y no humanos, la que aún representa sus años más felices.

De las más de 130 piezas que componen “Casa Común” queremos compartir algunas que representan algunos de los temas sobre el entrelazamiento entre la violencia, la naturaleza y la sanación.

Andry Yurleny Leal creó un Útero Guerrero. Andry compartió: “He escuchado muchas historias de mi abuela. Quise representar un útero con colores rojos que significan dolor. Quise representar a las mujeres que fueron desplazadas, muchas veces solas con tres o cuatro hijos. El útero y las trompas de Falopio representan a las mujeres que tienen que abandonar sus hogares con sus hijos y que, a pesar de todo el dolor, quieren salir adelante, por y con ellos.”

Y quedó claro, según muchas, que la naturaleza también había sido víctima del conflicto armado. La obra de Rubiela Pogimuy, titulada Cadenas de Flores, representa cómo “La naturaleza y nuestras tierras también han sido afectadas y entristecidas por el conflicto armado. Los pájaros, los árboles, las flores también murieron con la explosión de las bombas.” Uno de los adolescentes que participaron del encuentro realizó una obra titulada Dibujo en Blanco y Negro en la que representa “cómo quedaron los árboles a causa del humo, las bombas y los disparos que se multiplicaron durante el conflicto armado. Destruyeron el medio ambiente, los árboles, los pájaros, la gente. En la guerra la desolación está en todas partes.”

Las conexiones entre guerra, naturaleza y sanación fueron representadas por muchas, tanto simbólica como literalmente. Por ejemplo, la obra de Lilia Giraldo Murillo se titula Gallina. Su descripción dice: “Hice una gallina con mucho amor y cuidado para sanar un poco mis heridas.” En el catálogo resumimos cómo Yenni Tatiana Grisales describió su obra titulada Mi Sanación: “Soy víctima del conflicto armado, y bordé una albahaca, que es una planta aromática y sanadora. La usamos para cualquier dolor, es una planta muy importante en nuestro hogar. Para mí representa la sanación de muchas heridas que tuve en el pasado.”

La Tranquilidad en el Campo y la Tristeza al Abandonarlo, de Flor Hernández, representa cómo “Viví mi niñez en Santafé del Caguán, después de haber sido desplazada de Curillo, Caquetá. Dejamos la alegría y nos quedamos con la tristeza de dejar todo lo que teníamos. Gracias a Dios estamos vivos para contar esa historia. Quiero plasmar parte de mi niñez o lo que había en la finca cuando vivíamos con mi madre y hermanos. Nos alimentábamos con maíz, yuca, plátano, y esa era la felicidad del campo. El maíz significa el campo, la abundancia.”

Casa Común como una comunidad emocional

Sentimos que Casa Común es el resultado de un trabajo emocional colectivo. Fue, en efecto, un proceso femenino y feminizado, con espacios que, a pesar del número de participantes y de la presencia de algunos hombres, se volvieron muy seguros e íntimos, tanto porque se crearon en espacios domésticos como porque estaban impregnados de una solidaridad amorosa que ayudó a las mujeres a lidiar con sus dolorosos recuerdos de la guerra (Goessling, 2025). Durante muchos años, estas mujeres se habían apoyado unas a otras, habían buscado justicia y cargado con las heridas de la guerra con dignidad.

Casa Común permitió a las víctimas/artistas reflexionar sobre su presente mientras anhelaban la paz y el Buen Vivir y recordaban el pasado. En este entretejido colectivo de una pieza de arte colaborativo, su narrativa se vio acompañada por emociones personales e íntimas, diálogos colectivos y el propósito político de crear una obra de arte pública y un archivo que contara a las personas dentro y fuera de Caquetá y Colombia sus deseos de futuros más esperanzadores. Este entrelazamiento entre lo íntimo y lo público, entre la recomposición subjetiva y la acción política, es constitutivo de lo que Jimeno (Jimeno, Castillo, y Varela, 2018; Jimeno, 2021) denomina comunidad emocional: un vínculo político-afectivo en el que la narrativa de dolor y pérdida, concebida como injusticia que requiere reparación, activa la identificación emocional de audiencias diversas y se convierte en posibilidad de acción ciudadana.

Casa Común es un archivo senti-pensante que permitió a las artistas comunitarias conceptualizar su dolor, penas y esperanzas a través de la expresión artística que no prioriza la palabra como forma principal de narrar sus historias. La tarea de bordar y pintar su pasado y sus esperanzas de un futuro hermoso sobre tela creó un espacio para que las personas reflexionaran sobre sus trayectorias de vida atravesadas por los traumas de la guerra y su anhelo de vidas pacíficas en territorios sanos. Jimeno desarrolló el concepto de comunidad emocional a partir de la experiencia de las familias sobrevivientes de la masacre del Naya (Cauca), quienes a través de testimonios públicos, conmemoraciones y puestas en escena narrativas lograron proyectar su dolor hacia audiencias más amplias, generando solidaridad e incitando a la acción política conjunta (Jimeno, Varela Corredor y Castillo Ardila, 2015).

Esto sugiere que las comunidades emocionales pueden prescindir del formato testimonial para narrar el dolor o involucrarlo creativamente en otros lenguajes que reflejen más ampliamente las complejidades de la guerra y las formas de resistencia a la violencia. La memoria y la construcción de paz pueden tejerse, literal y metafóricamente, a través de prácticas artísticas colaborativas que sanan dolores y enuncian esperanzas colectivas.

Conclusiones

Gracias al trabajo de las víctimas denunciando, testificando y conceptualizando la violencia y la construcción de paz, el proceso de paz colombiano y los estudiosos de la guerra y la paz han reconocido a la naturaleza como víctima de la guerra y han resaltado su importancia en la construcción de paz (Lyons, 2020; Lederach, 2023; Ruiz-Serna, 2023; Giraldo Gartner y Abadía Barrero, 2022; Giraldo Gartner, González Sanabria y Cortés Guzmán, en Prensa). Por lo tanto, se necesita creatividad e innovación metodológica para registrar de formas no

convencionales los imaginarios pluriversales de derechos de los grupos subalternizados “en contextos fuera de la jurisdicción de la ley y el Estado” (Fregoso, 2014:587), y de una manera que muestre la interdependencia entre los humanos, otros seres y sus territorios.

Las prácticas artísticas colaborativas (Fregoso, 2014), como Casa Común, descolonizan el lenguaje y las prácticas de los derechos humanos mediante el poder de simbolizar y materializar dolores y tristezas colectivas y relacionales, ayudando a sanar las heridas de la guerra. Según estas mujeres, y como lo ejemplifica Casa Común, una vida en paz significa ampliar las nociones de paz y respeto hacia la naturaleza. La esperanza se trata de una paz que no piensa en el pasado como resuelto, sino como algo que siempre acecha al presente a medida que las personas siguen adelante; es decir, las personas no “superan” el pasado, sino que continúan existiendo a través de una mezcla de dolores y alegrías. Este proceso de seguir viviendo se facilita mediante rituales, el estar juntas y las plantas. Las plantas medicinales han sido muy importantes para estos grupos de víctimas, permitiéndoles sostenerse mientras realizan el increíble trabajo emocional de denunciar sus violaciones y apoyarse mutuamente.

Sanar las múltiples heridas de la guerra se presenta como un proceso comunitario. Al estar juntas, al ritualizar los espacios con tradiciones ancestrales, al crear procesos liderados por mujeres y al usar el arte como vehículo de expresión, estas mujeres proponen que la naturaleza es constitutiva de quienes eran y de quienes son. Si los derechos humanos y los derechos de la naturaleza son interrelacionados e interdependientes, la violencia y la construcción de paz requieren una comprensión decolonial interespecie y territorial de los derechos, la justicia y las reparaciones. Es importante señalar que todas las mujeres estaban luchando por acceder a un “pedazo de tierra” como parte de sus reparaciones. Sin embargo, su idea no se construía únicamente desde concepciones liberales de la propiedad de la tierra, sino desde la relacionalidad, posibilidades y obligaciones que existen con los territorios que se habitan.

Una esperanza futura de Buen Vivir y de reparaciones, según entendemos a partir de sus piezas artísticas y narrativas, está siempre en transformación. Esta comprensión procesual de la dinámica cambiante de los derechos y las reparaciones incluye ámbitos materiales y emocionales. El proceso de sanación colectiva pareció ayudar a resignificar la esperanza y las reparaciones. A medida que las mujeres bordaban y recordaban, mientras sus dolores y sus alegrías se unían en una pieza de arte individual, mientras presenciaban las exhibiciones temporales y finales de la casa comunal, y cuando escuchaban los mensajes que las personas dejaban para ellas en las diferentes exhibiciones de Casa Común, una nueva espiral del tiempo trajo de vuelta recuerdos, un sentido del presente y sus esperanzas para el futuro.

Parece como si hubiéramos aprendido que las reparaciones siempre serán incompletas, y sin embargo, los proyectos de vida alegres aún pueden ser posibles. Las sanaciones colectivas de las heridas de la guerra parecen necesitar el liderazgo de comunidades emocionales que crean oportunidades y espacios para recordar, estar juntas, cuidarse mutuamente y vivir la vida de acuerdo con las mejores posibilidades existentes, trabajando siempre hacia un futuro de Buen Vivir. Por lo tanto, las sanaciones colectivas de las heridas relacionadas con la guerra siempre serán incompletas, y sin embargo son absolutamente necesarias para que la vida continúe.

Bibliografía

- Barbosa Rodríguez, Estelio, y Abadía Barrero, César Ernesto. 2023. Vivir bien para reconciliarnos con la madre tierra y florecer por fuera del capitalismo. Una invitación para la medicina social. *Revista Facultad Nacional de Salud Pública*, 41(2): e353229.
- Bautista S., Rafael. 2017. *Del mito del desarrollo al horizonte del “vivir bien”: ¿por qué fracasa el socialismo en el largo siglo XX?*. La Paz: Yo Soy Si Tú Eres Ediciones.
- Burnyeat, Gwen. 2018. *Chocolate, Politics and Peace-Building: An Ethnography of the Peace Community of San Jose de Apartado, Colombia*. London: Palgrave Macmillan Press.
- Cárdenas, Sonia. 2012. *Human Rights in Latin America: A Politics of Terror and Hope*. Pennsylvania Studies in Human Rights. Philadelphia, Pa: University of Pennsylvania Press.
- Castillejo-Cuéllar, Alejandro. 2023. *A Listening Device : Colombia’s Truth Commission and the Politics of the Audible*. *Journal of Human Rights Practice* 15(3): 763–772.
- Comisión de la Verdad. 2022. *Hallazgos y recomendaciones: de la Comisión de la Verdad de Colombia. Primera edición: Hay futuro si hay verdad*, Tomo 2. Bogotá: Comisión de la Verdad.
- Comité Internacional de la Cruz Roja. 2024. *Colombia: Informe humanitario 2024*. Comité Internacional de la Cruz Roja. <https://www.icrc.org/en/document/colombia-humanitarian-report-2024>.
- Fregoso, Rosa-Linda. 2014. For a Pluriversal Declaration of Human Rights. *American Quarterly*, 66 (3): 583–608.
- Gaudichaud, Franck; Modonesi, Massimo y Webber, Jeffery R.. 2022. *The Impasse of the Latin American Left. Radical Américas*. Durham London: Duke University Press.
- Giraldo Gartner, Vanesa, y César Ernesto Abadía Barrero. 2022. “Medicinal Plants. Healing the Relationships between Human and Non-Human in Post-Accord Times”. En: Gardeazábal Bravo, Carlos y Guerrieri, Kevin G. (eds.) *Human Rights in Colombian Literature and Cultural Production*. pp. 139–154. New York: Routledge.
- Giraldo Gartner, Vanesa; González Sanabria, Sandra y Rocío Cortés Guzmán, Edna. En Prensa. Las plantas medicinales en la reconstrucción de los lazos socioecológicos tras la devastación de la guerra. *Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*.
- Goessling, Kristen P. 2025. Learning from Feminist Participatory Action Research: A Framework for Responsive and Generative Research Practices with Young People. *Action Research* 23(1): 48–70.
- Gómez, Licsa. 2025. Violencia en Colombia: asesinatos de firmantes de paz en 2025 duplica número registrado en todo 2024. *Infobae*, 17 de abril <https://www.infobae.com/colombia/2025/04/18/violencia-en-colombia-asesinatos-de-firmantes-de-paz-en-2025-duplica-numero-registrado-en-todo-2024/>.
- Human Rights Watch. 2024. *Colombia Eventos de 2023*. Informe Mundial 2024: Colombia. <https://www.hrw.org/es/world-report/2024/country-chapters/colombia>
- James, Erica Caple. 2010. *Democratic Insecurities: Violence, Trauma, and Intervention in Haiti*. Berkeley: University of California Press.
- Jimeno, Myriam. 2021. El Giro emocional y las experiencias de violencia. Documento disponible

- en <https://www.myriamjimeno.com/wp-content/uploads/2021/01/El-Giro-emocional-y-las-experiencias-de-violencia-final.pdf>.
- Jimeno, Myriam; Castillo, Angela y Varela, Daniel. 2018. Violencia, Comunidades Emocionales y acción política en Colombia. *ABYA-YALA: Revista Sobre Acesso á Justiça e Direitos Nas Américas* 2(2): 211–242.
- Jimeno, Myriam; Varela Corredor, Daniel y Castillo Ardila, Ángela Milena. 2015. *Después de La Masacre: Emociones y Política en el Cauca indio*. Primera edición. Colección CES. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia y Universidad Nacional de Colombia.
- Jurisdicción Especial para la Paz. 2021. En 2021 el conflicto armado se reactivó en 12 zonas del país. <https://www.jep.gov.co/Sala-de-Prensa/Paginas/En-2021-el-conflicto-armado-se-reactiv%C3%B3-en-12-zonas-del-pa%C3%ADs,-dio-a-conocer-la-UIA-de-la-JEP.aspx>.
- Lederach, Angela J. 2017. “The Campesino Was Born for the Campo”: A Multispecies Approach to Territorial Peace in Colombia. *American Anthropologist* 119(4): 589–602.
- Lederach, Angela Jill. 2023. *Feel the Grass Grow: Ecologies of Slow Peace in Colombia*. Stanford: Stanford University Press.
- Lyons, Kristina M. 2020. *Vital Decomposition: Soil Practitioners and Life Politics*. Durham: Duke University Press.
- Martínez-Guzmán, Antar; Prado-Meza, Claudia M.; Tapia Muro, Cristina y Tapia González, Aimé. 2018. Una relectura de fotovoz como herramienta metodológica para la investigación social participativa desde una perspectiva feminista. *Empiria. Revista de Metodología de Ciencias Sociales* 41. <http://revistas.uned.es/index.php/empiria/article/view/22608>.
- Oficina del Alto Comisionado. 2024. Hoja Informativa de ONU Derechos Humanos sobre la situación de personas defensoras del medio ambiente en Colombia para la COP16. https://www.hchr.org.co/historias_destacadas/hoja-informativa-de-onu-derechos-humanos-sobre-la-situacion-personas-defensoras-del-medio-ambiente-en-colombia-para-la-cop16/.
- Perdomo, Raúl; Valencia, Pedro; Fiagama, Emilio, *et al.* 2024. “Intercultural Communalism: Intercultural and Intergenerational Work Around Medicinal Plants in a Village in Southern Colombia”. En: Carolyn Smith-Morris y César Abadía-Barrero (eds.) *Countering Modernity: Communal and Cooperative Models from Indigenous Peoples*. New York: Routledge.
- Rodríguez, Estefanía Ciro. 2020. “Introducción”. En: Rodríguez, Estefanía Ciro *Levantados de la selva. Vidas y legitimidades en los territorios cocaleros del Caquetá*. P. XXI–XXXIV. Bogotá: Universidad de los Andes, Colombia.
- Ruiz-Serna, Daniel. 2023. *When Forests Run Amok: War and Its Afterlives in Indigenous and Afro-Colombian Territories*. Durham: Duke University Press.
- Unidad para las Víctimas. 2024. *Informe de gestión a la Comunidad en Florencia, Caquetá*. <https://www.unidadvictimas.gov.co/informe-gestion-a-la-comunidad-en-florencia-caqueta/#:~:text=Temas%20recomendados&text=La%20capital%20del%20Caquetá%20concentra,se%20desarrollan%20en%20el%20territorio>.
- Vanhulst, Julien y Beling, Adrian E. 2014. Buen Vivir: Emergent Discourse within or beyond Sustainable Development?, *Ecological Economics* 101: 54–63.

Agradecimientos

Este proyecto fue co-financiado por la beca SCHARP de la Universidad de Connecticut's SCHARP y el proyecto ColombiaCONNECT- Instituto Capaz. Queremos agradecer a todas las mujeres y hombres que han sido parte de este proceso a través del trabajo en sus organizaciones: Sobrevivientes Tejiendo Memoria, Fusión Tropical de la Amazonía y FUMUCASTIVI. A todas y todos ellos quienes realizaron las obras de arte de casa común y sus familias que hicieron parte de los talleres y a otras y otros acompañantes del proceso quienes también adicionaron piezas para que casa común siguiera creciendo: Rosa Emilia Aguirre, Elida Marín D., Meryury Medina Ramírez, María de los Ángeles Chacón, Lilia Giraldo Murillo, María Rubiela Pogimuy González, John Fredy Pogimuy, John Alexander Pogimuy, Karen Lorena Pogimuy, Adalgiza Hernández Hoyos, Saúl Rivera Villegas, Yeiny Paola Velazco, Saúl Rivera, Malervy Marín Polanía, Norbelia Piedrahita, Andry Yurleny Leal Vargas, María Leiver Urrego Jaramillo, Danna Julieth Montoya Bermúdez, Juan Kinzá Laserna Archila, María Antonieta Alfaro, Lauren L. Vargas, Silvia Lorena Salazar, Betty Sánchez, Carolina Quiñones, Isabel Cristina Gil V., Jhon Jairo Alzate, Luz Neri Iquira, Marli Tatiana Ortega Marín, Dilan Santiago Sánchez Jaramillo, Jhon Sebastián Gómez Marulanda, Yenny Tatiana Grisales, Jasbleidy Lizeth Soachi Grisales, Mary Luz Dussán Márquez, Maria Odilia Escobar Claros, Soveida Hernández Gómez, Manuel Ramiro Morales Orozco, Angela Floreth Prieto Alvarado, Martha Cecilia Alzate, Gloria Esperanza Galviz, Angela Fernanda Bahos Cifuentes, Myriam Escobar Cortés, María Argénsola Quintero Bañol, Deinner Smith Soachi Grisales, Viviana Alexandra Bolaños Gómez, Lina María Archila León, Amparo Velazco, Jimena Rivera Renza, Robert Tapiero Agudelo, Elcy Yulieth Lozano Velazco, Miller Galindez, Martha Galviz y Aura Nancy Capera Silva. Del colectivo Destejiendo Miradas: Beatriz Arias López, Laura Antonia Coral Velasquez, Jessica Valencia Pérez, Amaya Querejazu Escobari, María Teresa Buitrago, Sandra Velazquez, Teresa Santos Rojas y Berena Torres Marín.

Comunidades emocionales de la esperanza y la antropología comprometida en Colombia: Aprendizajes de la Comunidad de Paz de San José de Apartadó.

Emotional Communities of Hope and Committed Anthropology in Colombia: Lessons from the Peace Community of San José de Apartadó.

Comunidades emocionais da esperança e a antropologia comprometida na Colômbia: Aprendizagens da Comunidade de Paz de San José de Apartadó.

Gwen Burnyeat¹

Resumen

Este artículo dialoga con dos ejes de la obra de Myriam Jimeno —su concepto de “comunidades emocionales” y su caracterización de la antropología colombiana como una antropología comprometida— para reflexionar sobre mi formación en la escuela colombiana de antropología y mi trabajo etnográfico-activista con la Comunidad de Paz de San José de Apartadó. Vuelvo sobre una escena etnográfica en la que se celebraron una boda y un bautizo el mismo día de la conmemoración de la masacre de Mulatos y La Resbalosa de 2005, en la que paramilitares y soldados asesinaron a ocho personas, entre ellas tres niños. A partir de esta escena, amplió el concepto de Jimeno y propongo la categoría de “comunidades emocionales de esperanza”: comunidades tejidas con lazos afectivos en las que la esperanza se encarna en prácticas concretas y cotidianas de reproducción social, trabajo colectivo y afirmación de la

¹Assistant Professor in Social Anthropology, School of Social and Political Science, University of Edinburgh.
E-mail: Gwen.Burnyeat@ed.ac.uk.

vida arraigada en el presente denso y proyectada hacia el futuro. Argumento que, si bien la noción de comunidades emocionales permite comprender cómo el sufrimiento se hace visible, se comparte y engendra acción política, presta menos atención a las prácticas mediante las cuales la vida se sostiene en contextos de violencia persistente. En este caso, la esperanza no aparece como optimismo ni como expectativa de un mejor futuro, sino como la insistencia en construir vida en medio de la violencia. El artículo también reflexiona sobre las posibilidades y tensiones del compromiso antropológico desde una posición extranjera y sostiene que mi tarea no consistió en transmitir la esperanza como lección moral, sino en responder a ella y acompañar sus reverberaciones en otros campos relacionales, una labor que cobra especial relevancia en un momento global marcado por la desesperanza.

Palabras clave: conmemoraciones, futuro, construcción de paz, presente denso

Abstract

This article engages with two central axes of the work of Myriam Jimeno—her concept of “emotional communities” and her characterization of Colombian anthropology as a committed anthropology—in order to reflect on my training within the Colombian school of anthropology and my ethnographic-activist work with the Peace Community of San José de Apartadó. I return to an ethnographic scene in which a wedding and a baptism were celebrated on the same day as the commemoration of the 2005 Mulatos and La Resbalosa massacre, in which paramilitaries and soldiers murdered eight people, including three children. Drawing from this scene, I expand Jimeno’s concept and propose the category of “emotional communities of hope”: communities woven through affective ties in which hope is embodied in concrete and everyday practices of social reproduction, collective labor, and the affirmation of life rooted in a dense present and projected toward the future. I argue that, while the notion of emotional communities helps us understand how suffering becomes visible, is shared, and gives rise to political action, it pays less attention to the practices through which life is sustained in contexts of persistent violence. In this case, hope does not appear as optimism or as the expectation of a better future, but rather as the insistence on building life amid violence. The article also reflects on the possibilities and tensions of anthropological commitment from a foreign position and argues that my task was not to transmit hope as a moral lesson, but to respond to it and accompany its reverberations across other relational fields—a task that acquires particular relevance in a global moment marked by hopelessness.

Keywords: commemorations, future, peacebuilding, dense present.

Resumo

Este artigo dialoga com dois eixos centrais da obra de Myriam Jimeno — seu conceito de “comunidades emocionais” e sua caracterização da antropologia colombiana como uma antropologia comprometida — para refletir sobre minha formação na escola colombiana de antropologia e meu trabalho etnográfico-ativista com a Comunidade de Paz de San José de Apartadó. Retomo uma cena etnográfica em que um casamento e um batizado foram celebrados no mesmo dia da comemoração do massacre de Mulatos e La Resbalosa de 2005, no qual paramilitares e soldados assassinaram oito pessoas, entre elas três crianças. A partir dessa cena, amplio o conceito de Jimeno e proponho a categoria de “comunidades emocionais de

esperança”: comunidades tecidas por laços afetivos nas quais a esperança se encarna em práticas concretas e cotidianas de reprodução social, trabalho coletivo e afirmação da vida, enraizada em um presente denso e projetada para o futuro. Argumento que, embora a noção de comunidades emocionais permita compreender como o sofrimento se torna visível, é compartilhado e engendra ação política, ela presta menos atenção às práticas por meio das quais a vida é sustentada em contextos de violência persistente. Nesse caso, a esperança não aparece como otimismo nem como expectativa de um futuro melhor, mas como a insistência em construir vida em meio à violência. O artigo também reflete sobre as possibilidades e tensões do compromisso antropológico a partir de uma posição estrangeira e sustenta que minha tarefa não consistiu em transmitir esperança como lição moral, mas em responder a ela e acompanhar suas reverberações em outros campos relacionais — uma tarefa que adquire especial relevância em um momento global marcado pela desesperança.

Palavras-chave: comemorações, futuro, construção da paz, presente denso.

Introducción

La misa para conmemorar la masacre de Mulatos empieza como siempre: con una grabación del líder asesinado, Luis Eduardo Guerra, en entrevista con un periodista alemán un año después de la fundación de la Comunidad de Paz de San José de Apartadó en 1997. Estamos sentados en una pequeña capilla de madera, construida en el lugar donde miembros de la Comunidad encontraron, tras su asesinato el 21 de febrero de 2005, los cuerpos de Luis Eduardo, su joven compañera Bellanira y su hijo, Deiner, de once años. La voz de Luis Eduardo suena de una grabadora vieja. Todos —hombres y mujeres de la Comunidad, ancianos, niños, acompañantes nacionales e internacionales, y yo, la antropóloga extranjera en su primer viaje al campo— escuchamos atentamente.

Luis Eduardo cuenta la historia de los inicios de la Comunidad: la firma de una declaración de ‘neutralidad’ el 23 de marzo de 1997, acto presenciado por observadores internacionales, seguido a pocos días por operaciones militares y paramilitares que azotaron a todas las veredas montañosas de San José de Apartadó, corregimiento ubicado en las faldas de la Serranía de Abibe en la región de Urabá. Los soldados desplazaron a todas las familias campesinas de la zona. “Quemaron casas, robaron ganado, mataron familias enteras”, dice Luis Eduardo. Las familias desplazadas llegaron al casco urbano de San José de Apartadó, y allí empezaron el proceso de organización propia que sembró la semilla de lo que hoy día, casi 30 años más tarde, es la Comunidad de Paz. Se organizaron en grupos de trabajo para ir a recoger cacao, su cultivo comercial más importante, para cocinar, y para cuidar a los niños. Elaboraron estatutos y principios, normas de convivencia y procesos de democracia propia, y eligieron un consejo interno. “También empezamos a derrotar a nuestro miedo”, afirma Luis Eduardo.

Es una historia que he escuchado varias veces de diferentes formas desde que empecé a acompañar a la Comunidad de Paz en 2011 como miembro de una ONG internacional, Brigadas Internacionales de Paz (PBI por sus siglas en inglés)—pero esta es la primera vez que lo escucho anotando mis impresiones en un diario de campo etnográfico, con fecha del 23 de marzo de 2014.

La grabación termina abruptamente. Hay una pausa. El olor del cimarrón, cilantro de

monte, llena el aire cálido de la mañana. El único sonido es el susurro del pasto mientras unas vacas pasean detrás de nosotros. Son las 7.30am de la mañana – la hora aproximada en la que murieron Luis Eduardo, Bellanira y Deiner.

A continuación, habla el Padre Javier Giraldo, cura jesuita quien ha acompañado a la Comunidad de Paz desde sus inicios, quien dirige la misa. Él explica que es importante para las nuevas generaciones aprender los orígenes de la Comunidad, y para todos recordar a sus muertos y renovar su compromiso con la lucha. Dice:

Esta es una comunidad que busca satisfacer a las necesidades básicas de todo el mundo, asegurar que cada miembro tenga acceso a una tierra que puede cultivar, que todos tengan un techo para dormir y algo para comer. Es un proyecto que va en contravía del resto de la sociedad, que está basada en los valores del individualismo y la exclusión. Por eso, es importante recordar cómo empezó este proyecto, reconocer lo valioso que es, y reafirmar nuestro compromiso. Las posibilidades de una paz verdadera en Colombia son distantes y tenues. Nosotros construimos nuestra propia paz, día tras día.

Luego realiza una Eucaristía modesta, y la misa se cierra con un grupo de niños de la vereda cantando una canción que han compuesto sobre la paz.

Después de este acto procederemos al segundo sitio de conmemoración, la vereda de La Resbalosa, donde los mismos soldados y paramilitares mataron a cinco personas más: otro líder, Alfonso Bolívar, su compañera Sandra, su hija Natalia de seis años, y su bebé Santiago de 18 meses, más un trabajador, Alejandro Pérez. Pero antes de salir de la capilla, el Padre Javier debe llevar a cabo dos ceremonias más: una boda y un bautizo.

Siempre he querido escribir sobre esta boda porque marcó profundamente mi memoria desde ese viaje de campo en 2014, cuando apenas empezaba mi transición de trabajadora en una ONG internacional a una antropóloga que acompañaba a la Comunidad de Paz de manera individual. Vuelvo ahora sobre las fotos que la pareja pidió que les sacara. La novia tiene puesto un vestido rosado brillante de satén. Recuerdo cómo se maquilló esa mañana, sentada en una hamaca mientras su madre le peinaba. El novio se viste con una camiseta rosada y unas botas de caucho. Once años después, al ver las fotos, vuelvo a sentir el goce por la yuxtaposición del rosado de Barbie contra el verde exuberante de la montaña detrás, además de una emoción más fuerte—la admiración, casi el asombro, por la decisión de la pareja de casarse ese día, sabiendo que su aniversario siempre iba a estar ligado al recuerdo del asesinato de Luis Eduardo, Sandra, Deiner, Alfonso, Sandra, Natalia, Santiago, y Alejandro. Querían aprovechar la presencia del Padre Javier, quien va solo de vez en cuando a la Comunidad—pero no era solo eso. Era una afirmación de la vida, el amor y la esperanza, en medio de y a pesar de la muerte.

La pareja se sienta en un banco de madera mientras el Padre les dirige unas palabras sobre el amor y el rol de la pareja en el colectivo. En nuestras manos, todos tenemos todavía un papel con las fotos de las ocho personas asesinadas que se repartió en la misa anterior. Luego de la ceremonia de los casados, el Padre realiza el bautizo del bebé con una jarra de agua bendita, traída en su mochila el día anterior cuando caminó las casi ocho horas por las trochas montañosas y enlodadas, negándose, como siempre lo hace, a subir a lomo de mula. Junto con él, unas cien personas participaron en este peregrinaje anual, miembros y acompañantes de la

Comunidad de Paz. En la foto que tengo del bautizo, el bebé descansa en los brazos de su madre y se le ve una sonrisa leve en la cara del Padre, quizás sintiendo la esperanza de que este nuevo ser humano pueda tener una vida buena.

Después, todos desayunamos arroz, lentejas y yuca, preparados por muchas manos en una cocina comunitaria, y subimos a La Resbalosa, una hora caminando por trochas empinadas, viendo alrededor la cordillera en toda su magnitud: valles, prados, selva, áreas salpicadas de cultivos o de pasto con ganado. Se escucha el canto de aves, y a veces se ve y se oye el sobrevuelo de helicópteros de la Policía y del Ejército, porque esta es una zona de guerra todavía. La tierra es rojiza, fértil, llena de depósitos minerales, enlodada por muchos aguaceros. Las hojas de las plantas son enormes, y los colores son absurdamente nítidos bajo el sol tropical. Al caminar por la región, se comprende por qué estas tierras han sido tan codiciadas por tanta gente.

Al llegar a La Resbalosa, una pareja que vive allá nos da limonada de panela para recuperarnos de la caminata. Todo el mundo está feliz, haciendo chistes, sonriéndose. Luego vamos a otra capilla, una pequeña construcción de madera decorada con heliconias y las fotos de los muertos, en el sitio donde la Comunidad encontró los cuerpos descuartizados, y el Padre Javier Giraldo realiza otra misa. Como parte de su reflexión, el Padre nos plantea la pregunta: “¿Qué significa matar niños?”. Sentados alrededor mío hay muchos niños de la Comunidad, a quienes he visto crecer durante los años que los he conocido. Al encontrar la pregunta del Padre en mi diario de campo, vuelvo a sentir el escalofrío que sentí en ese momento al confrontar la brutalidad de ese tipo de asesinatos, que ha tenido lugar por toda Colombia durante tantas décadas de violencia. Ahora soy madre de un niño pequeño, y estos hechos me tocan las fibras aún más que antes, de una manera más física, porque sé lo que es traer una vida al mundo y cuidarla día tras día, viéndola crecer.

Un paramilitar desmovilizado quien participó en esta masacre contó posteriormente en un testimonio:

Los niños estaban debajo de la cama. La niña era muy simpática ... el peladito también era curioso [...]. Propusimos a los comandantes dejarlos en una casa vecina, pero dijeron que eran una amenaza, que se volverían guerrilleros en el futuro [...]. Cobra tomó a la niña del cabello y le pasó el machete por la garganta².

¿Matar niños y bebés, porque “se volverían guerrilleros”? Busco en Google la foto que la Comunidad utiliza en sus conmemoraciones de Santiago Tuberquia, el bebé cuyo estómago abrieron con un machete. Está vestido de traje, el pelo peinado con gel para la foto. Tiene la cara seria. Pienso en mi hijo e imagino la cara animada de Santiago: su risa, su llanto, la mirada confiada a su mamá mientras ella lo amamanta. Siento una agonía, casi un vértigo, que me llena todo el cuerpo. Sin duda, el asesinato de niños evade todo intento de análisis o explicación.

Después regresamos caminando a Mulatos, los miembros de la Comunidad hablando y haciendo chistes. Las emociones generales son de alegría y bienestar. Alguno menciona el discurso del Padre, pero en general hablan de otras cosas. Sin embargo, la conmemoración está presente, en lo no dicho. A través del ritual anual del largo peregrinaje a Mulatos y La

² <https://centrodememoriahistorica.gov.co/category/sin-categoria/>

Resbalosa, y de las dos misas, los miembros de la Comunidad reafirman su memoria histórica, y con ella, su identidad colectiva y su propósito. En comunidad y con sus acompañantes, se renuevan los lazos comunitarios y atribuyen dignidad al sinsentido del pasado.

Al volver sobre este recuerdo, precisamente el día en el que el presidente Gustavo Petro pidió perdón a la Comunidad de Paz por la responsabilidad estatal en estos y muchos otros actos de barbarie³, pienso en lo privilegiada que he sido de conocer a la Comunidad de Paz de San José de Apartadó y caminar a su lado un poquito. La conocí primero cuando estaba trabajando dos años en PBI en la región de Urabá acompañando a varias comunidades y defensores de derechos humanos⁴. Posteriormente, decidí estudiar una maestría en antropología en la Universidad Nacional de Colombia, para investigar, bajo la tutoría de Myriam Jimeno, a la Comunidad de Paz; seguir caminando a su lado, ya no como integrante de una ONG, sino como individuo. En lugar de una trayectoria más habitual de formación en el norte global — hacer trabajo de campo en Colombia y luego escribir dentro de los cánones de antropología de mi país— quise situarme dentro de la escuela de antropología colombiana. Existen debates recientes en la antropología anglosajona sobre la necesidad de una mayor relevancia pública del conocimiento antropológico (ej. Tett 2021), pero en Colombia, ha sido parte constitutiva de la disciplina.

La antropología colombiana, como ha analizado Myriam Jimeno en diversos escritos (Jimeno 2004, 2009, 2007, 2019 y 2022), se caracteriza por su vocación de compromiso con los problemas del país y de acompañamiento a las poblaciones afectadas por la marginación, la violencia, y el conflicto social. Jimeno (2004: 34) plantea que la antropología latinoamericana está marcada por la condición histórica de “co-ciudadanía” e incluso “vecindad sociopolítica” entre el antropólogo y sus sujetos de estudio (véase también Lazar, 2022). Para mí, formarme como antropóloga en ese canon era una oportunidad para revertir la mirada tradicional de la antropología del norte global y aprender en el contexto de una antropología comprometida. Es gracias a la Comunidad, y a Myriam, que me volví antropóloga.

En mi libro resultante de esa investigación, *Chocolate, política y construcción de paz: Una etnografía de la Comunidad de Paz de San José de Apartadó, Colombia* (Burnyeat, 2022), cuento la historia de la Comunidad de Paz a través de un enfoque en su producción de cacao orgánico. Utilizo los conceptos de “paz negativa” y “paz positiva” de Johan Galtung (1969), padre de los estudios de paz, que aluden respectivamente a la ausencia de violencia y a la construcción de sociedad a partir de preceptos como democracia participativa, equidad económica y justicia social. Uso los términos para señalar un desplazamiento analítico desde la mirada que tradicionalmente han tenido las organizaciones de derechos humanos y estudios enfocados en la Comunidad, una mirada desde la *falta* – de derechos, de la justicia, del fin de la violencia. Propongo entender esto como un enfoque de paz negativa. El enfoque en la producción de cacao orgánico, en cambio, ofrece una mirada apreciativa hacia lo que los

3<https://www.elespectador.com/judicial/colombia-hace-las-paces-con-la-comunidad-de-paz-san-jose-de-apartado/>

4 Esta ONG brinda acompañamiento y protección a defensores de derechos humanos y a comunidades en situación de riesgo en zonas de conflicto armado, mediante el envío de observadores internacionales desarmados al terreno cuya presencia disuade potenciales violaciones de los derechos humanos por parte de actores armados. <https://pbicolombiablog.org/>

miembros de la Comunidad hacen y construyen, lo cual resuena con las prácticas y narrativas identitarias de la Comunidad en torno a la apuesta por una vida alternativa como respuesta a la violencia. Esta mirada de paz positiva se acerca a la Comunidad no solo como *defensores* de derechos humanos sino como *productores y constructores*: de cacao, de comunidad, y de paz.

Con estos términos, quise profundizar en el significado de palabras como las de Brígida, cofundadora de la Comunidad: “Toda planta que sembramos es sembrar vida en abundancia. Eso es la Comunidad, construir vida alternativa para todos”⁵. Enfocarnos solamente en los horrores no permite entender estas palabras—sembrar, abundancia, alternativa, *vida*—y su interconexión con las atrocidades pasadas y presentes, ejemplificada en la yuxtaposición de la boda y el bautizo con la conmemoración de la masacre. Un lema de la Comunidad es “transformar el dolor en esperanza”⁶. En medio de la barbarie, ¿Qué acto más esperanzador que casarse, amarse, traer nuevas vidas al mundo y celebrarlas?

Con la Comunidad de Paz aprendí no solamente de la resistencia y coraje de las víctimas del conflicto armado colombiano y su dignidad de cara a hechos atroces, sino también del amor, la creatividad, la solidaridad y la generosidad. La boda y el bautizo van más allá de recordar el dolor y la injusticia: son actos de reinención, resignificación, de *revivir*, donde otros han querido matar. En las palabras de un líder, Julio:

Apostamos a algo alternativo. Como nosotros decimos, un camino de vida, que construye paz. ... Nosotros ponemos nuestra vida por nuestro compañero. Nos ha tocado vivir en carne propia con los militares, amarrarnos, amanecer en el monte, tantas cosas, y cuando pasan esas cosas nos ponemos todos en pie y vamos para allá para rescatar gente. Es una experiencia de vida. Donde hay muerte, nosotros sembramos vida, eso ha sido nuestro lema (citado en Burnyeat, 2022: 291).

Encapsulada en esta afirmación de Julio es la misma insistencia en la *vida* en medio de la muerte que vi ese día en la conmemoración de la masacre. En este artículo exploro esta característica de la Comunidad de Paz como una forma de esperanza, entendida como una práctica persistente de construcción de vida en un contexto donde la violencia no ha cesado. Prácticas de reproducción social como el matrimonio, el bautizo o la crianza son formas de vivir en el “presente denso” (Haraway 2016), entendido como no como un punto en una secuencia linear pasado-presente-futuro, sino una presencia espesa y continua, atravesada por temporalidades, materialidades e historias inconclusas, y al mismo tiempo proyectar la vida hacia el futuro. La esperanza no aparece aquí como expectativa de mejora futura, sino como una forma de insistencia y valentía: una práctica de construcción de vida colectiva sin garantías, que se sostiene incluso en condiciones de incertidumbre y escepticismo respecto al cambio estructural.

En este artículo, dialogo con dos ejes de la obra de Myriam Jimeno —su concepto de “comunidades emocionales” (Jimeno, 2019; Jimeno *et al.*, 2015) y su caracterización de la antropología colombiana como una antropología comprometida (Jimeno, 2004, 2007 y 2022)—

5 Documental *Chocolate de Paz*, dirigido por Gwen Burnyeat y Pablo Mejía Trujillo, 2016. <http://chocolatedepaz.com>

6 Frase atribuida a Eduar Lancheros, acompañante de la Comunidad durante muchos años (Burnyeat, 2022: 107).

para reflexionar sobre mi formación como antropóloga británica en la escuela colombiana de antropología y mi trabajo etnográfico-activista con la Comunidad de Paz de San José de Apartadó. Acudo al concepto de “comunidades emocionales” para analizar cómo la Comunidad de Paz teje su identidad política como víctimas del conflicto armado e invita a la solidaridad de diversas redes nacionales e internacionales, pero lo amplió para proponer la categoría de “comunidades emocionales de esperanza”. Si bien el concepto de comunidades emocionales permite comprender cómo el sufrimiento se hace visible y compartido y engendra acción política, presta menos atención a las prácticas mediante las cuales la vida se sostiene en contextos de violencia persistente. La noción de comunidades emocionales de esperanza busca captar esta dimensión, mostrando cómo los lazos afectivos de colectivos como la Comunidad se construyen no solamente en torno a los traumas de la guerra sino también alrededor de las respuestas creativas a ella.

Siguiendo a los planteamientos de Jimeno, quien argumenta que los antropólogos comprometidos participan en la construcción de audiencias para las comunidades emocionales, considero las formas en las que mi trabajo con la Comunidad desde mi posición de extranjera dentro de la antropología colombiana ha jugado un papel en la circulación de formas de esperanza en ámbitos nacionales e internacionales, sin presuponer ni dirigir de antemano su recepción o movilización. Esta contribución antropológica a la construcción de audiencias resuena con el concepto de Miyazaki (2006) de “la esperanza como método”. Él argumenta que, como la esperanza se caracteriza por la indeterminación, intentos de analizarla críticamente como objeto etnográfico extinguen su impulso prospectivo hacia el futuro. En cambio, propone entender a la esperanza como una práctica epistémica o método de conocimiento que los antropólogos pueden “replicar”, no en el sentido de reproducirlo como contenido, sino como recreación de su potencialidad abierta al futuro en el terreno del conocimiento antropológico.

Existe un riesgo de exaltar demasiado la esperanza de los que sufren, especialmente desde mi posición como antropóloga extranjera. El riesgo es de reproducir inadvertidamente la asimetría clásica de la figura del investigador del norte global quien interpreta los afectos, discursos y experiencias de un grupo social marginado y los canaliza hacia audiencias nacionales e internacionales para inspirar y reparar un mundo marcado por la desesperanza, efectivamente traduciendo el sufrimiento de unos en orientación moral para otros. Eso significaría reproducir la estructura moral que ha caracterizado diversos proyectos humanitarios y modernizadores (Fassin, 2012) y las jerarquías extractivistas de la antropología colonial (Abu-Lughod, 1991). Contribuir a la construcción de audiencias para la Comunidad como comunidad emocional de esperanza requiere lo que Parla describe como un acto delicado de equilibrio: reconocer la capacidad de esperanza y honrar la agencia y las aspiraciones de personas en condiciones precarias que les permite navegar en un mundo incierto y complejo, “sin idealizar esa capacidad de una manera que imponga la carga del optimismo sobre los estructuralmente vulnerables” (Parla, 2026: 637).

Si la esperanza de la Comunidad de Paz se siente en la práctica colectiva de construir vida en medio de la muerte, mi tarea no ha sido transmitir esa esperanza, sino responder a ella en otros horizontes, como plantea Miyazaki. No exportando la esperanza, sino abriendo la posibilidad de que otros se enfrenten a la coexistencia de violencia y construcción de vida. Esa labor es una forma de acompañamiento situado desde mi posición como antropóloga extranjera,

de estar al lado de la Comunidad y extender su campo relacional.

La Comunidad de Paz como comunidad emocional de esperanza

La Comunidad de Paz de San José de Apartadó es uno de los grupos de víctimas más emblemáticos del conflicto armado colombiano, en parte porque sus miembros han sufrido violaciones especialmente brutales, cometidas más que todo por el Estado y por paramilitares, algunas también por la guerrilla; y, en parte, por su decisión pionera de declararse ‘neutrales’ frente al conflicto con el fin de protegerse y de resistirse al desplazamiento forzado. Esta declaración de neutralidad, realizada el 23 de marzo de 1997, se valió de una interpretación creativa del derecho internacional humanitario, que establece un principio de distinción entre combatientes y civiles y estipula que las partes en un conflicto no deberían poner en peligro la vida de la población civil. Los miembros de la Comunidad construyeron asentamientos demarcados con vallas en las que pedían que ni la guerrilla, ni los paramilitares, ni los actores armados estatales entraran, para evitar que sus lugares de residencia se convirtieran en objetivos militares⁷.

En Colombia, varias comunidades rurales afectadas por el conflicto han pedido en términos similares ser respetadas, y acuden a la no violencia y la imparcialidad como mecanismos de protección (Burnyeat, 2013; Hernández, 2000), banderas que con frecuencia van de la mano con iniciativas de autoorganización y procesos de vida autónomos. Entre esas colectividades, la Comunidad de Paz de San José de Apartadó es una de las más reconocidas. Ha logrado construir redes nacionales e internacionales sofisticadas con organizaciones y colectivos diversos, quienes se han solidarizado con el sufrimiento de la Comunidad y han visto en ella una apuesta por una alternativa a la guerra. Entre esas redes se encuentra la organización que me trajo a Urabá por primera vez, PBI.

Esta construcción de redes es intrínseca a lo que Jimeno llama las comunidades emocionales. Jimeno analiza el surgimiento de la categoría de ‘víctima’ en Colombia como un lugar de enunciación que permite que las personas y los grupos que han sufrido hechos violentos en el conflicto relaten su experiencia ante unas audiencias a través del testimonio personal. Tal testimonio se basa en “un lenguaje emocional que relata historias personales, narra con detalle acontecimientos, señala agentes del crimen, distingue quién es la víctima y quién el victimario, y demanda derechos” (Jimeno, 2019: 400). Estas narraciones construyen “lazos de identificación internos” y son proyectadas hacia afuera, “posibilitando una identificación emocional” y construyendo una “versión compartida de los sucesos de violencia de la última década” que “sirve de puntal para una ética del reconocimiento, así como para acciones de reclamo y reparación” (Jimeno, 2019: 393).

La “identificación emocional” se produce “en el proceso de narrarle a otros, atestiguar para otros el sufrimiento vivido”, de tal manera que esos otros se identifiquen con ellos. Esto no queda en un sentimiento de “compasión momentánea”, sino que “se traduce en un vínculo político que ayuda en acciones reivindicativas: en pro de encontrar justicia, en pro de castigar a los culpables, en pro de saber qué ocurrió, en pro de la verdad, en pro de que las víctimas

7 Véase Burnyeat (2022, cap. 3) sobre la fundación de la Comunidad de Paz.

sean reparadas de una manera integral” (Jimeno, 2019: 23-24). Visto así, la construcción de comunidades emocionales en Colombia es “un resorte político de la acción ciudadana” que se basa en “lazos afectivos y principios morales de repudio a la violencia” que “trasforman la solidaridad con víctimas concretas en acciones políticas conjuntas, restaurativas de la dignidad y los derechos lesionados, y se proyectan en una ética restaurativa” (Jimeno, 2019: 24). De esta manera, Jimeno demuestra el poder emocional de la categoría de ‘víctima’, en la medida en que constituye un lenguaje político que, al ser compartido públicamente, permite consolidar comunidades morales que reconocen la magnitud de lo ocurrido en el conflicto armado y se oponen ferozmente a ella.

La conmemoración de la masacre de Mulatos y La Resbalosa es una escenificación ejemplar de este lenguaje emocional. En ella, se construyen lazos tanto internos entre miembros de la Comunidad, quienes renuevan su compromiso con su identidad colectiva, como externos con las audiencias que atestiguan sus narraciones de dolor e injusticia. En la investigación realizada por Jimeno junto con Daniel Varela y Ángela Castillo sobre la masacre del Naya, los autores señalan que las conmemoraciones son “actos rituales o performáticos” en los que “las narrativas del trauma toman la forma de testimonios públicos” que permiten la construcción de comunidades emocionales (Jimeno *et al.*, 2015: 250). En Colombia, muchos grupos de víctimas se han apropiado del término, “conmemoración” —la traída a la memoria de una persona o un suceso a través de una ceremonia— “para referirse a los actos en los cuales rememoran hechos violentos como asesinatos y desplazamientos”, en particular para visibilizar masacres y recordar anualmente los asesinados, los sobrevivientes, y los desplazados (Jimeno *et al.*, 2015). Son “puestas en escena que permiten la recomposición de la acción ciudadana del grupo” a través de narraciones que tienden puentes “entre el dolor como sentimiento subjetivo y el dolor como sentimiento político que es compartido de forma pública” y crean “indignación compartida” con los espectadores (Jimeno *et al.*, 2015: 250-251).

Este doble direccionamiento, interno-externo, de las comunidades emocionales es evidente en la conmemoración de la Comunidad de Paz. Como los miembros viven en varios asentamientos, algunos alejados entre sí, estos eventos rituales son una oportunidad para juntarse y reafirmar su compromiso con sus principios. Mantenerse neutrales no es un comportamiento pasivo, sino que requiere acciones cotidianas constantes de mucho coraje, como pedir a soldados que salgan de sus cultivos, negarse a cultivar coca, y rechazar la reparación individual de víctimas⁸. Los miembros aprovechan las conmemoraciones para realizar asambleas, hablar de la coyuntura actual y tomar decisiones colectivas. Hasta aquí, el concepto de comunidades emocionales permite comprender cómo conmemorar el daño produce identificación, solidaridad y acción política. Pero resulta menos preciso para captar de manera apreciativa aquellas prácticas mediante las cuales la vida colectiva se rehace en medio de la continuidad de la violencia.

En una reunión la noche antes de la misa, uno de los líderes dice a los asistentes: “No es una celebración, es una conmemoración. Para reflexionar y ver cómo estamos como comunidad.” Les habla del reto de la educación: varios miembros quieren enviar a sus hijos a escuelas por fuera de la comunidad, pero para este líder, eso significa “perder el sueño” de tener

8 Sobre los principios y organización de la Comunidad ver Burnyeat (2022: 218–228); sobre su rechazo a la reparación mediante la Ley de Víctimas ver Burnyeat (2022: 159–162).

una comunidad alternativa donde los niños se crían con una educación propia que transmite los valores y principios que ha desarrollado la Comunidad de Paz. “Hay muchas personas que han perdido sus vidas luchando,” dice. “No puede ser en vano. Ellos creían en esto. Por eso es importante usar este espacio como una reflexión comunitaria.”

Al conectar los ejercicios cotidianos de la Comunidad, como la educación y el trabajo comunitario, con el recuerdo de las personas asesinadas, la Comunidad utiliza la memoria para reforzar el propósito comunitario. Esa identidad colectiva también se ve reforzada en el acto de caminar juntos desde las diferentes veredas en compañía de acompañantes internacionales, tomar turnos en la cocina comunitaria, y compartir corporalmente el espacio, construyendo territorio junto con la memoria (Courtheyn, 2016). La boda y el bautizo hacen parte de ese refuerzo de la comunidad emocional. Sin embargo, estos no solamente producen afectos de indignación moral y dolor compartido: sugieren emociones de alegría y esperanza, porque son señas de que la vida y el proceso comunitario siguen, en medio de muchas dificultades y violencia persistente. Por eso, propongo ver a la Comunidad de Paz y colectivos similares como *comunidades emocionales de esperanza*: comunidades tejidas con lazos afectivos que fomentan estructuras colectivas de sentimiento (Williams, 1977) en las que la esperanza no solo se siente, sino que además se encarna en prácticas concretas y cotidianas de reproducción social, trabajo colectivo y proyección compartida de la vida hacia el futuro, a pesar de la continuidad del dolor y la violencia.

Hay creciente interés, tanto académico como popular, en la esperanza, como “un recurso para afrontar las crisis” y “el combustible necesario para alcanzar posibilidades futuras” (Scioli y van den Heuvel, 2026: 1). Se entiende como “una disposición o afecto orientado hacia el futuro, cargado de incertidumbre y con una valencia positiva” (Jansen y Thorne, 2026: 573). Puede existir en una modalidad transitiva —esperanza para algo, o para que pase algo— y una intransitiva —una disposición o afecto, incorporado en prácticas y relaciones sociales, que tiene orientación hacia el futuro (Jansen y Thorne, 2026). En ese sentido es “una forma de impulso hacia el futuro, una manera de proyectarse en él que intenta atraer ciertas potencialidades hacia la realidad” (Bryant y Knight, 2019: 134). Es un afecto explícitamente político porque es teleológico, no en el sentido de linealidad, sino como una teleología de fines abiertos e indeterminados; en ese sentido, la esperanza tiene que ver con el cambio y la transformación (Bryant y Knight, 2019: 141)—categorías intrínsecas a la filosofía de la Comunidad de Paz en la idea de “apostarse a algo alternativo”, en las palabras arriba mencionadas de Julio. Mientras esta literatura enfatiza la orientación al futuro, veo en la esperanza de la Comunidad de Paz una “orientación al presente” (Gómez-Suárez, 2023) sin dejar de proyectarse al futuro, similar al concepto de “presente denso” de Haraway (2016): una forma de habitar el mundo que reconoce el entrelazamiento de pasado, presente y futuro, en la que la realidad presente incorpora las decisiones y acciones de generaciones anteriores y las generaciones por venir.

Este enfoque en la esperanza resuena con el llamado de Krystalli y Schulz de analizar los sitios de violencia y victimización como “espacios de amor y cuidado” para “expandir el marco para comprender la reconstrucción de los mundos tras la violencia” (Krystalli y Schulz, 2022: 3–4). En los estudios sobre el conflicto y la paz, afirman los autores, el amor y el cuidado son relegados como valores y prácticas femeninos, no políticos sino pertenecientes a los espacios personales y privados (Krystalli y Schulz, 2022: 5). Pero las asociaciones de víctimas y

sobrevivientes deben entenderse “más allá del prisma de la violencia o del lente de comunidades unidas por el daño” porque son simultáneamente “lugares de distintas formas y prácticas de cuidado”, como “el apoyo mutuo ... la reciprocidad y la creación de nuevas relaciones que transforman el sentido del yo”, prácticas que coexisten con el afrontamiento de los daños y la búsqueda de la justicia (Krystalli y Schulz, 2022: 13). Este movimiento analítico responde a las críticas al “*suffering slot*” o “lugar del sufrimiento”: investigaciones que enmarcan a las personas solamente en términos de lo que han sufrido y opacan un “enfoque en lo bueno” como el bienestar, la empatía, el cuidado o la esperanza (Robbins, 2013). No significa desplazar el enfoque en el daño; se trata de un enfoque dual que refleja con mayor fidelidad las experiencias vividas donde la violencia y los procesos de rehacer el mundo se entrelazan (Krystalli y Schulz, 2022: 21).

Los actos de los integrantes de la Comunidad de Paz de casarse y bautizar un bebé el día de la conmemoración evocan un tipo de esperanza intransitiva. No es una esperanza de que llegue un futuro deseado imaginado mediante las acciones de un actor o entidad externo; por ejemplo, que un estado otorgue asilo, o, en el contexto colombiano, que la reparación a las víctimas mejore su situación—el tipo de esperanza asociada con la espera, documentado por antropólogos en muchas partes del mundo (Kleist y Jansen, 2016). Al contrario, muchos miembros de la Comunidad no piensan que mejorará el contexto de violencia en el que viven, y su escepticismo tiene fundamentos: en 2024 fueron asesinados una mujer, Nayeli Sepúlveda y su cuñado, un niño de 14 años, Edison David, en su propia casa⁹. La esperanza no es lo mismo que el optimismo. Más bien, sitúa la esperanza en la insistencia en la alegría y la celebración de la vida de cara a la muerte: emociones vividas intensamente en el presente, como afirmación de la continuidad de la vida hacia el futuro.

Esta forma de esperanza se vuelve especialmente visible en prácticas ligadas a la reproducción social. Dice Katherine Smith que las madres son “hacedoras de futuro” porque la crianza “marca el tiempo de las formas más íntimas” y las madres “realizan acciones orientadas al futuro incluso cuando ese futuro es inimaginable debido al mundo presente y a las opciones disponibles” (Smith 2021: 41). En ese sentido, el bautizo en particular evoca la persistencia de la esperanza como emoción orientada hacia un futuro incierto. Pero tanto este como la boda son también actos de afirmación en el presente denso, donde se vive el amor de pareja y se crían hijos en un horizonte comunitario compartido, en medio de y a pesar de un contexto de violencia persistente. Es una esperanza como *apuesta de vida*.

Una extranjera en la antropología colombiana comprometida

Los acompañantes nacionales e internacionales que participan en la conmemoración constituyen la audiencia que, como bien dice Jimeno, es fundamental para la construcción de comunidades emocionales. Desde su fundación en 1997, la Comunidad de Paz ha logrado transmitir su narrativa sobre los abusos que ha sufrido a muchas redes internacionales de derechos humanos, cuyos representantes han promovido la causa de la colectividad y han

9 <https://cdpsanjose.org/2024/03/30/la-paz-de-colombia-un-lema-que-se-sigue-vendiendo-al-mundo-mientras-los-territorios-se-siguen-desangrando/>

ejercido presión ante el Estado colombiano para que proteja a la Comunidad y castigue a los perpetradores de las agresiones. Diferentes organizaciones internacionales acompañan a la Comunidad en el terreno para aportar a su protección, y otras la visitan frecuentemente desde el exterior. Tales visitas se hacen especialmente para ocasiones como la conmemoración, que son oportunidades para que estos acompañantes renueven su identificación emocional y compromiso con la Comunidad, lo cual, como bien explica Jimeno, conlleva a acciones políticas que buscan apoyar a la Comunidad política y moralmente¹⁰. Los integrantes de estas redes internacionales organizan giras de líderes de la Comunidad a Europa y a Estados Unidos para que estos cuenten su historia y hablen de las violaciones a los derechos humanos que han sufrido ante diferentes audiencias, desde entidades gubernamentales de los países que visitan y organizaciones de derechos humanos hasta colectivos de base y estudiantes de colegio. Con estas giras, la Comunidad logra que sus acompañantes internacionales realicen acciones de incidencia ante el Estado colombiano exigiendo justicia y el respeto de la vida de la Comunidad en el territorio.

Es gracias a la capacidad de la Comunidad de construir comunidades emocionales conectando redes internacionales que yo llegué allá como acompañante internacional y observadora de PBI, organización que acompaña a la Comunidad de Paz desde casi sus inicios¹¹. Debido a la confianza que los miembros tenían en mí después de los dos años que me conocieron en PBI, aceptaron mi propuesta de realizar mi investigación de maestría con ellos. Nuestra relación pasó a convertirse en una de carácter personal, en cuyo marco los miembros de la Comunidad me veían como individuo, ya no como parte de la ONG, aunque sin duda seguían considerándome parte de la ‘solidaridad internacional’ que ha sido un bastión para su protección. En mi trabajo en PBI me vi involucrada en la comunidad emocional de la Comunidad de Paz, y es mediante ese involucramiento que quise y pude tener el privilegio de caminar al lado de la Comunidad posteriormente como antropóloga.

Jimeno (2022) explica que los antropólogos en Colombia frecuentemente hacen parte de las comunidades emocionales construidas alrededor de sus sujetos de estudio. Desde su posición académica hacen acciones que buscan contribuir de diversas maneras a sus luchas, en particular, haciendo que sus narrativas de sufrimiento lleguen a otras audiencias. Jimeno (2022: 28) plantea el concepto de “investigador ciudadano” para nombrar la posición particular del antropólogo en Colombia que “trata de conjugar su condición de trabajador del conocimiento con sus preocupaciones como sujeto situado y miembro de una sociedad particular”. Este rasgo de la antropología colombiana de compromiso político con sus sujetos de estudio “se nutre de una tradición intelectual latinoamericana, que acude a la crónica y la literatura testimonial para crear una narrativa que da visibilidad a las víctimas de injusticia social o de acciones de violencia” (Jimeno 2022: 29). El impacto de la guerra, además de los diversos conflictos sociales del país, ha llevado a que muchos antropólogos colombianos, “en vez de tomar una distancia aséptica o ingenua hacia las realidades cruentas y dolorosas del conflicto, las han narrado desde las voces múltiples de las víctimas” (Jimeno 2022: 31), buscando no solo contribuir al conocimiento sino también impactar a la conciencia de la sociedad frente a los hechos. En la

10 Para un análisis y mapeo de las redes de apoyo internacional de la Comunidad ver Burnyeat (2022: 92–100).

11 Ver Burnyeat (2022: 22 ff) sobre la relación con PBI.

medida en que los investigadores se integran en las comunidades emocionales de sus sujetos de estudio, escuchando y documentando sus narrativas de dolor, se construyen lazos afectivos, fuentes de acciones políticas, en particular, como argumenta Jimeno, acciones que “tejen el sustento de una ética civil de reconocimiento” (Jimeno 2022: 31).

Adicionalmente, Jimeno (2007: 10) ha argumentado que la antropología en Colombia es “naciocéntrica”, en el sentido que se ha centrado alrededor de los problemas de nación y ha privilegiado “la lucha por la valoración, la visibilidad y la participación en la nación colombiana de sectores sociales tales como los indígenas, los negros y la población de menores recursos”. Los antropólogos colombianos han participado en muchos debates públicos acerca de los derechos de esos sectores. Por ejemplo, abogaron por el reconocimiento del carácter multicultural de la sociedad colombiana en la Constitución de 1991 y contribuyeron a la construcción de la Ley 70 que otorga el derecho al territorio colectivo a la población afrocolombiana. Además, muchos antropólogos se desempeñan como profesionales en diversas entidades estatales y no estatales, dedicadas “al ejercicio aplicado de la antropología” (Jimeno, 2007: 23), por ejemplo, con víctimas y población étnica. Estos antropólogos aplicados a menudo hacen “activismo burocrático” (Buchely Ibarra 2015) para destrabar las burocracias estatales engorrosas o hacer funcionar los proyectos internacionales neocoloniales a favor de las poblaciones beneficiarias, desde la mirada crítica enseñada por la disciplina (véase Pellegrino, 2018). Recuerdo, por ejemplo, el día que acompañé a Myriam Jimeno a una audiencia donde presentó su experticia como prueba pericial en un juicio en contra de paramilitares por su participación en la masacre del Naya.

Como investigadora británica formada en la escuela colombiana de antropología comprometida, siento fricción frente a la aplicabilidad de las etiquetas de Jimeno de naciocentrismo y co-ciudadanía a mi trabajo. Mi relación etnográfica con la Comunidad de Paz tuvo resonancias con esos conceptos, en el sentido de que quise usar la investigación como un medio para acompañar a la Comunidad de diversas maneras activistas; pero también tuvo diferencias, porque mi posicionamiento tenía esa trayectoria de solidaridad internacional, tanto con los miembros de la Comunidad como con la sociedad colombiana en general en un momento específico de búsqueda de la paz.

Cuando trabajé con la Comunidad de Paz como integrante de PBI, me impactó el hecho que habían logrado una relación comercial con la multinacional británica ‘ética’ Lush Cosmetics, que compra el cacao orgánico de la Comunidad y usa su manteca para producir cosméticos como barras de masaje llamadas “barras de paz”, productos que sensibilizan a sus compradores acerca de la historia de la Comunidad. Uno de los líderes de la Comunidad me dijo una vez que sus acompañantes internacionales “a veces dicen que pueden apoyar la parte económica o la parte política, pero no ambas. Para nosotros, van juntas”. Ese comentario sembró la semilla en mi mente de la necesidad de mirar a la Comunidad desde la perspectiva de su trabajo cotidiano de producción de cacao; una mirada que iba más allá de la violencia sufrida, la mirada que después llamaría la “paz positiva”. Mi investigación etnográfica giró en torno a la dupla chocolate-política y la interrelación de las dos cosas; mis actividades activistas también tuvieron esos dos ejes y comprendo el “compromiso” que viví durante la investigación en esos términos.

En cuanto al eje de la “política”, durante el trabajo de campo ayudé en un proceso de mediación entre la Comunidad y el gobierno colombiano, liderado por una abogada británica,

Kirsty Brimelow, que llevó, entre otras cosas, a que el presidente Juan Manuel Santos pidiera perdón a la Comunidad (por su acogida ambigua por parte de la Comunidad fue necesaria que Gustavo Petro hiciera un segundo acto de perdón en 2025 (Burnyeat, 2017; véase 2022, cap.6). Serví de puente e intérprete entre Brimelow y la Comunidad, y al estar presente en las reuniones entre diferentes entidades estatales y miembros de la Comunidad, pude presenciar las narrativas polarizadas que estructuraban esta relación tensa, lo cual contribuyó al desarrollo de mi análisis¹². Este ejercicio no se basó en una identificación de co-ciudadanía con la Comunidad de Paz, pero sí implicó una integración en su comunidad emocional, anclada en la escucha, la construcción de lazos afectivos, y la acción política orientada hacia el reconocimiento de los daños que la colectividad había sufrido. Consciente de mi condición de extranjera, de que mi posicionamiento requería ese reconocimiento constante de las jerarquías clásicas de la antropología en las que el investigador del norte global “da voz” al subalterno que no puede hablar por sí mismo (Spivak, 2003), traté no solamente de evitar una relación extractivista, sino de volver *útil* mi posición específica de extranjera cercana a la Comunidad, de ponerla al servicio de sus propias prioridades.

En términos del eje del “chocolate”, construí una relación comercial para la Comunidad de Paz para vender su chocolate artesanal en barra al Restaurante Lapingachos, un pequeño restaurante nariñense en un sector de clase media de Bogotá. Para mí, esto era un logro porque, a pesar de que la Comunidad de Paz es altamente reconocida entre las redes nacionales e internacionales de derechos humanos, descubrí - al vivir en Bogotá - que muchos colombianos urbanos de clase media no sabían de ella. Empecé a organizar eventos en el restaurante, junto con la organización constructora de paz Rodeemos el Diálogo, de la cual hacía parte, para que miembros de la Comunidad en sus visitas a Bogotá contaran a audiencias bogotanas su historia, su declaración de neutralidad, pero también sobre su producción de cacao, todo alrededor de un desayuno de un tamal nariñense y un chocolate de la Comunidad de Paz. Estos desayunos, espacios íntimos en los que participaban alrededor de veinte personas, visibilizaron la experticia y conocimiento de estos campesinos como agricultores y también como constructores de paz. Mi posición como acompañante extranjera hizo posible la articulación de un espacio de encuentro entre dos sectores de la sociedad colombiana habitualmente separados entre sí: la clase media urbana y los campesinos viviendo las realidades del conflicto en Urabá, quienes producen la comida de los sectores urbanos y tienen una sofisticada filosofía sobre la paz que muchos bogotanos no habían tenido la oportunidad de escuchar.

En uno de estos desayunos, el líder Germán explicó el significado político de su proyecto de cacao:

El cacao ha sido la base fundamental económicamente para toda la región, no solamente la Comunidad de Paz sino para todo el campesinado en la región. Es un paso importante para nosotros como Comunidad vender el producto no solo a nivel internacional, sino que a nivel nacional se empiece a conocer y a consumir nuestro producto. Y no solo consumirlo sino apostarle al medio ambiente, al producto limpio y orgánico. Es un paso que se pueda

12 Para la genealogía de la ruptura de la Comunidad de Paz con el Estado y mi análisis de ella, véase Burnyeat (2017 y 2022 Parte II).

conocer, que se pueda consumir, y que los consumidores tengan esta conciencia y este objetivo político de lo que significa consumir este chocolate de la Comunidad de Paz.

Los asistentes a los eventos preguntaron por múltiples temas, desde la educación propia y los principios de la Comunidad hasta los riesgos que conlleva ser líder en un contexto de guerra y los pocos avances en materia de justicia. Las reacciones en general eran de asombro. Por ejemplo, un asistente dijo: “Es indignante que esa información la conocen unos internacionales y no la conocen los colombianos. Algo que es de nosotros, de los colombianos”. Otro dijo: “Nosotros en las ciudades no tenemos idea de estas cosas ... los medios dicen que estamos en conflicto, pero es un tema que se vuelve cifras, que se escucha todos los días, que se va insensibilizando sobre el conflicto.”

Yo había conocido a la Comunidad de Paz por su capacidad relacional con las redes de solidaridad internacional, y pude usar ese posicionamiento para contribuir a expandir la comunidad emocional de la Comunidad de Paz entre habitantes de Bogotá que no habían tenido esa oportunidad. Fui motivada por la coyuntura del momento: llevé a cabo la maestría entre 2014-15, periodo durante el cual se estaban desarrollando las negociaciones de paz entre el gobierno de Juan Manuel Santos y las FARC, y la sociedad colombiana estaba inmersa en unos grandes debates en torno al significado de “la paz”. En palabras de uno de los asistentes:

Es muy chévere escuchar sus relatos, tenerlos acá, esto es un privilegio. Ojalá muchos colombianos escucharan sus relatos y los entendieran. Porque es inspirador y yo tengo muchas ganas de seguir en contacto con ustedes y acompañarlos de alguna u otra manera.

De manera parecida, otro asistente dijo:

Me siento muy pequeño frente a la historia de ustedes. Admiramos a mucha gente que nos muestran por televisión y que son importantes. Pero hay personas en este país que ni siquiera las conocemos, pero que son unos héroes para el país.

En vez de sentir pena por la victimización y por la pobreza económica del campesinado — los “sentimientos morales” de la razón humanitaria (Fassin, 2012)—la relación entre los líderes la Comunidad y los asistentes a los desayunos fue configurada de tal manera que emergieron expresiones de admiración en clave del reconocimiento del sufrimiento de la Comunidad de Paz —la expansión de comunidades emocionales—pero también en clave de esperanza, visible en estas dos citas en palabras como “inspirador”, “admiración”, “héroes”. Estas expresiones deben leerse no como una simple idealización, sino como parte de los modos en que se configuran el reconocimiento y la esperanza en estos encuentros.

Tal como Jimeno plantea, mi compromiso antropológico consistía en participar en y ampliar el campo relacional emocional de la Comunidad de Paz en un plano nacional, a pesar de que yo no era connacional; en ese sentido sí podría aplicarse la categoría “naciocéntrica” a este aspecto de mi trabajo. Este campo relacional ampliado no se centró solamente en las emociones del dolor, sino en la esperanza como afecto compartido, práctica concreta, y forma de habitar el presente denso al mismo tiempo de orientarse hacia el futuro, en un contexto en el

que vislumbraba un incierto acuerdo de paz en el horizonte nacional.

Estos encuentros llevaron a la idea de hacer un documental sobre la Comunidad de Paz. Junto con el cineasta Pablo Mejía Trujillo producimos la película *Chocolate de Paz*¹³. La lanzamos en 2016, meses antes del plebiscito sobre el acuerdo de paz firmado entre el gobierno y las FARC. Viajamos por el país mostrando el documental y realizando diálogos alrededor de una taza de chocolate, utilizando la historia de la Comunidad en un contexto en el que estos espacios se insertaban en debates sobre el proceso de paz y sus posibles desenlaces. Muchas de las reacciones de los participantes a los cineforos hicieron explícito su sentimiento de estar emocionalmente impactados, de manera parecida a los encuentros presenciales. Es decir, el documental se convirtió en un encuentro de *contacto imaginado* (Crisp y Turner, 2009) entre la Comunidad de Paz y espectadores. Entre las reacciones que pude presenciar hubo emociones de dolor e indignación frente a lo que la Comunidad ha sufrido, pero también de esperanza y motivación por lo que ha construido. Adicionalmente, hubo múltiples reflexiones en torno al tipo de paz que construye la Comunidad de Paz desde su cotidianidad, basada en el recuerdo solemne de los muertos a través de actos como la conmemoración, pero también en elementos como la solidaridad económica, su relación con la naturaleza, y la organización propia—elementos que, como reflexionaron varios asistentes a los cineforos, podrían reflejarse en prácticas de otros colombianos en su búsqueda de la paz. En este sentido, el documental operó como un nodo en la ampliación y articulación de comunidades emocionales de la esperanza, unidas por afectos de solidaridad con las víctimas del conflicto, pero también de la esperanza de hacer parte de la construcción de paz en el país.

El documental también logró insertarse en campos relacionales más allá del ámbito nacional. Ganó algunos premios nacionales e internacionales¹⁴ y varias organizaciones que forman parte de las redes transnacionales de la Comunidad de Paz aportaron recursos para subtitularlo en diferentes idiomas y mostrarlo en dieciocho países. Hasta la fecha, el documental sigue siendo utilizado por organizaciones, universidades y comunidades en Colombia y en el exterior para hacer educación sobre la paz, la memoria y los derechos humanos. Las organizaciones acompañantes a menudo lo utilizan en las giras internacionales de la Comunidad de Paz para convocar a audiencias y después del documental escuchar a los delegados líderes hablar de su situación actual de derechos humanos, sin tener que explicar la historia y el contexto de la Comunidad. Se ha convertido en una pieza que circula en las comunidades emocionales de esperanza más amplias de la Comunidad de Paz, tanto dentro como fuera de Colombia. En estos distintos espacios —encuentros presenciales, cineforos, redes internacionales— la esperanza no se presenta como un discurso abstracto, sino como una práctica relacional encarnada en el presente, sostenida por la articulación de lazos afectivos, narrativas y acciones orientadas hacia el futuro; mi rol como antropóloga comprometida no era *producir* esperanza, sino contribuir a la ampliación y articulación de estos campos relacionales donde ya circulaba. Esta contribución puede verse como una forma de construcción de puentes, en el sentido de juntar a grupos y personas que normalmente no se encontrarían, una práctica

13 <http://chocolatedepaz.com>

14 En Colombia: MidBo (Muestra internacional documental de Bogotá) 2016; SiembraFest 2016; Festival Internacional de Cine de Derechos Humanos 2017; en Argentina: Festival Internacional de Cine de Derechos Humanos 2017; en Italia: Tutti Nello Stesso Piatto Festival Internazionale di Cinema 2018; en Bélgica: Festival Alimenterre Belgique 2019.

intencional que genera efectos espontáneos e imprevisibles (Rodeemos el Diálogo, 2026).

En el contexto político contemporáneo, marcado en muchos lugares por sentimientos de desesperanza y desafección, la cuestión de la esperanza adquiere mayor relevancia. Más que plantearla como una categoría universal o una necesidad abstracta, este artículo la sitúa en prácticas concretas como las de la Comunidad de Paz, donde se sostiene como una apuesta de vida arraigada en el presente denso y orientada hacia el futuro en medio de condiciones adversas. Esta apuesta en sí misma ya contiene la aspiración de ampliación: en palabras de Brígida, “Eso es la Comunidad, construir vida alternativa para todos; y esa es una semilla que queremos expandir en muchas partes del país y en muchas partes del mundo”¹⁵.

Desde esta perspectiva, y retomando la propuesta de Miyazaki de entender la esperanza como método, mi trabajo puede leerse como una forma de reacción-respuesta a esas prácticas que busca acompañar y articular sus reverberaciones en distintos contextos sin clausurar su carácter abierto e indeterminado.

La pedagogía de Myriam Jimeno: Acompañamiento intelectual y emocional de pares

Quisiera detenerme un momento en la experiencia de ser estudiante de Myriam Jimeno, porque sus conceptos de comunidades emocionales y antropología comprometida hacen eco con su práctica pedagógica de tutoría en grupos, la cual me ha marcado tanto en lo académico como en lo humano. Durante toda la maestría me reuní a solas con Myriam apenas un par de veces para recibir sus comentarios en borradores de capítulos de mi tesis. Pero cada dos semanas, de forma disciplinada, nos reunimos con su grupo de estudiantes investigando y escribiendo sus tesis —de pregrado, maestría y doctorado todos juntos— muchos de los cuales forman parte actualmente del Grupo de Investigación Conflicto Social y Violencia, entre quienes nos leímos y nos hicimos comentarios junto con ella.

En el grupo de Myriam aprendí el valor del trabajo colaborativo entre pares, y me inspiré mucho en los demás integrantes del grupo, quienes trabajaban con temas “naciocéntricos”; es decir, relacionados de alguna manera con los problemas del país. Muchos de ellos también eran motivados por compromisos de diferentes índoles con sus sujetos de estudio, haciendo parte de sus “comunidades emocionales”. Realizamos largas sesiones alrededor de la mesa en el Centro de Estudios Sociales, analizando conjuntamente las investigaciones de Andrés Cancimance, putumayense hoy día Representante a la Cámara por Pacto Histórico en su departamento, cuyo trabajo se centró en las masacres y ocupaciones por parte de distintos actores armados en Putumayo; Ingrid Carolina Pabón, quien pasó un largo tiempo viviendo en Patio Bonito, un barrio de bajos ingresos de Bogotá, sufriendo emocionalmente con sus habitantes por la limpieza social de jóvenes allí; Angélica Acosta, quien acompañaba a una líder de Montes de María quien había venido a Bogotá por amenazas y le ayudaba tanto en las vueltas burocráticas dificultosas para denunciar violaciones a los derechos humanos de sus compañeras como en tramitar sus emociones de vulnerabilidad y miedo en la ciudad¹⁶; además de muchos otros. Para mí fue profundamente formativo hacerme

15 Documental *Chocolate de Paz*, dirigido por Gwen Burnyeat y Pablo Mejía Trujillo, 2016.
<http://chocolatedepaz.com>

16 Sobre el trabajo de Angélica Acosta como ejemplo de este grupo y los enfoques naciocéntricos de sus integrantes,

antropóloga al lado de estos colegas, aprender sobre diferentes regiones y problemáticas de mi país adoptivo y sobre enfoques teóricos y posibilidades metodológicas, pensar juntos y acompañarnos intelectual y emocionalmente.

Sigo pensando que este tipo de espacios de pensar juntos son lo mejor que tiene la academia. Tuve la oportunidad de expandir la metodología pedagógica de Myriam Jimeno en otros espacios, como en el Laboratorio para la Antropología del Estado en Colombia, una red de investigadores colombianos y extranjeros en la que nos leímos durante varios años todo tipo de escritos, desde capítulos de tesis y artículos hasta propuestas de libro y aplicaciones laborales, basados en un sentido de solidaridad y amistad que nos permitió compartir borradores iniciales en confianza y ayudarnos a desarrollarlos. Después de la maestría realicé mi doctorado en Reino Unido y noté que los estudiantes hacíamos nuestras investigaciones muy a solas, solamente bajo los ojos (distantes a veces) del/la supervisor/a. Hoy día sé que ese tipo de espacios colaborativos son la excepción en la academia, no la norma. Quizás también pueden entenderse como comunidades emocionales de esperanza, en la medida en que cultivan prácticas colectivas de acompañamiento, reflexión y construcción de conocimiento, arraigadas en el presente denso y orientadas hacia futuros posibles. En este sentido, la pedagogía de Myriam Jimeno no solo transmite conceptos, sino que encarna una forma de relación que, al igual que en la Comunidad de Paz, articula afectos, compromisos y acciones políticas. Somos muy afortunados los que hemos tenido la oportunidad de desarrollar nuestras prácticas de aprendizaje y construcción de conocimiento bajo la supervisión de Myriam Jimeno, porque hemos aprendido *en comunidad*.

A modo de conclusión

Al volver sobre mis recuerdos de la boda y el bautizo el día de la conmemoración de la masacre, siento esa identificación emocional desde la esperanza que me motivó a caminar al lado de la Comunidad de Paz y que me sigue haciendo pensar en la posibilidad de transformaciones políticas, incluso en las condiciones inciertas de múltiples crisis globales. La escena encapsula lo que ha significado para mí la Comunidad de Paz: la yuxtaposición de un acto solemne como recordar una masacre en un contexto en que los asesinatos a miembros de la Comunidad de Paz continúan, con unas acciones en el presente que insisten, obstinadamente, en que *aquí hay futuro*: celebrar el amor y la nueva vida. Cuando re-leo la pregunta sinsentido del Padre Javier Giraldo en mis notas de campo, “¿Qué significa matar niños?”, siento la angustia que proviene de mi nueva hipersensibilidad como madre, pero pienso que estos actos dignos y alegres de la Comunidad sugieren una forma de responder. En este sentido, no se trata de cerrar el significado de estos actos ni tampoco de transmitir esa esperanza como lección moral, sino de responder a ella desde el quehacer antropológico, acompañando sus reverberaciones en otros campos relacionales.

Cuando estaba embarazada de mi hijo, veía la situación del mundo: Donald Trump tomando el poder en Estados Unidos por segunda vez, el cambio climático, la violencia en Gaza, la fragmentación de la guerra en Colombia tras la dificultosa implementación del acuerdo de paz de 2016 con las FARC. En ese momento, sentí que traer un bebé al mundo era, de alguna manera, un acto de esperanza en el sentido que propongo en este artículo: no como

véase Jimeno (2019).

optimismo ingenuo sobre el futuro, sino como un afecto y una práctica de afirmar la vida en condiciones de incertidumbre en el sentido que aprendí de la Comunidad de Paz: la terca insistencia de que, como dijo el líder Julio, “Donde hay muerte, nosotros sembramos vida”.

Agradecimientos: Gracias a los miembros de la Comunidad de Paz por su confianza y hospitalidad, y por tantas lecciones que sigo aprendiendo. Gracias a Juliana Franco Calvo, Andrei Gómez-Suárez y los dos evaluadores por sus comentarios rigurosos. Este texto fue escrito en el marco de mi proyecto de investigación “Stories of Divided Politics: Polarisation and Bridgebuilding in Colombia and Britain”, otorgado por el European Research Council [ERC-STG-2023 101116016] y financiado por UK Research and Innovation [EP/Y03628X/1].

Bibliografía

- Abu-Lughod, Lila. 1991. “Writing Against Culture”. En: Richard Fox (ed.) *Recapturing Anthropology: Working in the Present*. pp. 137-162. Santa Fe: School of American Research Press.
- Bryant, Rebecca y Daniel Knight. 2019. *The Anthropology of the Future*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Buchely Ibarra, Lina Fernanda. 2015. *Activismo Burocrático: La Construcción Cotidiana Del Principio de Legalidad*. Bogotá: Ediciones Uniandes.
- Burnyeat, Gwen. 2013. On a Peak in Darien: Community Peace Initiatives in Urabá, Colombia. *Journal of Human Rights Practice* 5 (3): 435–45.
- Burnyeat, Gwen. 2017. “Rupture” and the State: The “Radical Narrative” of the Peace Community of San José de Apartadó, Colombia. *Antípoda: Revista de Antropología y Arqueología* 29: 17–40. DOI: <https://doi.org/10.7440/antipoda29.2017.01>
- Burnyeat, Gwen. 2022. *Chocolate, Política y Construcción de Paz: Una Etnografía de La Comunidad de Paz de San José de Apartadó, Colombia*. Bogotá: Editorial Universidad del Rosario.
- Courtheyn, Chris. 2016. “Memory Is the Strength of Our Resistance”: An “Other Politics” through Embodied and Material Commemoration in the San José Peace Community, Colombia. *Social & Cultural Geography* 17 (7): 933–58. DOI: <https://doi.org/10.1080/14649365.2016.1139172>.
- Crisp, Richard J. y Rhiannon N. Turner. 2009. Can Imagined Interactions Produce Positive Perceptions?: Reducing Prejudice through Simulated Social Contact. *American Psychologist* 64 (4): 231–40. DOI: <https://doi.org/10.1037/a0014718>
- Fassin, Didier. 2012. *Humanitarian Reason: A Moral History of the Present*. Oakland: University of California Press.
- Galtung, Johan. 1969. Violence, Peace and Peace Research. *Journal of Peace Research* 6 (3): 167–91.
- Gómez-Suárez, Andrei. 2023. Present-oriented reconciliation and reparative futures in the Making. *Futures* (154). DOI: <https://doi.org/10.1016/j.futures.2023.103273>

- Haraway, Donna. 2016. *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*. Durham: Duke University Press.
- Hernández, Esperanza. 2000. Comunidades de Paz: Expresiones de Construcción de Paz En Medio de La Guerra y La Esperanza. *Reflexión Política* 2 (4): 1–12.
- Jansen, Stef y Judy Thorne. 2026. “Hope in Anthropology”. En: Anthony Scioli y Steven van den Heuvel (eds.) *The Oxford Compendium of Hope*. Pp. 573–586. Oxford: Oxford Academic. DOI: <https://doi.org/https://doi.org/10.1093/oso/9780197618240.003.0034>
- Jimeno, Myriam. 2004. La vocación crítica de la antropología latinoamericana. *Maguaré* 18: 33–58.
- Jimeno, Myriam. 2007. Naciocentrismo. Tensiones y configuración de estilos en la antropología sociocultural colombiana. *Revista Colombiana de Antropología* 43: 9–32. DOI: <https://doi.org/10.22380/2539472X.1095>
- Jimeno, Myriam. 2009. “Colombia: Citizens and Anthropologists”. En: Deborah Poole (ed) *A Companion to Latin American Anthropology*. pp. 72–89. Oxford: Blackwell Publishing Ltd. DOI: <https://doi.org/10.1002/9781444301328>
- Jimeno, Myriam. 2019. *Cultura y Violencia: Hacia Una Ética Social Del Reconocimiento*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Jimeno, Myriam. 2022. “Guerra, Antropología y Conciencia Social En Colombia”. En: Myriam Jimeno; Andrés Góngora; Marco Martínez-Moreno y Antonio Olmos. (eds.) *Antropología, Violencia y Actores Sociales En América Latina*. pp. 39–49. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Jimeno, Myriam, Daniel Varela y Ángela Castillo. 2015. *Después de La Masacre: Emociones y Política En El Cauca Indio*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Kleist, Nauja y Stef Jansen. 2016. Introduction: Hope over Time—Crisis, Immobility and Future-Making. *History and Anthropology* 27 (4): 373–92. DOI: <https://doi.org/10.1080/02757206.2016.1207636>
- Krystalli, Roxani y Philipp Schulz. 2022. Taking Love and Care Seriously: An Emergent Research Agenda for Remaking Worlds in the Wake of Violence. *International Studies Review* 24 (1): viac003. DOI: <https://doi.org/10.1093/isr/viac003>
- Lazar, Sian. 2022. Anthropology and the Politics of Alterity: A Latin American Dialectic and Its Relevance for Ontological Anthropologies. *Anthropological Theory* 22 (2): 131–53. DOI: <https://doi.org/10.1177/14634996211030196>
- Lederach, Angela. 2023. *Feel the Grass Grow: Ecologies of Slow Peace in Colombia*. Redwood City: Stanford University Press.
- Lyons, Kristina. 2020. *Vital Decomposition: Soil Practitioners and Life Politics*. Durham: Duke University Press.
- Miyazaki, Hirokazu. 2006. *The Method of Hope: Anthropology, Philosophy, and Fijian Knowledge*. Redwood City: Stanford University Press.
- Parla, Ayşe. 2026. “Hope in Migration”. En: Anthony Scioli y Steven van den Heuvel (eds.) *The Oxford Compendium of Hope*. pp. 623–640. Oxford: Oxford Academic. DOI: <https://doi.org/https://doi.org/10.1093/oso/9780197618240.003.0037>
- Pellegrino, Valentina. 2018. Patinar una carpeta: el grupo de trabajo del Auto 004 en la dirección de asuntos indígenas. *Jangwa Pana* 18 (1): 38–55. DOI: <https://doi.org/10.21676/16574923.2692>

- Robbins, Joel. 2013. Beyond the Suffering Subject: Toward an Anthropology of the Good. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 19: 447–62.
- Rodeemos el Diálogo. 2026. *Construcción de puentes: Cultivando democracia en medio de la polarización*. Disponible en: https://rodeemoseldialogo.org/wp-content/uploads/2026/02/Informe-2026_digital.pdf
- Scioli, Anthony y Steven van den Heuvel (eds.) 2026. “The Oxford Compendium of Hope”. En Anthony Scioli y Steven van den Heuvel (eds.) *The Oxford Compendium of Hope*. pp. 1-20. Oxford: Oxford Academic. DOI: <https://doi.org/https://doi.org/10.1093/oso/9780197618240.001.0001>
- Smith, Katherine. 2021. A Mother’s Hope in the Midst of Existential Immobility from State and Stigma. *Focaal* 90: 36–46. DOI: <https://doi.org/10.3167/fcl.2021.900104>
- Spivak, Gayatri Chakravorty. 2003. Can the Subaltern Speak? *Die Philosophin* 14 (27): 42–58.
- Tett, Gillian. 2021. *Anthrovision: How Anthropology Can Explain Business and Life*. Random House.
- Williams, Raymond. 1977. *Marxism and Literature*. Marxist Introductions. Oxford: Oxford University Press.

Experimentos etnográficos y comprensiones no deterministas de la violencia en el trabajo de Myriam Jimeno y de su grupo de investigación

Ethnographic Experiments and Non-Deterministic Understandings of Violence in the Work of Myriam Jimeno and Her Research Group

Experimentos Etnográficos e Compreensões Não Deterministas da Violência na Obra de Myriam Jimeno e de Seu Grupo de Pesquisa

Daniel Varela¹

Resumen

Este artículo examina los aportes de la antropóloga colombiana Myriam Jimeno y del Grupo Conflicto Social y Violencia a la construcción de una perspectiva no determinista para el estudio de la violencia en Colombia. Se argumenta que una de las contribuciones centrales de este programa de investigación consiste en comprender la violencia como una experiencia situada en contextos específicos de relaciones sociales y significados culturales, en contraste con enfoques orientados a identificar causas estructurales o mecanismos predictivos. A partir de una revisión de investigaciones desarrolladas por estudiantes e integrantes del grupo, se muestra cómo la etnografía ha permitido analizar los procesos mediante los cuales víctimas, perpetradores y otros actores sociales interpretan, narran y responden a experiencias de violencia.

El texto destaca la etnografía como espacio de experimentación analítica para explorar las articulaciones entre acciones, marcos cognitivos y emociones. Esta propuesta se ilustra mediante dos investigaciones: el proceso de recomposición comunitaria de la comunidad nasa Kitek Kiwe tras la masacre del Naya y el estudio de la crisis minera y la desindustrialización en Andagoya, Chocó.

¹ Estudiante doctoral en antropología e historia, Universidad de Michigan. Correo: dvarela@umich.edu.

Ambos casos evidencian que las respuestas a la violencia emergen de complejas interacciones entre significados culturales, afectos y prácticas sociales, abriendo nuevas comprensiones sobre la resistencia, la reconstrucción colectiva y el reconocimiento social.

Palabras clave: Violencia, etnografía, emociones, narrativas, antropología de la violencia.

Abstract

This article examines the contributions of the Colombian anthropologist Myriam Jimeno and the Social Conflict and Violence Research Group to the development of a non-deterministic approach to the study of violence in Colombia. It argues that one of the central contributions of this research program lies in understanding violence as an experience embedded in specific contexts of social relationships and cultural meanings, in contrast to approaches focused on identifying structural causes or predictive mechanisms. Drawing on a review of studies conducted by students and members of the group, the article shows how ethnography has enabled the analysis of the ways in which victims, perpetrators, and other social actors interpret, narrate, and respond to experiences of violence.

The text highlights ethnography as a space for analytical experimentation through which the articulations among actions, cognitive frameworks, and emotions can be explored. This perspective is illustrated through two research cases: the process of community reconstruction undertaken by the Nasa community of Kitek Kiwe after the Naya massacre, and the study of mining decline and deindustrialization in Andagoya, Chocó. Both cases demonstrate that responses to violence emerge from complex interactions among cultural meanings, affects, and social practices, opening new avenues for understanding resistance, collective reconstruction, and social recognition.

Keywords: Violence, ethnography, emotions, narratives, anthropology of violence.

Resumo

Este artigo examina as contribuições da antropóloga colombiana Myriam Jimeno e do Grupo Conflito Social e Violência para a construção de uma perspectiva não determinista sobre o estudo da violência na Colômbia. Argumenta-se que uma das contribuições centrais desse programa de pesquisa consiste em compreender a violência como uma experiência situada em contextos específicos de relações sociais e significados culturais, em contraste com abordagens voltadas para a identificação de causas estruturais ou mecanismos preditivos. A partir de uma revisão de pesquisas desenvolvidas por estudantes e integrantes do grupo, o artigo demonstra como a etnografia tem possibilitado analisar os processos pelos quais vítimas, perpetradores e outros atores sociais interpretam, narram e respondem a experiências de violência.

O texto destaca a etnografia como um espaço de experimentação analítica para explorar as articulações entre ações, quadros cognitivos e emoções. Essa proposta é ilustrada por meio de duas pesquisas: o processo de recomposição comunitária da comunidade Nasa de Kitek Kiwe após o massacre do Naya e o estudo da crise mineradora e da desindustrialização em Andagoya, Chocó. Ambos os casos evidenciam que as respostas à violência emergem de interações complexas entre significados culturais, afetos e práticas sociais, abrindo novas possibilidades para compreender a resistência, a reconstrução coletiva e o reconhecimento social.

Palavras-chave: Violência, etnografia, emoções, narrativas, antropologia da violência.

Introducción

Desde la década de 1990, Myriam Jimeno y su Grupo Conflicto Social y Violencia (GCSV), se han empeñado en construir un camino metodológico propio para investigar actos de agresión y violencia en Colombia. En este texto destaco dos elementos que han marcado ese camino y sus contribuciones académicas: el énfasis en una comprensión no determinista de la violencia y la etnografía como marca distintiva de su quehacer investigativo. Estos dos elementos pueden rastrearse no solo en la obra de Myriam, sino también en la influencia que su trabajo, su programa de investigación y su labor docente han ejercido en varias generaciones de estudiantes de antropología y en miembros de su grupo de investigación de la Universidad Nacional de Colombia, entre quienes me incluyo.

Para Myriam y el GCSV, la violencia ocurre dentro de redes concretas de relaciones sociales y de significados culturales. Quien la ejerce lo hace con intenciones claras y es consciente de dos cosas. Primero, el agresor no solo busca impactar a la víctima directa, sino también a otros sujetos interconectados, constriñendo o debilitando esa trama social. Segundo, el perpetrador también pretende comunicar un mensaje a esa red, inscribiendo la violencia en un campo semántico en el que participan todos los actores. Quien sufre el acto de violencia responde a ella utilizando, transformando y resignificando los recursos que ofrece la misma trama de relaciones sociales y de referentes semánticos sobre los que el perpetrador actúa.

Esta aproximación se aleja de las perspectivas deterministas, interesadas en describir estructuras psíquicas y sociales patológicas en las que la violencia puede predecirse como síntoma o como respuesta automática a impulsos. Para Myriam y su grupo, la violencia es más bien parte de experiencias humanas que ocurren en contextos que motivan y dan sentido tanto a la acción violenta como a sus respuestas. Conocer esos contextos es importante, si bien no para predecir un hecho violento, sí para comprenderlo, conocer las respuestas que los actores crean para enfrentar este hecho, y alimentar dichas respuestas en un marco de justicia y democracia.

La etnografía, entendida como la aproximación crítica y reflexiva al punto de vista de los actores sociales, ha sido el método privilegiado por Myriam y su grupo para acercarse a experiencias de violencia y comprenderlas en sus contextos de significado y en sus redes de relaciones sociales. En sus trabajos de campo y textos académicos, los y las investigadoras del GCSV experimentan con diversas maneras de articular los marcos cognitivos que los sujetos utilizan para interpretar la violencia con las prácticas sociales para movilizarse, responder y dar forma al mundo donde la violencia ocurre o deja de ocurrir. Más allá de los sujetos de estudio observados, de los problemas y preguntas de investigación particulares, de los resultados a los que ella y su grupo han llegado, e incluso, de las adscripciones disciplinares, sus estudiantes y co-investigadoras(es) coincidimos en la centralidad del trabajo etnográfico para estudiar la agresión como forma de resolución de conflictos y sus imbricaciones en la trama cultural que ha soportado la historia y la vida social del país.

Una aproximación no determinista a la violencia en Colombia

Durante la segunda mitad del siglo XX, el campo de estudios de la violencia en Colombia optó principalmente por una perspectiva estructuralista, a menudo enfocada en develar las

“causas objetivas” que llevaban a la sociedad colombiana a optar por acciones violentas para resolver sus conflictos. Este campo también buscó señalar y estudiar los eventos de agresión tanto como determinados como determinantes de la configuración de estructuras de desigualdad y de exclusión social que reproducían espirales de violencia en el país (Comisión de Estudios sobre la Violencia, 1987; Ortiz, 1994). La pregunta de Myriam Jimeno sobre la relación compleja entre cultura y violencia le permitió innovar en una aproximación no determinista para comprender este fenómeno en el país desde la década de 1990. Su impulso por estudiar etnográficamente esta relación le dio, además, un marco metodológico coherente (Jimeno *et al.*, 1996; Jimeno *et al.*, 1998; Jimeno, 2004; Jimeno *et al.*, 2015; Jimeno, 2019). Finalmente, su trabajo en el Departamento de Antropología y en el Centro de Estudios Sociales de la Universidad Nacional garantizó que varias generaciones de estudiantes e investigadoras(es) nos formáramos en este paradigma.

La serie editorial de tres volúmenes titulada *Etnografías contemporáneas* recoge buena parte de las investigaciones de pregrado y posgrado de estudiantes orientadas y orientados por Myriam en la Universidad Nacional durante las dos primeras décadas del siglo XXI (ver Góngora *et al.*, 2003; Jimeno *et al.*, 2012; 2016). En los capítulos que integran esta compilación, los autores examinan los significados de las experiencias de violencia en diferentes contextos y para distintos actores sociales. Estos estudios no solo se han centrado en la perspectiva de las víctimas y de los victimarios. También se han preguntado por otros actores que adoptan una posición frente a estos actos y contribuyen a construir una interpretación social de estos. En las páginas de esta colección aparecen jueces, testigos, intelectuales, profesionales médicos y terapeutas, activistas, artistas, militares, funcionarios estatales, políticos y asesores de política pública, así como habitantes de las regiones o de los barrios donde la violencia, sus respuestas y resistencias tienen lugar.

Al seguir el modelo no determinista propuesto por Myriam para aproximarse a la violencia, sus estudiantes se han detenido a observar la diversidad de actores que confluyen alrededor de un hecho y la manera en que relatan sus experiencias. Esto les ha permitido describir campos intersubjetivos en los que la violencia no solo ocurre, sino que también es interpretada y reinterpretada en distintos momentos y de acuerdo con contextos dinámicos de valoración. Así, estos trabajos ponen mayor énfasis en el significado de las violencias como vivencias rememoradas y narradas a través de diversos recursos culturales, más que en la explicación de sus causalidades y determinantes, o de su predicción.

Por ejemplo, María Jimena López (2012) indagó en la manera en que excombatientes de las Autodefensas Unidas de Colombia (AUC) describían a las mujeres sobre quienes ejercieron actos violentos: estas fueron representadas como novias, compañeras marimachas, milicianas colaboradoras de la guerrilla, prostitutas o brujas. María Jimena encontró que dichas representaciones de la mujer eran mencionadas en las narraciones de los excombatientes según distintos contextos de significación. Esto es: “la situación en la que se encontraba el combatiente o el grupo armado, el momento de la relación entre este y la sociedad civil, la justificación del acto de violencia – ¿qué fue lo que hizo o no hizo la mujer? – y el “tipo” de mujer contra la que se cometió la agresión” (López, 2012: 68). Mediante estos aspectos o “significados” los exparamilitares “explicaban” el “tipo” de violencia cometido contra ellas.

En contraste con las representaciones verticales impuestas por los paramilitares sobre

la identidad de las mujeres, Angélica Acosta (2016) estudia cómo una mujer, habitante de una zona de control paramilitar, asume la fuerza para convertirse en agente de su propia identidad. Ella lo hace cruzando un umbral simbólico para pasar de ser sobreviviente de las AUC a “denunciante” de ese grupo y a activista reclamante de verdad y reparación en el proceso de Justicia y Paz tras su desmovilización en 2005. La trayectoria de vida de esta mujer, la fuerza y las dificultades de su tránsito, le permiten a Angélica estudiar la capacidad de sujetos para construir sus identidades personales y políticas en espacios de tensión caracterizados por la confluencia de nuevos lenguajes culturales y jurídicos como el de los derechos humanos y el terror de la violencia que aún impregna la trama social. Los nuevos lenguajes le permiten a esta mujer sobreponerse y participar activamente en la sociedad civil, construyendo espacios para la indignación colectiva y atrayendo nuevos “denunciantes” al proceso. Sin embargo, el terror que permanece latente en zonas de accionar paramilitar hace que otros habitantes se relacionen con ella de una manera ambigua: mientras la mujer resiente el juicio de su comunidad por traspasar el límite del silencio impuesto por el orden violento, también recibe solicitudes concretas para hablar por aquellos que aún no se atreven. La denuncia y el testimonio siguen siendo un “conocimiento envenenado” (Das, 2008).

Las dificultades para construir significados compartidos de la experiencia violenta también han sido objeto de estudio en las etnografías orientadas por Myriam. El trabajo de Angélica Franco (2016) sobre el duelo entre los Awá de Tumaco, quienes perdieron seres queridos a causa de minas antipersonas, indaga en las “comunicaciones imperfectas” entre quienes perdieron una parte de su cuerpo o un miembro de su grupo familiar y los funcionarios burocráticos encargados de tramitar la justicia y la reparación de las víctimas. Dichos “desencuentros semánticos” imposibilitaban una valoración común del significado particular de la muerte violenta de dichos seres queridos y, por el contrario, promovían una desvaloración de las vidas perdidas. La antropóloga exploró entonces cómo los Awa encontraron en los sueños un lugar para construir significados de la muerte violenta a través de la interacción con el propio muerto, después de que la interacción con los funcionarios se hizo imposible.

No solo las víctimas y los victimarios participan en la construcción de sentido de las experiencias de violencia. La etnografía nos ha mostrado que la violencia ocurre en contextos sociales de interacción mucho más amplios, donde actores terceros se involucran, se sienten interpelados, toman posición y se movilizan. Carolina Pabón (2016), por ejemplo, explora la construcción estética del “ñero” para describir como “indeseables” a jóvenes bogotanos empobrecidos según su atuendo, jerga y ademanes. La autora estudia la correlación entre la circulación de esta categoría entre habitantes del barrio Patio Bonito en Bogotá, y la intensificación de acciones de “limpieza social” en las que estas valoraciones se vuelven relevantes para justificar acciones criminales contra jóvenes.

Por otra parte, una misma experiencia de violencia puede ser interpretada de diferentes maneras por distintas audiencias o grupos sociales, según sus propios códigos culturales. Novelistas, cronistas, grupos teatrales y distintos colectivos de víctimas practican diversas intervenciones artísticas, movilizan arquetipos y amplían el campo de significados culturales de la sociedad colombiana para posicionarse e intervenir en la interpretación de la violencia (Patiño, 2016; Rodríguez, 2003; Sánchez, 2012). Sandra Murillo (2012) estudió cómo la comunidad francófona de Francia y Bélgica interpretó el secuestro de la candidata presidencial

colombiana Ingrid Betancourt, cometido por la guerrilla de las FARC en 2002. A través de su lectura juiciosa de prensa y de sus visitas a oficinas públicas y manifestaciones en estos países, Murillo dio cuenta de cómo esta comunidad veía en Ingrid la renovación dramática de la figura de la Marianne, símbolo de la república y de la libertad durante la revolución francesa.

Los espacios institucionales de intervención y negociación de la violencia íntima y pública también han sido foco de interés de los estudiantes dirigidos por Myriam y los demás miembros de su grupo de investigación. Conceptos y referentes culturales sobre la maternidad, la integración social, la infancia, la colonización agrícola, el honor militar, y la paz y el desarrollo les sirven al Estado como marco para interpretar, evaluar y actuar frente a la violencia (Díaz, 2016; Forero, 2016; Mahecha, 2003; Martínez, 2003; Varela y Castillo, 2012). Estos marcos de referencia culturales aparecen y se usan de diferentes maneras en discursos de políticos en medios de comunicación, en documentos de política pública diseñados por tecnócratas y en manuales de intervención puestos en práctica por profesionales que interactúan diariamente con la ciudadanía, algunas veces dejando ver aproximaciones contradictorias que muestran que ni el Estado ni la cultura son entidades monolíticas.

De Myriam aprendimos a aproximarnos a las vivencias de sujetos específicos, a rescatar su punto de vista, a comprenderlos y a discutirlos desde sus entornos de relacionamiento social y de valoración cultural, apartándonos de la búsqueda de modelos mecánicos y deterministas de la acción violenta y del sufrimiento. La huella impresa por el trabajo de Myriam nos lleva a dejar de ver la acción violenta como un síntoma natural de estructuras sociales o psíquicas previas que la determinan, o como eventos que estallan e irrumpen en cualquier tradición estructural.

En este enfoque, la categoría de *estructura*, asociada a sistemas de causalidad y determinación, es reemplazada por la categoría de *contexto* de interacción social y de significado, asociada a una comprensión más dinámica de la trama de relaciones sociales y a los recursos y valores culturales que median en la interpretación del hecho por parte de los distintos actores estudiados. Por otro lado, la categoría de *evento* violento, que evoca la irrupción momentánea del discurrir ordenado de la historia desde una perspectiva distante, se complejiza al preguntarse por la experiencia de esos eventos violentos. Estas experiencias pueden ser subjetivas o colectivas y se integran de manera orgánica y constitutiva en la perspectiva propia de los actores y en sus procesos cotidianos de construcción y reconstrucción del mundo social.

La etnografía de las experiencias nos ha mostrado que la violencia y el sufrimiento ocurren en contextos complejos, arbitrarios, inestables y flexibles. Aquí, el contexto de significación y la experiencia interactúan y se coproducen de manera permanente. Si bien es difícil predecir el estallido violento bajo este esquema, sí es posible comprender sus significados y efectos particulares en la trama de interacciones sociales. Al percibir a los sujetos como agentes de la significación, nuestro esfuerzo por prevenir la violencia no consiste en estrategias de intervención en la estructura psíquica o social, sino en mostrar los caminos por los que los actores propician mayor solidaridad con las víctimas, resistencia al abuso, y mayor indignación hacia el agresor. Esto nos compromete a trabajar como *antropólogos ciudadanos* –en palabras de Myriam (2007)– para fortalecer esos caminos.

Experimentos etnográficos

La etnografía, como forma de aproximación directa y crítica al punto de vista de los actores sociales, ha sido el eje metodológico del trabajo de Myriam Jimeno y de su grupo de investigación. Al volver a las investigaciones recogidas en los tres tomos de la serie “Etnografías Contemporáneas”, resulta evidente el camino común seguido por los etnógrafos del GCSV para orientar y concretar esta aproximación no determinista a las experiencias de violencia y a los contextos de relaciones sociales y significados culturales en los que estas ocurren. Los alumnos de Myriam aprendimos, discutimos y perfeccionamos este método común tanto en los cursos que ella impartía en el programa de antropología, en sus seminarios de tesis donde confluíamos estudiantes de pregrado, maestría y doctorado, así como en las reuniones periódicas del GCSV en el Centro de Estudios Sociales de la Universidad Nacional de Colombia, donde compartíamos con egresados e investigadores externos.

El camino trazado por Myriam, el cual hemos recorrido y descubierto junto a ella quienes participamos en su grupo de investigación, parte de identificar eventos concretos que un grupo específico de personas considera violentos o causantes de sufrimiento. Al reconstruir el mapa de relaciones y el tipo de interdependencias sociales en las que están inmersas esas personas, buscamos enfocarnos en la manera en que estos sujetos, u otros en esa trama, experimentan y narran el evento de violencia. También en las prácticas en las que dicho relato se pone de manifiesto en la escena social: las motivaciones para hacerlo, las posiciones que se adoptan, las alianzas que se construyen y las acciones sociales que se movilizan. El método etnográfico permite no tener que escoger entre o bien enfocarnos en las acciones observables en torno a la experiencia de violencia, o bien en los marcos cognitivo-emocionales mediante los cuales estos sujetos interpretan el mundo. Al contrario, el enfoque holístico de la etnografía se nos presenta como un campo de experimentación para explorar y probar distintas maneras en que estos dos ámbitos se articulan, o no, en la configuración de las experiencias y los contextos estudiados.

Las estrategias etnográficas para documentar las prácticas y relatos que se desarrollan en torno al evento violento son diversas. Un énfasis especial se pone en las narrativas utilizadas por distintos actores sociales para contar y dar sentido al evento, deteniéndonos en la lógica mediante la cual se explican las causas y consecuencias de los acontecimientos, así como en la concatenación de las acciones de los protagonistas. Sin embargo, el análisis de estas narrativas trasciende lo discursivo y lo formal, y se detiene en las prácticas que involucran dichas narrativas y sus efectos en la producción y reproducción del mundo social en contextos determinados. La convivencia con los actores durante largas temporadas de trabajo de campo, son fundamentales para comprender la importancia y el efecto social de estas narrativas más allá de su lógica interna.

Lo emocional impregna intensamente cualquier experiencia de violencia, tanto en el momento mismo de la agresión y el sufrimiento como en las narrativas que se ponen en práctica posteriormente para darle sentido. Las emociones aquí son entendidas como vivencias localizadas y no predisposiciones universales. Son lenguajes particulares en el que ocurren muchas de las transacciones y actos comunicativos entre víctimas, victimarios y audiencias. Las técnicas clásicas de la etnografía, tales como la observación participante y la entrevista, así como cualquier otra más experimental, requieren que el investigador trabaje en crear

conexiones afectivas con los sujetos estudiados para aprender el lenguaje emocional propio de cada contexto. Describir y comprender la experiencia emocional de estos sujetos, pasa por una reflexión del investigador sobre su propia experiencia emocional en la interacción con ellos, y la manera como sus propias emociones se enraízan en esos contextos particulares de significación y valoración moral.

Las narrativas más complejas y ricas en significado no siempre surgen en entrevistas formales, grabadas en las mejores condiciones, ni en talleres bien diseñados para la elaboración colectiva de cartografías sociales o de líneas de tiempo. Casi siempre es necesaria la construcción previa de confianza con los actores, lo cual pasa por el acompañamiento y la convivencia prolongada en actividades cotidianas, imprescindibles para entender el contexto del que se alimentan y en el que actúan dichas narrativas. Muchas otras veces surgen en contextos específicos de práctica social, no inducidas por la pregunta del investigador, sino por emociones y estímulos propios del mundo social en el que viven los sujetos. Estar ahí, en el momento y lugar indicados, y con la sensibilidad adecuada para leer el contexto y entender el sentido de la narrativa emocional se convierte en una condición esencial para la investigación. La etnografía de la violencia requiere un trabajo de campo particular, que comprometa más intensamente la corporalidad, los sentimientos y los afectos del investigador, para poder situarse en el contexto semántico emocional en el que viven los actores. Solo esto hace posible una comprensión completa del fenómeno.

Bien sea en el diseño previo de talleres o cuestionarios de entrevista y observación, o en el proceso posterior de sistematización de diarios y materiales de campo, nuestro análisis de las narrativas sobre eventos de violencia se enfoca en la descomposición de estas en tres aspectos o preguntas independientes:

(1) ¿Qué hicieron? Nos interesamos por describir las acciones concretas y observables de los sujetos, así como la manera en que ellos describen sus actuaciones relativas a la experiencia de violencia. Hay una atención especial a las prácticas y transacciones que ocurren en la vida cotidiana de los actores y no solo a las grandes acciones dramáticas y más visibles en torno al evento violento.

(2) ¿Qué pensaron? Indagamos en los elementos cognitivos que se despliegan en la interpretación y la construcción de sentido del relato de la experiencia, deteniéndonos en la lógica causal que explica y contextualiza el evento violento, así como en las respuestas y reacciones que se produjeron ante él.

(3) ¿Qué sintieron? Finalmente, nos preguntamos específicamente por la conexión emocional y afectiva que el sujeto entabla con el evento violento, como elemento constitutivo y central de la aproximación cognitiva mediante la cual los sujetos explican y construyen el sentido de la experiencia violenta.

Estas tres dimensiones están presentes tanto en el diseño de la investigación, en las guías de observación en campo y en los cuestionarios de entrevista semiestructurada, como en las categorías seleccionadas para clasificar, sistematizar y analizar los datos recogidos.

El enfoque no determinista desarrollado por Myriam para estudiar la violencia parte de la idea de que no existe una jerarquía analítica entre estos tres aspectos y que, por ende, ninguno de ellos determina a los demás. Por el contrario, estos pueden articularse entre sí de maneras particulares e impredecibles. Las etnografías realizadas por el GCSV experimentan

con diferentes aproximaciones a estos tres aspectos, buscando develar claves culturales que articulan o, en algunos casos, impiden la articulación entre prácticas sociales y marcos cognitivo-emocionales. Al preguntarnos por las interacciones personales implicadas en cada forma particular de articulación, nos damos cuenta de los contextos de significación social más amplios de la narrativa, con lo cual terminamos conectando las experiencias concretas del sujeto con los contextos de significación y las relaciones sociales más amplias.

A continuación, describiré dos ejemplos de proyectos de investigación en los que participé y en los que se aplicó este método de experimentos etnográficos de articulación o no articulación de prácticas sociales y marcos cognitivo-emocionales en torno a dos experiencias distintas de violencia: la masacre y desplazamiento forzado ejercida por paramilitares en contra de una comunidad indígena y la estafa y abuso laboral de una corporación minera en contra de trabajadores y sus familias.

Kitek Kiwe: después de la masacre

Un ejemplo de exploración etnográfica sobre la articulación entre acciones, pensamiento y emociones en torno a experiencias de violencia es la investigación dirigida por Myriam Jimeno en la comunidad nasa Kitek Kiwe, en la que la antropóloga Ángela Castillo y yo participamos y nos entrenamos como jóvenes coinvestigadores. En abril de 2001, los habitantes de la cuenca del río Naya fueron víctimas de una masacre paramilitar y de desplazamiento forzado. Un grupo de 67 familias refugiadas en albergues fuera de la región se organizó y emprendió acciones civiles y jurídicas para conseguir que el Estado les asignara una nueva tierra en Timbío, al interior del Cauca andino. A este nuevo sitio ellos lo llamaron Kitek Kiwe, *tierra floreciente* en lengua nasa. Allí, iniciaron la recomposición de sus lazos comunitarios y de su capacidad ciudadana junto a los movimientos indígenas y de víctimas en Colombia (Jimeno *et al.*, 2015).

Entre 2008 y 2013, Myriam, Ángela y yo acompañamos a esta comunidad en su proceso de recomposición comunitaria y de organización civil, visitando Kitek Kiwe varias veces al año. Ellos nos abrieron las puertas de su comunidad y compartieron con nosotros sus perspectivas sobre el trauma emocional y el proceso de recuperación. Al mismo tiempo, ellos también participaron de la investigación, incluyendo objetivos propios relacionados con las memorias de la masacre y de la vida perdida en el Naya. Juntos produjimos una cartilla y un video documental que sirvieron tanto para fortalecer el proceso de organización interna como para denunciar a los perpetradores de la masacre en los procesos judiciales (Jimeno *et al.*, 2011; Tattay, 2012).

Durante nuestras temporadas de campo participamos y documentamos acciones cotidianas mediante las cuales los habitantes de Kitek Kiwe se reinventaban como comunidad. Por ejemplo, sembramos caña y desmalezamos cafetales en las mingas o trabajos colectivos, una tradición andina que retomaron para fomentar la producción en las parcelas agrícolas familiares. También trabajamos con los maestros de la escuela comunitaria, proponiendo y adelantando actividades que ellos supieron integrar en los currículos con contenido político para preservar su memoria como víctimas y fortalecer la identidad indígena. Nuestro involucramiento emocional con la mayoría de los habitantes de Kitek Kiwe fue intenso, especialmente con Lisinia Collazos, la líder comunitaria que perdió a su pareja y al padre de sus hijos en la masacre, y que nos

hospedaba en su casa durante nuestras visitas recurrentes. Ella nos dejó acercarnos al proceso íntimo de recrear su hogar con una nueva pareja, las tensiones que esto trajo con otros líderes de la organización, y la manera de alivianarlas en un ritual de matrimonio inventado por ellos mismos de cuya celebración hicimos parte.

Adicionalmente, realizamos entrevistas en profundidad con mujeres y hombres de la comunidad, indagando en lo que hicieron, pensaron y sintieron en torno a la masacre y el proceso de recomposición. Observamos cómo dicha narrativa se unificaba, se hacía colectiva y se ponía de manifiesto en escenarios públicos, como marchas en las principales ciudades, reuniones con funcionarios del Estado y de la cooperación internacional, audiencias judiciales del proceso contra los perpetradores de la masacre, así como en reuniones del movimiento indígena y de organizaciones nacionales de víctimas. Sobre todo, en las conmemoraciones que la comunidad organizaba cada abril para recordar y denunciar los hechos de la masacre, evento al que suelen invitar entidades internacionales, estatales y de la sociedad civil.

Nos llamó la atención la eficacia simbólica de estas conmemoraciones para comunicar esa narrativa pública sobre el hecho de violencia. Mediante estos rituales anuales, los habitantes de Kitek Kiwe desplegaban una poderosa capacidad creativa para expresar dicha narrativa de maneras siempre distintas, con el objetivo de reforzar sus vínculos comunitarios y darla a conocer a los participantes que no formábamos parte del grupo. Ingeniosamente, las puestas en escena incluían representaciones del evento, caracterización de personajes, pinturas, pancartas, consignas, cantos, instalaciones, recorridos por el territorio y dinámicas lúdicas que nos incluían e interpelaban a todos los asistentes.

Así, este trabajo de campo nos permitió ver una comunidad que se reinventaba a través de pequeñas acciones cotidianas e íntimas que fortalecían la trama social fracturada, así como de acciones públicas que buscaban hablar a amplios sectores de la sociedad colombiana. Ambos tipos de acciones eran alentadas por una narrativa compartida sobre el hecho de violencia.

Dos ejes simbólicos sostenían esta narrativa, proporcionaban las claves para interpretar el sentido de la violencia y orientaban las acciones de recomposición emprendidas por los habitantes de Kitek Kiwe. El primer eje era la política étnico-cultural retomada del discurso del Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC), organización social que les ofreció apoyo y asesoría desde el mismo momento de la masacre. La conexión con el discurso político del CRIC les permitía construir un marco común de significado que explicaba la masacre y su proceso de reconstrucción comunitaria en el contexto de una historia mucho más amplia del genocidio étnico y de la resistencia indígena desde el descubrimiento de América. El segundo eje era la apropiación de la categoría “víctima” como constructo cultural, promovida por distintas organizaciones nacionales e internacionales desde la segunda mitad del siglo XX y con gran resonancia en la política pública colombiana durante las últimas décadas. Asumir esta identidad en su narrativa les permitía apropiarse del lenguaje de los derechos humanos para reclamar verdad, justicia y reparación, y así interpelar al Estado en la escena pública.

La construcción de este contexto de significado fue tanto estructural porque se valió de valores culturales previos como la identidad indígena, así como coyuntural, ya que emergió vinculada a la experiencia específica de la masacre del Naya y la victimización provocada. Notamos que el poder de estos dos ejes radicaba en su capacidad para movilizar afectos y ordenar el intrincado clima emocional que acompañaba la experiencia de quienes sufrieron

la masacre y el desplazamiento. Sentimientos de pertenencia cultural al grupo indígena y de indignación humana contra el acto de violencia les permitían a los habitantes de Kitek Kiwe generar conexiones con sus vecinos, con otros indígenas del Cauca, y con amplios sectores de la sociedad colombiana. Este proceso lo llamamos construcción de comunidades emocionales, y descubrimos que era ahí donde los actores potenciaban su capacidad para proyectar el contexto de su narrativa y hacer que su experiencia de violencia pasara a tener significado social.

Andagoya: desindustrialización y crisis minera

Ahora bien, la experimentación etnográfica a veces nos lleva a explorar casos en los que la acción, el pensamiento discursivo y la narrativa emocional encuentran límites para articularse y terminan perpetuando situaciones de violencia o de sufrimiento. Estudié un ejemplo de esto en mi tesis de maestría en antropología de la Universidad Nacional de Colombia, titulada “Los saberes del monte: desindustrialización, crisis minera y reinvención campesina en Andagoya, Chocó (1973-1991)”² (Varela, 2014; ver también Varela, 2016).

En este caso, el evento traumático que investigué fue la quiebra de la compañía Mineros del Chocó y la jugada fraudulenta del grupo financiero Gran Colombiano contra el grupo de trabajadores residentes en el campamento minero de Andagoya. En 1973, este grupo financiero compró a buen precio el conjunto de compañías auríferas integradas en la firma extranjera International Mining Corporation, con presencia en los departamentos de Chocó, Nariño y Antioquia. Mientras los yacimientos metalíferos de Antioquia seguían siendo productivos y proyectaban un futuro rentable, las minas en la cuenca del Pacífico habían dejado de serlo por falta de exploración de nuevos depósitos, por la baja inversión en tecnología y mantenimiento, y por el crecimiento del pasivo pensional. La estrategia del grupo Grancolombiano para salvar su inversión consistió en dividir las compañías en empresas independientes, liquidar la empresa de Nariño, trasladar las mejores dragas de extracción de oro a la zona de Antioquia y concentrar la nómina y el pasivo pensional en la empresa de Chocó. Así, le ofrecieron al sindicato de trabajadores afrodescendientes del Chocó la venta de la firma Mineros del Chocó a cambio de sus prestaciones sociales y salarios adeudados, ocultándole información sobre el estado financiero real de la empresa. Una clara acción de violencia y despojo contra una clase trabajadora negra.

Viajé al pueblo de Andagoya en 2011 para vivir y realizar trabajo de campo etnográfico junto a los extrabajadores de esta empresa y sus familias. Ellos aún vivían en las ruinas de este viejo campamento minero, construido por la compañía norteamericana a comienzos del siglo XX. Con machete, aún limpiaban los viejos fierros, bodegas y talleres que amenazaban con ser devorados por la selva desde la década de 1980, cuando las dragas dejaron de funcionar y la empresa fue declarada en bancarrota. Mi diseño metodológico retomó el esquema aprendido con Myriam y el GCSV para aproximarme a un hecho traumático como este. Me pregunté, por un lado, por las acciones emprendidas por la comunidad de obreros y sus familias para recuperarse de la quiebra y rehacer su vida económica, y por otro, por los esquemas cognitivos mediante los cuales narraban y daban sentido a su experiencia de despojo y crisis. También, me pregunté por el lugar de las emociones en estas narrativas. Así, diseñé modelos semiestructurados de

2 Trabajo dirigido por el profesor Jaime Arocha

entrevista para conversar con los extrabajadores y recoger su perspectiva sobre lo que hicieron, pensaron y sintieron frente al evento de crisis y despojo. Esto lo complementé con guías de observación y encuestas productivas para entender la reconexión de estos extrabajadores con la vida campesina del Chocó y con sus sistemas de minería artesanal y de agricultura en la selva húmeda.

En un principio, los trabajadores celebraron haber alcanzado la propiedad de la empresa como un triunfo del movimiento social que lideraron y como la concreción de su principal reclamo: “¡el oro para los chocoanos!”. Los obreros de la empresa y habitantes de las zonas con presencia de la compañía habían repetido esta consigna desde 1919, reivindicando: (1) un sentimiento regionalista en contra del estado central que había entregado concesiones mineras a extranjeros, (2) una crítica contra el apartheid racista implementado por la empresa norteamericana en el campamento de Andagoya, y (3) reclamos sindicales por la democratización de las ganancias mineras. Esta consigna esbozó un esquema de pensamiento político que acompañó las negociaciones con el grupo financiero Grancolombiano, realizadas sesenta años después. Esto hizo que el control de la firma, alcanzado por el sindicato en esas negociaciones, fuera interpretado como la consolidación de ese sueño de democratización minera en la región.

Sin embargo, el sueño duraría poco. Tan solo unos meses después de la negociación, la empresa se vio obligada a declararse en bancarota y fue intervenida por el gobierno nacional. Los habitantes de Andagoya no solo vivieron el desencanto con el proyecto de colectivización empresarial, sino también la peor crisis económica y social que recuerdan. El discurso de reivindicación política que había orientado la acción sindical dio paso a una narrativa emocional de desdicha racial, en la que los trabajadores se responsabilizaban de la quiebra de la empresa, argumentando que habían seguido la “idea absurda” de convertirse en empresarios siendo un grupo de personas negras. Uno de ellos recordó la época de la crisis así:

La crisis vino porque aquí la raza morena no estaba capacitada para manejar una empresa de tal envergadura. La empresa fue como una canoa que usted va dejando llenar de agua hasta que se hunde, y entonces es muy difícil sacarla. Cuando esa crisis, yo me sentí bastante mal. La única esperanza que teníamos era esa empresa. Yo me sentí bastante adolorido por lo que había sucedido, porque no fuimos capaces de sacarla del agua, porque los negros solo sabemos del monte. (Entrevista a Pio Quinto Vázquez, abril 2011)

En contraste con esta narrativa emocional de desdicha, las acciones de los trabajadores y sus familias dan muestra de una tremenda capacidad de agencia para reponerse de la crisis económica y del despojo. Mediante lazos familiares y de solidaridad, los extrabajadores supieron reconectarse rápidamente con las economías campesinas, con los saberes agrícolas y con la explotación de minas artesanales de oro. La maleabilidad que mostraron los trabajadores al pasar de obreros a campesinos demostraba, para mí, un gran éxito adaptativo de la sociedad afrocolombiana del Chocó. Sin embargo, la narrativa de desdicha racial desvaloraba esta práctica como un destino atávico de la gente negra: “porque los negros solo sabemos del monte”.

A diferencia del caso de Kitek Kiwe estudiado en el Cauca, lo que observé en Andagoya fue una desarticulación entre el esquema de pensamiento político de reivindicación social, la narrativa emocional de desdicha racial por el destino atávico de la gente negra, y las acciones

exitosas de recuperación económica de la vieja clase obrera. La violenta crisis capitalista que experimentaron los trabajadores de la firma Mineros del Chocó sirvió para que estos finalmente internalizaran la estructura de dominación racial a la que habían hecho resistencia durante 60 años de segregación racial impuesta por la compañía, y restaran valor a la eficiencia de los sistemas campesinos afrodescendientes del Chocó.

La etnografía, como aproximación a la violencia, permite experimentar analíticamente e imaginar múltiples maneras en que los esquemas cognitivo-emocionales y las prácticas humanas se articulan, mostrándonos que la interacción entre la experiencia traumática de violencia y los contextos culturales y sociales es particular y diversa. Esto se debe a que dichos contextos son complejos, arbitrarios, inestables y flexibles, por lo que un enfoque determinista centrado en modelos mecánicos para predecir la violencia y sus respuestas no resulta adecuado. La senda abierta por Myriam en la antropología colombiana y seguida por sus estudiantes y su grupo de investigación nos invita a experimentar con distintas maneras en que la experiencia de violencia se conecta con estos contextos de significación. Su enfoque metodológico se centra en la apertura afectiva del investigador para participar del lenguaje emocional que impregna las acciones comunicativas en estos contextos. Esta aproximación no determinista ha abierto nuevas comprensiones sobre la violencia, sus significados particulares y los caminos de recuperación y resistencia implementados por comunidades de víctimas. Crear formas para participar y trabajar en el fortalecimiento de estos caminos es el llamado ético y político que se desprende del ambicioso proyecto de investigación impulsado por Myriam Jimeno.

Bibliografía

- Acosta, Angélica. 2016. “Yo sabía que ser denunciante me iba a cambiar la vida”. En: Myriam Jimeno; Carolina Pabón; Daniel Varela e Ingrid Díaz (eds.) *Etnografías contemporáneas III: las narrativas en la investigación antropológica*. pp. 299-326. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Comisión de Estudios sobre la Violencia. 1987. *Colombia: violencia y democracia*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia/Colciencias.
- Das, Veena. 2008. “El acto de presenciar: violencia, conocimiento envenenado y subjetividad”. En: Francisco Ortega (ed.) *Veena Das: Sujetos de dolor, agentes de dignidad*. pp. 217-250. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia y Pontificia Universidad Javeriana.
- Díaz, Ingrid. 2016. “Colonización sin hacha: narrativas estatales sobre la región, naturaleza y desarrollo de la altillanura colombiana”. En: Myriam Jimeno; Carolina Pabón, Daniel Varela e Ingrid Díaz (eds.) *Etnografías contemporáneas III: las narrativas en la investigación antropológica*. pp. 191-216. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Forero, Ana María. 2016. “La invención del orden en las narrativas del Ejército Nacional de Colombia”. En: Myriam Jimeno; Carolina Pabón; Daniel Varela e Ingrid Díaz (eds.) *Etnografías contemporáneas III: las narrativas en la investigación antropológica*. pp. 149-166. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Franco, Angélica. 2016. “Narrativas oníricas en el pueblo awá: prácticas para la transacción del dolor en territorios minados”. En: Myriam Jimeno; Carolina Pabón; Daniel Varela

- e Ingrid Díaz (eds.) *Etnografías contemporáneas III: las narrativas en la investigación antropológica*. pp. 327-350. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Góngora, Andrés; Martínez, Marcos; Rivera, Claudia y Rodríguez, Manuel (eds.). 2003. *Etnografías contemporáneas I: otros sujetos, otras aproximaciones en la labor antropológica*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Jimeno, Myriam. 2004. *Crimen pasional: contribución a una antropología de las emociones*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia
- Jimeno, Myriam. 2006. *Juan Gregorio Palechor: historia de mi vida*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH), Universidad del Cauca y Concejo Regional Indígena del Cauca (CRIC).
- Jimeno, Myriam 2007. "Tensiones y configuración de estilos en la antropología sociocultural colombiana", *Revista Colombiana de Antropología* 43: 9-32.
- Jimeno, Myriam, 2019. *Cultura y violencia: hacia una ética social del reconocimiento*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Jimeno, Myriam y Triana Antorveza, Adolfo. 1985. *Estado y minorías étnicas en Colombia*. Bogotá: Fundación para las Comunidades Colombianas.
- Jimeno, Myriam; Pabón, Carolina; Varela, Daniel y Díaz, Ingrid (eds.). 2016. *Etnografías contemporáneas III: las narrativas en la investigación antropológica*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Jimeno, Myriam; Varela, Daniel y Castillo, Angela. 2015. *Después de la masacre: emociones y política en el Cauca indio*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH) y Universidad Nacional de Colombia.
- Jimeno, Myriam; Roldán, Ismael; Ospina, David; Jaramillo, Luis E.; Chaparro, Sonia y Trujillo, John. 1996. *Las sombras arbitrarias: Violencia y autoridad en Colombia*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Jimeno, Myriam; Roldán, Ismael; Ospina, David; Jaramillo, Luis E.; Chaparro, Sonia y Trujillo, John. 1998. *Violencia cotidiana en la sociedad rural: en una mano el pan y en la otra el rejo*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia
- Jimeno, Myriam; Güetio, José Leandro; Castillo, Ángela y Varela, Daniel. 2011. *Kitek Kiwe. Reasentamiento del Naya: nuestra memoria*. Bogotá: Cabildo Indígena Nasa Kitek Kiwe y Universidad Nacional de Colombia.
- Jimeno, Myriam; Murillo, Sandra L. y Martínez, Marco J. (eds.). 2012. *Etnografías contemporáneas II: trabajo de campo*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- López, María Jimena. 2012. "Orden paramilitar y violencia contra las mujeres. Apuntes de un análisis sociocultural". En: Myriam Jimeno; Sandra Murillo y Marco Martínez (eds.), *Etnografías contemporáneas II. Trabajo de campo*. pp. 45-72. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Mahecha, Ana María. 2003. "Protección institucional al niño maltratado". En: Andrés Góngora; Marco Martínez; Claudia Rivera y Manuel Rodríguez (eds.) *Etnografías Contemporáneas I. Otros sujetos, otras aproximaciones en la labor antropológica*. pp. 99-120. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Martínez, Marco. 2003. "Paz, modernidad y desarrollo en la construcción de la identidad nacional colombiana: El gobierno de Andrés Pastrana". En: Andrés Góngora; Marco

- Martínez; Claudia Rivera y Manuel Rodríguez (eds.) *Etnografías Contemporáneas I. Otros sujetos, otras aproximaciones en la labor antropológica*. pp. 121-148. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Murillo, Sandra. 2012. "Una heroína sobre la red". En: Myriam Jimeno; Sandra Murillo y Marco Martínez (eds.) *Etnografías contemporáneas II. Trabajo de campo*. pp. 209-240. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Ortiz, Carlos Miguel. 1994. "Historiografía de la violencia". En: Bernardo Tovar, (ed.) *La historia al final del milenio: ensayos de historiografía colombiana y latinoamericana*. pp. 371-423. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia
- Pabón, Ingrid Carolina. 2016. "Narrativas de desprecio: el sujeto 'ñero' y la 'limpieza social' en Bogotá". En: Myriam Jimeno; Carolina Pabón; Daniel Varela e Ingrid Díaz (eds.) *Etnografías contemporáneas III: las narrativas en la investigación antropológica*. pp. 217-238. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Patiño, Juan Carlos. 2016. "Los sujetos testimoniales en la obra *Trochas y fusiles. Historias de combatientes* de Alfredo Molano". En: Myriam Jimeno; Carolina Pabón, Daniel Varela e Ingrid Díaz (eds.), *Etnografías contemporáneas III: las narrativas en la -investigación antropológica*. pp. 81-100. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Rodríguez, Manuel Alejandro. 2003. "El representado no representado, o el sujeto gay en la novela *Al diablo la maldita primavera*". En: Andrés Góngora; Marco Martínez; Claudia Rivera y Manuel Rodríguez (eds.), *Etnografías Contemporáneas I. Otros sujetos, otras aproximaciones en la labor antropológica*. pp. 171-198. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Sánchez, Ana Mercedes. 2012. "La memoria en escena y el movimiento Nacional de Víctimas de Crímenes de Estado". En: Myriam Jimeno; Sandra Murillo y Marco Martínez (eds.), *Etnografías contemporáneas II. Trabajo de campo*. pp. 73-98. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Tattay, Pedro Pablo. 2012. *Kitek Kiwe: nuestra memoria*. Video documental. Polimorfo.
- Varela, Daniel. 2014. *Los saberes del monte Desindustrialización, crisis y reinención campesina en Andagoya, Chocó (1974-1991)*. Trabajo de grado maestría en antropología social. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Varela, Daniel. 2016. "Desindustrialización, crisis y raza: narrativas de desdicha entre los trabajadores de la Compañía Minera Chocó Pacífico". En: Myriam Jimeno; Carolina Pabón, Daniel Varela e Ingrid Díaz (eds.) *Etnografías contemporáneas III: las narrativas en la investigación antropológica*. pp. 191-216. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Varela, Daniel y Ángela Castillo. 2012. "Etnografía en procesos de intervención social: reflexiones metodológicas". En: Myriam Jimeno; Sandra Murillo y Marco Martínez (eds.), *Etnografías contemporáneas II. Trabajo de campo*. pp. 241-276. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Entrevista con Myriam Jimeno

An Interview with Myriam Jimeno

Uma Entrevista com Myriam Jimeno

Morna Macleod¹

En el año 2014, junto con Natalia De Marinis, realizamos una estancia de investigación en el Centro de Estudios Sociales de la Universidad Nacional de Colombia, bajo la generosa acogida de Myriam Jimeno. Por aquellos años, en México se hacían cada vez más visibles las atrocidades de la llamada guerra contra el narcotráfico, que había iniciado en 2007. Mientras la violencia extrema atravesaba los escenarios de investigación, las movilizaciones de víctimas marcaban el inicio de un nuevo momento de la lucha política en el país. En ese contexto surgieron muchas de las inquietudes y preocupaciones académicas, políticas y afectivas que compartimos con Myriam Jimeno, algunas de las cuales se reflejan en esta entrevista. Los diálogos que iniciamos en aquel año fueron el comienzo de diversos encuentros colectivos inspirados en su propuesta teórico-metodológica sobre las “comunidades emocionales”, una perspectiva que hemos encontrado particularmente fértil y necesaria por su potencial académico, político y ético.

Los encuentros se materializaron, primero, en el congreso del Latin American Studies Association (LASA) que se llevó a cabo en Puerto Rico en el año 2015. En aquella ocasión, con Natalia De Marinis organizamos una mesa en la que participaron Yolanda Aguilar, María Gabriela Távara, Brinton Lykes y Alison Crosby, la cual versó sobre comunidades emocionales y justicia en Guatemala. Dos años después, organizamos una segunda mesa en otro congreso del LASA que se llevó a cabo en Lima, Perú. Este fue un doble panel intitolado “Comunidades emocionales, memoria y justicia en América Latina”, en el que junto con Myriam Jimeno, Daniel

¹ Investigadora de la Universidad Autónoma del Estado de Morelos (UAEM). Correo: morna.macleod@uaem.mx

Varela, Ángela Castillo, Jenny Pearce, Ixkic Bastian, Gisela Espinosa, Lynn Stephen, Alison Crosby, Brinton Lykes y Amaranta Cornejo presentamos un primer borrador de los capítulos que conformaron el libro *Resisting Violence: Emotional Communities in Latin America*, publicado por Palgrave Macmillan en 2018. Un año después, fue publicado en español por el Instituto Colombiano de Antropología e Historia y la Universidad Autónoma Metropolitana- Unidad Xochimilco.²

En estos diálogos, logramos tejer puentes con la obra de Myriam Jimeno, así como visualizar su enorme potencial para comprender otros contextos y diversas temporalidades de la violencia en América Latina, que incluyen las dictaduras del Cono Sur, los conflictos armados en Centroamérica, los testimonios de masacres, desplazamientos y catástrofes en México, entre otros. En estos escenarios habíamos trabajado como investigadoras, activistas y personas solidarias desde las décadas de los setenta y hasta la actualidad.

El concepto de comunidades emocionales nos permitía abrirnos hacia la posibilidad de repensar críticamente nuestro papel como audiencias y aliadas, así como comprender el papel de las emociones en los vínculos políticos, algo que en las trayectorias políticas de muchas de nosotras había permanecido en los márgenes de nuestras acciones y por fuera de nuestros escritos y reflexiones.

Pensar en clave de comunidades político-afectivas y sus variantes (comunidades emocionales y comunidades político-emocionales-estratégicas- tal como propone Lynn Stephen en el libro) también nos confrontó con las limitaciones de nuestras propias colaboraciones y alianzas, atravesadas por relaciones racializadas, de género y clase que construyen asimetrías de poder y privilegio. Nos quedaba claro que no se trataba de trasladar un concepto para explicar otras realidades y situaciones, sino más bien hacerlo dialogar con otras experiencias, comprendiendo los lazos emocionales y políticos desde su capacidad transformadora, pero también desde los riesgos que supone la banalización emocional en contextos de sufrimiento.

Finalmente, este ejercicio colectivo hizo posible pensar nuestros trabajos desde un horizonte de memoria y esperanza, lo que nos resultaba especialmente vital en el México de 2014 cuando iniciamos estos diálogos.

Me gustaría que me comentaras ¿Cómo tomas el concepto de comunidades emocionales, cómo lo vas desarrollando?

MJ: Si quieres empiezo hablando de cómo llegué a eso. Quizá vale la pena contar brevemente que lo que yo como investigadora he vivido es un proceso paulatino en que las investigaciones de campo me han ido revelando y obligando a pensar cuál es el papel de las emociones en la acción humana. Eso no viene de esta investigación sino que empezó en el año 1991 cuando yo empecé a hacer trabajos sobre violencia doméstica, violencia en la intimidad. Y me empezó a llamar la atención que personas muy mayores, mayores de 75 años, hablaban y reencarnaban, repetían, las emociones de cuando habían sido niños maltratados. Para mí esa profundidad del impacto emocional, cuando ya habían pasado décadas –habían sido niños y

2 El libro es de acceso abierto. <https://casadelibrosabiertos.uam.mx/contenido/contenido/Libroelectronico/Comunidades-emocionales.pdf>

eran personas mayores las que yo estaba entrevistado. Me obligó a decirme que esto había que pensarlo y analizarlo, que esto no era un dato trivial.

A partir de eso comencé a leer un poco el trabajo incipiente de sociólogos y antropólogos.

¿Quiénes eran?

MJ: En particular, me sirvieron bastante dos autoras: Lila Abu-Lughod –palestina- y Catherine A. Lutz, para ayudar a plantear el problema. También leí bastantes trabajos de la psicología cognitiva y sus desarrollos. Y a partir de ahí la formulación analítica que yo hice es que a en esas experiencias de violencia en la intimidad había clarísimamente un vínculo entre lo cognitivo –las apreciaciones, razonamientos, memorias y evaluaciones que las personas hacían de su experiencia- y la valoración emocional y que las dos cosas estaban impregnadas la una de la otra. Y que eso era importante para entender la experiencia de violencia. De ahí, yo pase a esa idea más general y es el papel de las emociones en la experiencia de violencia. Trabajé en un segundo gran momento alrededor del crimen pasional.

En ese segundo momento, hice el trabajo –que fue mi trabajo de doctorado- sobre crimen pasional, una comparación en Colombia, y pues el nombre mismo, el lenguaje ordinario mismo está denotando el encuadre altamente emocional que hace la sociedad de esta forma de violencia. Allí, yo me expandí en esa idea y en otra: cómo nuestra sociedad categoriza las emociones y la manera como lo hace, es como apuestas a la razón, como partes constitutivas del sujeto, pero de un sujeto cuya parte desarrollada, valiosa, productiva es la razón, mientras que las emociones son algo muy instintivo supuestamente, que emergen, que la tienen las mujeres, pero también la tienen los hombres, pero que cuando sale, lo que hace es bañar lo que la razón propone. Por eso matan a una mujer. Sí, es una cosa de las mujeres, pero en el crimen pasional algo interesante es la invención que se produce: el hombre, en una proporción muy importante –de 8 a 1-, es quien mata a las mujeres y en general el gran argumento –que encuentro a lo largo de casos y casos en toda América Latina y en Colombia- es que el hombre las mata en un arrebato emocional. O sea, el hombre que es el *káiser* de la razón, lo que hace es un arrebato. Y allí es muy claro el enunciado cultural de las emociones como actos instintivos, bárbaros, que no tiene nada que ver con la razón. Justamente lo que yo hago es tratar de deconstruir eso y mostrar cómo esas ideas sobre las emociones están justamente relacionadas con: primero, concepciones duales del sujeto y cómo nos construye la modernidad con la valoración de la razón, pero también atravesadas por las jerarquías de género claramente, de manera que las mujeres son los seres emocionales, y cómo eso se asocia a una idea de la violencia también, como algo patológico. No es aceptable que la violencia habite lo social sino que se la coloca como parte de esa caverna que son los instintos. No habita entre nosotros, sino que por una circunstancia muy particular, muy especial, que tiene que ver con una herida a la masculinidad del hombre, puede emerger. Yo relaciono ahí las jerarquías de género y la masculinidad, con la concepción del sujeto y con el lugar de la violencia como algo inaceptable, que tiene el problema que no se revisa a fondo y se reproduce en la intimidad como formas de violencia.

De ahí, paso a un tercer momento que es cuando estoy trabajando esta comunidad en el sur-occidente de Colombia, que vivió una masacre en el año 2001 y yo me pregunto ahí: ¿Cómo un grupo de sobrevivientes que no quiere retornar al lugar donde sucedió la masacre,

sino que quieren construir una comunidad nueva, emplean recursos emocionales. Y pudimos presenciar- eso después lo podrás leer, porque hasta ahora estamos terminado el libro completo- cómo la puesta en escena, la construcción de una narrativa pública, que hace este grupo de quienes no retornaron, sobre la masacre, la escenificación -alrededor de conmemoraciones, de actos políticos de demanda- es la que permite construir una cosa que va más allá de la psiquis de identificación racional, a ser una identificación emocional. Esa identificación emocional yo la llamo: comunidad emocional. Digamos, es eso que se produce en el proceso de narrarle a otro, atestiguar para otro, un sufrimiento vivido y lograr que el otro se identifique en ese sufrimiento a través de un relato, una narrativa. A veces es una narrativa escénica, a veces es una narrativa ritual, a veces es una narrativa política. Lo que argumento es que esa narrativa política adquiere verdadero efecto cuando construye comunidad emocional. Es decir, cuando el dolor de la víctima no queda particularizado en la víctima, sino es extendido a otras audiencias que permiten identificar y conmoverse profundamente y que eso es un vínculo político, no simplemente una compasión momentánea, sino que se traduce en un vínculo político que puede ayudar a acciones reivindicativas: en pro de encontrar justicia, en pro de castigar a los culpables, en pro de saber que ocurrió, en pro de la verdad, en pro de que las víctimas sean reparadas de una manera integral. Y en ese sentido la construcción de comunidades emocionales es, me parece a mí, un resorte político de la acción ciudadana importantísimo.

¿De dónde saco yo la idea de “comunidades emocionales”? Alguna vez Weber la usa para hablar de lo que se produce en los fenómenos de tocar música en público. Pero en realidad yo lo que hice fue servirme de eso –porque eso no está desarrollado en ningún lado- inventar –ya que no es idea de nadie, yo uso esa cosa- y, para denominar ese vínculo –que nosotros lo vimos porque vimos cómo la gente lloraba, cómo la gente que no había sufrido esto se conmovía frente a lo que había pasado y luego apoyaba las acciones reivindicativas de las víctimas. Tú me dirás que quieres que profundice.

Me interesa esto último, me gustó muchísimo toda la genealogía para llegar aquí. Pero esta parte colectiva es lo que...creo que tiene mucho que ver con los tribunales de conciencia, con las comisiones de verdad. Mi duda, por ejemplo, es ¿tiene que ser siempre en colectivo? ¿Puede ser entre dos personas?

MJ: Claro, yo lógicamente lo estoy usando en el sentido de cómo un grupo de personas, de familias, unidas por un acto de violencia, unidos por la experiencia común de un acto de violencia, usan eso en un lenguaje político. Pero, volvamos al escenario de 1991 que te comenté, donde de lo que estamos hablando es de una relación cara a cara entre dos personas. Yo creo que eso es igualmente válido. Yo no lo he usado porque esa categoría la estoy usando ahora, la de comunidades emocionales. En otras hablé de emociones, pero no de comunidades emocionales.

¿Tú crees que sí se podría aplicar?

MJ: Claro ¿la categoría que es lo que implica? Cuando nosotros desplegamos nuestro relato de la experiencia frente a otros, no solamente, como sabemos, le recortamos sucesos a las personas, no solamente hacemos un relato de circunstancias, agentes y condiciones, sino que

también le comunicamos una connotación afectiva que permite tender un vínculo que puede ser de empatía o puede ser al revés, de odio y confrontación con el otro ¿Cuál es el sustrato mas profundo de esa teoría? La teoría de la acción de Hanna Arendt, especialmente algunos trozos de “La condición humana” donde ella se detiene a valorar la importancia de la palabra cuando la acción es narrada y cómo eso adquiere un estatuto que, para ella, es el estatuto verdaderamente humano. Ella tiene otras en las que resalta ese papel que cuando nosotros relatamos nuestra experiencia –a unos, a otros o a un grupo- y cómo eso crea unos vínculos de acción, eventualmente política. Y recupera la humanidad de la persona. Esto tiene inspiración en Hanna Arendt, ella nunca habló de comunidades emocionales, pero yo tengo ese sustrato.

Quiero preguntarte en relación a la investigadora. Yo pienso que hacemos ruptura con ese pensamiento que hay que ser totalmente distante y afuera. Yo pienso que ese sentimiento está ahí y todas las cuestiones que hemos trabajado de investigación colaborativa están. Pero ¿Cómo manejarlo? A mí me ha pasado que me cuentan algo terrible y me pongo a llorar: ¿Qué haces con eso? ¿Cómo ves eso en el caso de quien investiga?

MJ: Digamos que ese no es un terreno simple porque obliga a pensar alrededor de la validez y rigurosidad de lo que estamos haciendo, y cómo existe esa tensión entre la observación objetiva y el involucrarse subjetivamente. Para mí eso no tiene una solución, es una condición permanente, tensa y difícil. No veo que haya alguna fase de solución entre esas cosas. Eso está en la naturaleza del quehacer de la investigación antropológica. Uno se coloca simultáneamente como un observador pero también como un sujeto particular: mujer, joven, hombre, mayor. Y en esa medida no sólo se mantienen relaciones de observación, sino relaciones humanas con esas personas, y lazos afectivos. Dicho esto, lo que quiero decir es que ya la antropología viene aceptando de una manera clara ese papel de las emociones que vinculan al investigador con sus sujetos de estudio y con las experiencias, en particular cuando son experiencias de sufrimiento. Y ahí hay clarísimamente un vínculo inescapable cuando uno escucha relatos de dolor, de sufrimiento y se identifica uno emocionalmente con eso. A mí me parece que, como lo dice en algún artículo este antropólogo libanés Gilsenan, lo importante es reconocer explícitamente esas emociones y reconocer que, de todas maneras, esa emoción no disuelve las diferencias. Yo me puedo identificar, puedo crear una comunidad emocional con los sujetos de estudio –yo creo que realmente lo hicimos profundamente con las personas de nuestra investigación- y sin embargo, siguen siendo dos perspectivas diferentes frente al mundo, frente a las acciones. Y eso abre también un nuevo campo de tensiones entre lo que yo pienso que podrían hacer y lo que ellos desean y puede hacer. Y creo que eso, esa distinción entre el vínculo que sí se forma pero no hace que se disuelva la alteridad tiene que ser narrada de nuevo, tematizada de nuevo, vista en sus límites y sus contradicciones. Y más allá de eso, no hay propiamente una solución distinta, de todas maneras, en los puntos de encuentro poder contribuir más allá de simplemente analizar unos fenómenos y contribuir al acompañamiento de esos procesos. Que, de hecho hoy en día veo mucha preocupación y la hablan como compasión, pero a mí no me gusta esa palabra, pero sí me gusta empatía y la palabra acompañamiento. Nosotros, en este caso, sí hicimos acompañamiento a la construcción de la narrativa escénica, y nosotros sí nos animamos a construir esa narrativa escénica y los acompañamos, no porque se la hicimos, ellos la hicieron,

pero sí los acompañamos, a veces les prestamos palabras o cuestiones técnicas como por ejemplo cómo hacer una pancarta. Pero, al mismo tiempo, ellos tienen una perspectiva y nosotros otra. A veces termina poniéndose en evidencia. Por ejemplo, en el caso que te comento, hay liderazgos que usan profundamente y saber usar muy bien la movilización emocional de los otros, con lo cual nosotros no estamos identificados, nos parece una forma de manipulación. Hay un líder allí que tiene un tipo de liderazgo carismático, que tiene la posibilidad de la movilización emocional y que se ha ido cualificando cada vez más en eso, y yo de fuera lo veo con cierto horror. Y ahí es donde aparecen los límites de esa comunidad emocional. Puede haber otro ejemplo que es cuando los indígenas optan –no es el caso de mi investigación- en la década de los 90 por el uso de la violencia, porque estaban desesperados, porque estaban matando y amenazando a sus líderes y optan por eso, y uno no los sigue hasta allá. Eso es muy empírico pero muestra los límites de la condición de investigador-ciudadano, investigador-acompañante, pero finalmente uno es otro, de todas maneras.

Yo creo que Charlie Hale habla de eso un poco en su investigación colaborativa, de reconocer también las relaciones de poder que hay entre investigadores y sus sujetos.

MJ: Si, está presente de todas maneras. Y uno tiene acceso a recursos que ellos no tienen. Como la escritura, como los medios de difusión, por ejemplo, como ciertas oficinas públicas, la burocracia. Muchas veces uno, yo creo que la antropología colonial es un gran ejemplo de eso, ha puesto al servicio de ellos esos recursos, eso se ha hecho en Colombia.

Me has hablado de la escenificación, me dijiste que puede ser entre dos individuos, entonces no siempre tiene que ser una puesta en escena....

MJ: No siempre puede ser una puesta en escena, lo que pasa es que...¿Cuál es la diferencia que se produce cuando hay una confesión? te lo voy a poner en un ejemplo de mi propia experiencia investigativa ¿Cuál es la diferencia entre las mujeres que me narraron acciones de violencia por parte de sus parejas –palizas, formas de humillación sistemáticas, incluso violaciones- que me la cuentan a mí, en una charla entre las dos personas y yo me conmuevo, ellas se conmueven y las dos podemos estar envueltas en ese lazo y podemos, incluso, sentir ese mismo repudio moral hacia el agresor y cuando la gente de Kitek Kiwe hace un relato público de lo que les pasó? No nos lo hace a nosotros, pero lo hace a los burócratas de derechos humanos, a los funcionarios públicos, a las personas de las ongs internacionales. Ahí hay una diferencia. No porque no se teja en ambos un lazo empático, sino porque en un caso la acción está circunscripta: la acción se queda entre la mujer que me narró el maltrato que sufrió de su marido y yo que recibo el relato y que quizá lo registro en un libro, un artículo. Pero la acción está profundamente circunscripta ¿Cuál es la diferencia cuando nosotros les decimos a la gente que nos relate qué fue lo que pasó, cómo le hicieron, a dónde fueron, qué hicieron para reconstruirse? Eso fue lo que les dijimos. Y ellos cogen esa oportunidad para fortalecer la narrativa y contársela muchas veces a otros, a veces usando técnicas abiertamente escénicas, creando personajes, creando un sociodrama. ¿Cuál es la diferencia? Que la acción pública tiene una trascendencia mucho mayor, hay una extensión simbólica y hay una extensión afectiva, una

comunidad emocional que permite entonces una acción mucho más...de una escala diferente, sobre el suceso. En un caso está muy circunscripta y puede ser entonces que yo diga “¡Ay! Qué horror ¿Cómo esta sociedad es tan benevolente frente a los crímenes pasionales? Sería bueno...” Y entonces escribo uno o dos artículos en el periódico. Eso lo hice, les envié unos artículos a unos magistrados para que piensen por qué es tan benevolente la ley frente al crimen pasional. Pero son acciones circunscriptas. Lo otro no, porque entran a ser parte del movimiento nacional de víctimas, resuenan con otros relatos de víctimas, resuenan con otros niveles de la acción alrededor de los derechos humanos, la justicia, y la reparación. Para mí sí hay un nivel, como diría Hanna Arendt, la segunda sí es claramente una acción política y en la primera hay una política inscripta en eso, pero no es propiamente un acto político. En ese sentido, dice ella, es cuando se ponen voluntades en común para incidir en aspectos de toma de decisiones.

Siempre que hay riesgos y limitaciones, ¿Cuál sería alguna?

MJ: Hay riesgos en la manipulación. El primer gran riesgo es la manipulación emocional ¿Qué es? Cuando ya hay una identificación y la usas deliberadamente para conseguir otras cosas y eso siempre está a punto de pasar.

Como decían unos ex presos políticos chilenos: “yo le cuento esto a un grupo y me dan dinero”

MJ: Evidentemente, ese es el riesgo. No significa que se inventó la tortura, es auténtica, pero la está usando para otro fin. Hay un riesgo de manipulación que siempre hay... ¿Cuál es el límite moral de esa manipulación emocional? A parte de la manipulación –porque estamos hablando de los sujetos que crean el lazo y lo ven efectivo- pero ahora pensemos del otro lado: ¿qué pasa con nosotros? Con nosotros puede pasar una cosa similar: la utilización de los relatos de sufrimiento de forma manipuladora. Pero también puede pasar otra cosa, que es exacerbar la dimensión del sufrimiento en desmedro de la acción restaurativa que la propia gente hace. Como esa pornografía de la violencia, cuando te fascinas con el horror. Ese es un peligro. Porque ese peligro encierra a las personas en su condición de víctimas, cuando lo que ha sido tan importante es la reestructuración, el replanteamiento de la categoría de víctima como categoría activa y no pasiva.

¿Y limitaciones? ¿Sientes que hay limitaciones?

MJ: Claro. Porque finalmente la enunciación analítica de la emoción todavía me parece que está construyéndose. Y es por eso que no sólo hay estas limitaciones que hemos dicho, la manipulación o el encierro en el dolor, también hay limitaciones de conceptualización y de análisis que yo creo que todavía sufrimos porque finalmente nuestro campo no es ese. Hay algunos artículos que dicen que los antropólogos pueden caer en el error de creer que al estudiar las emociones lo que hace es poner al otro a hablar de cómo se siente. Cuando realmente muchas veces las emociones están difusas en otras prácticas de la vida cotidiana y no necesariamente tienen la categorización esa de: “yo siento tal cosa, por tal cosa”. Y podemos

caer en esa confusión de que la verbalización registra el hecho. Y eso puede ser una dimensión pero también puede ser una banalización de ese aspecto. Yo creo que en eso todavía estamos apenas dando los pasos para no caer en banalizaciones o en cosas estereotipadas, donde es muy difícil conservar un lente analítico.

Sobre bibliografía...

MJ: donde está más desarrollado esto es en un artículo que se llama “Emociones y política” publicado en la revista “Mana” de Brasil. Ahí elaboro mucho más el tema de las emociones.

Bogotá, noviembre de 2014

Referencias citadas

- Jimeno, Myriam. 2010. Emoções e política: a vítima e a construção de comunidades emocionais. *Revista Mana* 16 1: 99-121.
- Macleod, Morna y De Marinis, Natalia. 2018. *Resisting Violence. Emotional Communities in Latin America*. London: Palgrave Macmillan Press.
- Macleod Morna y De Marinis, Natalia. 2019. *Comunidades emocionales. Resistiendo a las violencias en América Latina*. Bogotá y Ciudad de México: : ICAHN y UAM-X.

“No veo ninguna crisis” Entrevista a Myriam Jimeno

**“I Don’t See Any Crisis”
Interview With Myriam Jimeno**

**“Não Vejo Crise Nenhuma”
Entrevista com Myriam Jimeno**

Andrés Góngora¹

La influencia de Myriam Jimeno en la antropología hecha en Colombia y en América Latina es decisiva. En 1993 fundó el Grupo Conflicto Social y Violencia del Centro de Estudios Sociales de la Universidad Nacional de Colombia. Desde allí y desde su cargo como profesora del Departamento de Antropología, dirigió cientos de tesis e investigaciones con un particular modo de trabajo centrado, entre otras cosas, en el cuidado y la exigencia metodológica. Además de ocupar importantes cargos administrativos en la Universidad y en el país, formó parte de una generación de antropólogos y antropólogas que vio surgir el poderoso movimiento indígena en la década de 1970, la Constitución de 1991 que cambió el modelo de nación y permitió avances indiscutibles en términos de reconocimiento de derechos para los pueblos étnicos y, más recientemente, los acuerdos de paz entre el Gobierno nacional y las FARC-EP.² Su impronta en la antropología tiene que ver, principalmente, con una manera particular de entender la violencia desde una perspectiva radicalmente etnográfica, rescatando el sentido que la gente le atribuye al sufrimiento, pero también, la manera en que las personas reconfiguran su vida social y afectiva tras los quiebres y rupturas producidos por la guerra. En esta búsqueda Jimeno le ha dejado herramientas importantes a la antropología para entender los agudos conflictos sociales

¹ Profesor del Departamento de Antropología y director del Centro de Estudios Sociales. Universidad Nacional de Colombia. Correo: algongoras@unal.edu.co.

² Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia. Fue la guerrilla más longeva de América Latina. Duró aproximadamente 52 años, desde 1964 hasta el proceso de paz de 2016.

que continúan agobiando a nuestros pueblos: el papel de las emociones en las luchas políticas de las víctimas y la importancia de una ética social del reconocimiento, central para construir nuevos arreglos sociales.

En el año 2006 Jimeno publicó un libro que comenzó a escribir desde los años 70. Según cuenta, fue el profesor Andrés Salcedo quien la invitó a recuperar el material por su importancia histórica. La obra narra la historia de uno de los fundadores del Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC) (Jimeno, 2006 y 2014). La introducción siempre me ha parecido útil pues resume muy bien la importancia de las historias de vida y de los relatos biográficos en antropología: tejer una trayectoria personal con las tramas históricas, políticas y culturales que hicieron posible ciertos encuentros, ciertos nudos que afectan y transforman la existencia y el devenir de los colectivos. La entrevista que presento a continuación, realizada en la Universidad Nacional entre los meses de septiembre y diciembre de 2025, tiene un propósito mucho más modesto: contribuir a la historia de nuestra antropología mostrando que, pese a su innegable herencia colonial, en nuestros países se ha hecho de otra forma y que ha cambiado, tal como cambia la gente y tal como cambia la cultura, contribuyendo a la formación de Estado, mezclándose con otras disciplinas y expurgando como ninguna otra ciencia social sus problemas éticos, sus herramientas y su manera de construir conocimiento con sus interlocutores. Pero tal vez lo más interesante de este relato es entender que, como todos nosotros, Myriam fue una vez estudiante de una universidad a la que ingresó sin saber muy bien qué hacer y encontró allí una ciencia rara que estudiaba lo exótico y que le cambió la vida.

El frío de Los Andes

Góngora

Profe³, para empezar, me gustaría recrear su experiencia como estudiante en la Universidad de Los Andes. Luego podemos hablar un poco sobre el ambiente intelectual de la época y desde allí a reconstruir esa primera parte de su trayectoria académica, su primer trabajo de campo y su encuentro con el naciente movimiento campesino.

Jimeno

Yo entré a los Andes bastante desorientada sobre qué iba a estudiar en el segundo semestre de 1966. En Los Andes en ese momento ofrecían una cosa que se llamaba Estudios Generales, que podían ser tres o cuatro semestres. Allí usted tomaba los créditos básicos obligatorios: idiomas, humanidades y cursos de historia y matemáticas que eran obligatorios para cualquier carrera. Así entré yo a Los Andes, que era en ese entonces una pequeña universidad, no era la universidad que es hoy en día.

La antropología había empezado en 1966 pero yo no entré directamente a la carrera sino a Estudios Generales. Era una universidad tranquila, pequeña, donde la mayoría de los estudiantes se conocía. La universidad tenía fama de elitista, aunque no era tan costosa. Y a esa universidad habían entrado otros compañeros míos del colegio Helvetia, a varias carreras y

3 Coloquialismo con que se nombra a profesores y profesoras de la Universidad Nacional. Se usa tanto en instancias administrativas como académicas. Evoca confianza y autoridad a la vez.

eso me daba cierta confianza. Yo no sabía qué estudiar, pero tenía una cierta inclinación por la biología, entonces tomé cursos de biología y en el segundo semestre, en los créditos generales, había una materia llamada “introducción a la antropología” que dictaba un español que había venido a Colombia con su mujer. Él se llamaba José de Recasens y fue uno de los iniciadores de la antropología en el país. La clase era, digamos, un receptáculo de estudiantes despistados de todas las carreras. Había varias clases así. La biología, la fui descartando porque tenía una exigencia altísima en matemáticas, y odié el profesor de matemáticas de allá. Yo no entendía nada de lo que me decía, pasaba los cursos, pero no entendía, entonces dije “la biología no es lo mío”. Y José de Recasens tenía una característica que era mostrar la variedad de la cultura humana. Y entonces usaba los ejemplos más exóticos, más contrastantes, sobre las costumbres humanas. Era muy divertido. Una cosa que nos atraía sobre todo a las mujeres era cuando preguntaba, ¿Por qué las mujeres de hoy en día, (porque él sí hacía la conexión con la cultura del momento, de los años 60), se maquillan? Y ¿qué era entonces la pintura corporal, en a, b, c, o d cultura? Recasens ilustraba, era un gran dibujante. Tenía un programa de televisión divulgativo y ahí también dibujaba, y todo eso me empezó a parecer interesantísimo, porque hablaba de la guerra y las costumbres. Explicaba cómo era la organización social humana, e iba mostrando aspectos y variaciones. Es decir, la idea era comparar culturas, lo que era la antropología del momento.

Góngora

¿Y él llegó con Paul Rivet?

Jimeno

No, él vino como refugiado de la Guerra Civil Española y no tenía nada que ver con Rivet. Recasens enseñaba lo que podríamos llamar “culturalismo”, estaba fuertemente influenciado por la antropología norteamericana. Entonces pensé, escuchándolo, que lo mío era la antropología. Y comencé a tomar un curso especializado. Se trataba de una clase de Arqueología de Colombia dictada por el profesor Reichel-Dolmatoff. La Universidad de los Andes vivía todavía en otra época, en los antiquísimos edificios que habían sido el manicomio de locas. Eran casas de teja de barro, con techos altísimos, absolutamente heladas y oscuras. Los salones los habían adecuado. Había un primer edificio moderno en la entrada, pero al subir las escaleras todo estaba flanqueado por viejísimas casas, que iban subiendo el cerro. Los auditorios los habían adecuado un poco. Eran casas grandes, con un descenso, de manera que el profesor estaba distante, en una tarima. Y el profesor Reichel era una figura imponente. Obviamente no interactuaba con los estudiantes, olvídense de eso. Él daba la clase, leíamos el libro de él, Arqueología de Colombia, una obra muy apreciada en la época. Y a nadie le preguntaban si sabía o no inglés, toda la literatura, incluyendo en Arqueología de Colombia, estaba en esa lengua, y él daba una gran clase magistral sobre la investigación: primero los períodos en que los arqueólogos clasificaban la historia prehispánica, y luego, la cosa más específica de cómo hacer excavaciones, y había que leer unos libros de arqueología de campo. Y yo dije: ¡uy no! Eso me pareció terrible.

Góngora

¿Y todo el material era fotocopiado? ¿Con qué estudiaban?

Myriam

Pero por favor, no existían las fotocopias. Estudiábamos con textos que la propia librería de Los Andes, cuando eran de fuera, importaba. Y uno compraba esos libros. Era carísimo, aunque muy organizado. Los Andes traía los libros, y usted iba a la librería y compraba la lista de lo que le habían dicho que había que leer, y la mayoría eran libros en inglés. Bueno, algunos eran los que ya había publicado Reichel, aunque ya estaba la Revista Colombiana de Antropología y la Revista de Folclor, eso era más o menos accesible, pero olvídense, no había fotocopias. Pero bueno, sigamos, la clase de arqueología con Reichel era muy intimidante, tenía dos monitores que tampoco nos trataban mucho que eran Inés Sanmiguel y Álvaro Soto, los primeros estudiantes que habían entrado a la carrera de antropología. En fin, era una universidad jerárquica y distante, y el ambiente helado de Los Andes no ayudaba demasiado.

Entonces empecé a dudar, porque eso de la arqueología no me pareció muy divertido. Pero volví a tomar otra clase con Recasens. De nuevo esta exposición erudita sobre la variedad de las culturas humanas, sobre distintos aspectos de la organización social, y eso sí me atrajo. La parte de la antropología sobre la diversidad humana fue la que me capturó, desde el punto de vista que hoy podríamos llamar exótico. Probablemente eso tocaba, eso no lo sé, un aspecto vital mío, en el sentido de que yo me había criado y educado hasta los siete u ocho años en una finca, donde los únicos niños que existían eran mis hermanos y los hijos de los trabajadores y teníamos una maestra que iba a darnos clase a todos.

Teníamos una vida rural bastante aislada, probablemente eso pudo influir en mi interés por conocer cómo viven otras gentes, yo creo que tenía mucho interés en los campesinos. Y con el tiempo, claro, vinimos a Bogotá, y entramos al colegio suizo y hubo otro choque cultural, aprender francés, conocer a los suizos, que eran unos especímenes muy particulares, y probablemente algo de mi interés tuvo que ver con las clases de geografía humana, porque tuvimos excelentes profesores en el colegio que de alguna manera también nos mostraban eso. En definitiva, me quedé en antropología. Y no tuve más clases con Reichel pues la verdad no me atraía mucho la arqueología. Nunca me gustó esa cosa tan jerárquica que mostraba. Pero ya era el año 1967, y en el 68 hubo una gran agitación.

Góngora

Cuénteme de esa agitación, por favor.

Jimeno

Yo estaba recién entrada a antropología. El año 68, sabemos, es el año icónico de los movimientos estudiantiles del mundo. Y Colombia era parte del mundo. O sea, a pesar de que no hubiese Internet, estábamos absolutamente al tanto de qué pasaba en los movimientos estudiantiles de los Estados Unidos, donde confluían dos grandes vertientes de crítica cultural: uno que era el *hippismo*, que criticaba los valores consumistas, la relación con las drogas y la manera en que se entendían la sexualidad y el amor. Pero también había movimientos más políticos que estaban influenciados por el marxismo. Estos estaban en ascenso y querían tomar el poder, porque en ese momento todavía se pensaba que ocurriría en todo el mundo una

revolución socialista. Y esos movimientos más políticos, en el caso de los Estados Unidos, criticaban la guerra de Vietnam. Y hacían enormes manifestaciones para que los Estados Unidos se retirara de ese conflicto.

También estaban los movimientos culturales en Francia y en Alemania que criticaban la jerarquización en la educación. El eje era criticar la educación jerárquica, y todo eso se junta con los movimientos de rebelión política. Aparecen entonces grupos armados no en Francia, pero sí en Alemania donde hubo ese tipo de movimientos que hacían secuestros, que robaban bancos, que hacían atentados, que ponían bombas. Los más importantes estuvieron en Alemania, aunque también en Italia, donde incluso secuestraron y mataron al Primer Ministro Aldo Moro.

Quiero decir, el 68 y el 69 fueron muy agitados en el mundo juvenil, tanto desde el punto de vista de la crítica a los hábitos establecidos, pero también desde el punto de vista político, como una especie de horizonte socialista. Y eso llega al Departamento de Antropología de la Universidad de los Andes.

Góngora

Cuando estábamos mirando su archivo vimos que, entre otras cosas, había una circulación muy importante de información de movimientos sociales, patrocinada por Cuba, por China y por la Unión Soviética, que realmente llegaba a todo lado.

Jimeno

Eran impresos y correo. China distribuía gratuita y masivamente *Pequín Informa*, y la revista en papel de arroz, también distribuía almanaques; y otro tanto hacía Cuba, que era otra línea política, o sea, distribuía *Granma*. Y a Colombia llegaba toda esa literatura por correo, impresa masiva y generalmente gratuita. De manera que los estudiantes de la Universidad de los Andes, conocíamos esa literatura, por supuesto, unos más, otros menos, pero era una cosa que circulaba y que se comentaba.

Hubo también otro elemento. Los movimientos auspiciados por la teología de la liberación, porque hubo en la Universidad de los Andes, jóvenes que pertenecían a juventudes católicas y que estaban influidos por todo ese movimiento. Tuvo algunos líderes grandes, aunque su centro podía estar en Brasil y en otros lados, en Colombia tuvo varios obispos y sacerdotes relacionados con ese movimiento. Lo que quiero decir es que confluían muchos movimientos críticos que, insatisfechos con la sociedad del momento, con el consumismo, con sus hábitos morales, pero también de crítica política, con la idea de que estábamos *ad portas* de la revolución socialista.

Entonces, digamos, que todo eso se fue multiplicando, pero muy lentamente. Y en el pequeñísimo y novísimo departamento de antropología de Los Andes, de 20 o 30 estudiantes, la mayoría mujeres, la insatisfacción se tradujo en una crítica frente a los Reichel⁴ por qué nosotros no conocíamos ningún movimiento social, por qué no había una suficiente reflexión sobre lo que pasaba en la sociedad colombiana, todavía no se sabía exactamente lo que pasaba con el movimiento indígena, todo era muy vago en el caso de Los Andes. Porque en la Universidad Nacional había otra gente y todo pasó de otra manera. Pero en Los Andes la protesta fue contra

4 Referencia a Gerardo Reichel Dolmatoff y a Alicia Duzán de Reichel, esposos, antropólogos y profesores de la Universidad de Los Andes.

el autoritarismo de los profesores y porque no nos traían profesores que nos hablaran de la realidad colombiana. Reichel reaccionó mal a esas críticas, y la dirección de la Universidad, que no simpatizaba tanto con el dinero que tenían que invertir en profesores para una nueva carrera con pocos estudiantes, aprovecha y lo presiona. Desconozco los detalles, pero el resultado de eso fue que al poco tiempo el profesor renunció.

Reichel se va con la mayoría de los profesores, incluido Recasens, dejando un departamento sin docentes. Llegó entonces un brasileño que se encargó del Departamento por un tiempo, Egon Schaden, que venía de la universidad de São Paulo, llegó Jon Landaburu, a encargarse del área de lingüística y luego una inglesa totalmente exótica que había venido a Colombia a hacer su tesis llamada Anna Osborn. En fin, ya en ese entonces comenzamos a leer estructuralismo, pero de manera informal lo que interesaba era la complicada literatura marxista. Se forman entonces grupos de estudiantes que crean reuniones y animan las primeras huelgas en Los Andes. Hubo una huelga importante en esos años, tal vez en 1969, contra las matrículas. Fue promovido por activistas de grupos políticos, básicamente del MOIR.⁵ Ahí había varios de los que fueron iniciadores del MOIR, algunos estaban en el Departamento de Antropología. Todos nos sentamos en las escaleras, hasta que al fin el rector negoció alguna cosa.

Ann Osborne nos trajo la literatura británica, y empezamos a leer obviamente a Malinowski, Radcliffe-Brown, Evans Pritchard, Firth y Gluckman. Y yo empecé a entenderme muy bien con Ann, y me propuso que hiciera la tesis con ella. Ann estaba estudiando en Nariño a los indígenas que en ese momento se llamaban *cuaiquer*, y que hoy en día se denominan *awá*. Ellos estaban en el suroriente del departamento de Nariño, en un municipio que se llamaba Altaquer, y en otro que se llamaba Ricaurte. Anne reclutó a cuatro estudiantes para acompañarla en su trabajo de campo. La idea era quedarnos cinco meses, o seis para realizar un estudio comparado. Ella quería hacer algo parecido a lo que hacía Robert Redfield, áreas culturales y estudios de pequeñas comunidades. Varios compañeros se fueron para distintos municipios y yo me quedé en la vereda de Las Vegas, para estudiar a los campesinos, basada en la idea de los ciclos de vida y en los cambios en la organización social de Meyer Fortes.

Góngora

Claro, porque la antropología británica era más centrada en el parentesco que en la cultura.

Jimeno

Sí, en la organización, como quién se casaba con quién, quién vivía con quién, cómo eran las reglas de la herencia, cómo eran las reglas del parentesco, cómo era el parentesco simbólico, o sea, el compadrazgo. Y también, empezaban a llegar las discusiones sobre qué es un campesino, pero no había marxismo todavía.

Durante ese trabajo de campo uno de nuestros compañeros se accidentó. Y Ann se adentró en su trabajo de campo en uno de los municipios cercanos. Total, nos dejó solas a Doris Levin y a mí, yo en una vereda y ella en un pueblo. Y ahí estuvimos seis meses y produjimos nuestras tesis, una sobre campesinos de la vereda de Las Vegas, municipio de Altaquer y la otra sobre el pueblito. Ann sólo escribió 10 años después su investigación en el famoso libro sobre los awá.

5 Movimiento Obrero Independiente y Revolucionario.

En febrero del 1971 yo me gradúo junto con Doris de Los Andes y empiezo a buscar qué hacer.

De funcionaria a profesora

Góngora

Hablemos ahora de la relación con la organización campesina que estaba floreciendo en esa época. Estaban los focos de estudio de la naciente IAP⁶, de toda esta gente que va a trabajar con la ANUC⁷ a finales de los 60. ¿Cómo era ese panorama y cómo se empieza a relacionar con estos movimientos sociales? ¿Cómo lidiaban con el marxismo ortodoxo que no era muy afín a los campesinos sino a la lucha proletaria?

Jimeno

Yo hacía mi trabajo de campo en la vereda de Las Vegas que estaba a dos horas a pie del pueblo de Altaquer. Para comunicarse con el exterior no había otra opción que caminar hasta el pueblo para encontrar un teléfono. Eso era realmente una inmersión de campo. Cualquier día estaba yo en esa remotísima vereda con la familia con la que vivía, cuando de pronto llegó un grupo de personas diciendo que si queríamos asistir a un encuentro que iban a hacer unos campesinos de la vereda. Y, lógicamente uno de antropólogo asiste a todo, todo lo ve, y todo lo prueba. Entonces acepté. Y luego supe que se trataba de una reunión para crear la Asociación de Usuarios Campesinos.

Estamos en 1971, allá en Nariño, y había un funcionario del INCORA⁸ que estaba explicando qué eran los *usuarios*, para qué servían, por qué era importante, por qué debían afiliarse a esta nueva organización. Esa persona era el sociólogo Enrique Sánchez. Él es tres años mayor que yo y ya había entrado a trabajar en el INCORA.

Góngora

¿Ese fue el primero de esos intelectuales orgánicos que usted conoció?

Jimeno

Exacto. Él fue mi primer contacto. Yo no sabía qué era la organización campesina. Y Enrique dio esa charla y yo empecé a ver cómo, en esa pequeña y remotísima vereda, empezaba un movimiento social. En ese momento no se hablaba de organización indígena y los indígenas eran vistos como vecinos, pero no como parte de la vereda. De hecho, algunos *cuaiquer* o *awá* trabajaban en las casas de esos campesinos en unas condiciones terribles porque todos eran pobres, no había hacendados. Era una vereda de pequeña propiedad campesina que sin

6 Investigación Acción Participativa. Creada por el sociólogo y fundador de la Facultad de Sociología de la Universidad Nacional, Orlando Fals-Borda y sus colaboradores.

7 Asociación Nacional de Usuarios Campesinos.

8 Instituto Nacional para la Reforma Agraria. En la época muchos profesionales recién egresados de carreras como antropología y sociología trabajaron para el INCORA y al tiempo, apoyaron los movimientos campesinos e indígenas que luchaban por títulos y por la recuperación de sus territorios. Para entender las tensiones políticas y la trama relacional de estos procesos véase: Jimeno, 2025.

embargo mantenían relaciones de jornaleo con los *awá*. Los trataban bastante mal y les pagaban poquísima plata. O sea, eran campesinos e indígenas pobres viviendo en un sitio remoto y montañoso.

En resumen, ese fue mi primer contacto con esa idea de usuarios campesinos. Luego terminé mi carrera, me gradué y al poco tiempo una de mis compañeras de Los Andes me dice que hay una convocatoria para trabajar en una entidad nueva llamaba INCORA. Que estaban necesitando sociólogos, antropólogos y otros profesionales. Y fue así como nos presentamos. Se presentó un mundo de gente y yo pasé la convocatoria. Luego me llegó una carta diciendo que tenía que ir al INCORA a hablar con no sé quién, si me interesaba el puesto.

Estábamos en el año 1972. Yo trabajé en el INCORA del 72 al 74, luego entré a la Universidad Nacional. Era el auge del movimiento campesino y de la organización social. Estaba explayado por todo el país andino y también por el costero⁹, era la época de Orlando Fals Borda y la recuperación de los baluartes campesinos¹⁰. Llegué al INCORA y el subgerente de los distritos de riego me dijo: “usted se va para la división de colonización”. No me dejaron decidir para dónde ir. La división de colonizaciones formaba parte del área de ingeniería y manejaba dos grandes préstamos del Banco Mundial y del BID¹¹, para apoyar la colonización campesina del pie de monte amazónico, es decir, Arauca, Caquetá, Putumayo, toda la franja que va desde Saravena, pasando por Mocoa, hasta Puerto Asís.

En la división de colonizaciones había ingenieros, agrónomos, veterinarios, un sociólogo, una antropóloga, que era yo, y un par de planificadores agrícolas que eran economistas. Éramos un grupo de funcionarios jóvenes que trabajaba para el nuevo programa del Estado en la colonización de la frontera agrícola. La idea era que el Estado implementaba una política de reforma agraria en el interior y una política de colonización hacia los márgenes.

Góngora

Es la época de la revolución verde y del desarrollismo...

Jimeno

Total y explícitamente. Eso no estaba oculto. Había un dinero importante para construir carreteras, puentes y empresas comunitarias, que eran formas asociativas. Porque en América Latina hubo, digamos, un cruce entre la reforma agraria desarrollista y las influencias socialistas, se hablaba de hacer grupos de campesinos unidos en cooperativas, en trabajo comunitario, de creación de escuelas y de puestos de salud. En eso se invertía la plata del préstamo. ¿Cuál era nuestro trabajo? Ir supervisando cómo andaba el préstamo. Cuántas escuelas se habían construido en Arauca, cuántas en el Putumayo, cuántos puestos de salud.

En medio de eso nos piden una evaluación de la colonización y un nuevo estudio. Nos dedicamos un año a evaluar cómo estaba eso y salió publicado, pues el INCORA tenía su propia línea editorial. El libro se llamó *La colonización campesina en Colombia*. Hicimos un estudio bastante serio. Tuve que ir a Arauca, a Saravena. Recorrí todo el pie de monte, el Caquetá,

9 Referencia a la costa Caribe colombiana.

10 Véase al respecto: Rappaport, 2021.

11 Banco Interamericano de Desarrollo.

absolutamente todo Putumayo, por el río, hasta Puerto Leguízamo. Se trataba de zonas muy remotas, porque era una colonización que había empezado justamente al comienzo de los años 60. Una colonización que llevaba de 10 a 15 años, estábamos en pleno proceso de tumba de selva y de expansión de la frontera agrícola.

Góngora

¿No había guerrilla ni conflicto armado en esos territorios?

Jimeno

No, era de lo más pacífico, tranquilo, agreste y hermoso. Quisiera hacer un paréntesis. Cuando entré a colonizaciones, en la oficina de enfrente estaban todos los ingenieros, y yo, pues era joven. Entonces venían todos a coquetear, porque había muy pocas mujeres.

Pero entre ellos apareció una persona que estaba estudiando economía en la Universidad Nacional y empezó a traerme toda la propaganda del MOIR, a invitarme a las reuniones, a las cuales fui, por supuesto. Y de las reuniones salió una “compañera” dispuesta a “apoyar el sindicato del INCORA”. Y entonces me metí al sindicato, que estaba muy incipiente, y ahí me encontré de nuevo con Enrique. El nuevo Gobierno conservador estaba tratando de asfixiar la organización social, ya se veía el retroceso de la reforma agraria, pero los funcionarios seguíamos, hacíamos activismo y sacábamos un periódico. Al mismo tiempo, había un auge gigantesco de movilizaciones campesinas. Entonces, en nuestro periódico del sindicato apoyábamos las marchas y las tomas de tierra en el Cauca y en la costa. Y fue ahí cuando aparecieron los indígenas.

En el sindicato conozco más personas, entre ellas a un abogado llamado Adolfo Triana, que estaba en la división jurídica y al cual le empezaron a llegar los casos de reclamos de tierras por parte de los indígenas. A Adolfo y a sus colaboradores, Roque Roldan y Raúl Arango, les llegaban masivamente cartas, citas, demandas de visitas y solicitudes de inspecciones y defensa de indígenas de todo el país. En general, pleitos por tierras, bien fuera con hacendados, bien fuera con colonos campesinos, porque también había un conflicto entre colonos campesinos, pequeños y pobres e indígenas. Y en eso me metí yo también, pero no porque hiciera algo, sino porque era amiga de ellos. Iba a las reuniones en donde se estaba creando un grupo para apoyar la cuestión indígena, para mirar qué servía de la legislación agraria y buscar la protección legal de las tierras que no tenían títulos. Porque muchas de ellas eran resguardos coloniales o tierras sin título.

Ellos crean ese primer grupo, un grupo de abogados. Y la pregunta era qué hacer frente a esas demandas y frente a las movilizaciones, porque había tomas de hecho. Los indígenas se tomaban un día una hacienda y al otro día otra. Ellos iban a los sitios y se ponían en contacto con otros funcionarios locales que empezaban a simpatizar con su causa.

Lo que quiero decir es que se dio un proceso durante esos años. De 1972 a 1977, en que se va lentamente conformando un equipo de funcionarios que se conectaban regionalmente. Y así ocurría en otras partes del país.

Góngora

¿Y ustedes dónde estaban? ¿Dónde estaba el centro de operación?

Jimeno

Yo seguía en Arauca y en el Caquetá porque mi tema eran los colonos, no los indígenas, solo que participaba en las reuniones de los abogados. En ese entonces Adolfo Triana fue volviéndose mi pareja. En esos años el INCORA estaba muy bien organizado. Tenía sedes regionales en todo el país, en la Amazonia, en el pie de Monte Amazónico, en Saravena, en Florencia y en Puerto Asís. También había funcionarios locales en Nariño, en el Cauca, en el Valle, en todo el país. Las evaluaciones sobre el INCORA que se han hecho en general ponen un acento negativo. Yo creo lo contrario. Ahí hubo un gran intento de organización pensado y sistemático de darle una posibilidad a los pobres del campo. Y fue una lástima como lo fueron desmembrando, como fueron acabando con los distritos de riego que eran sumamente importantes para que los campesinos pudieran salir de la pobreza, sobre todo en Huila y Tolima, sitios que después pude conocer. Los distritos de riego de Coello y Saldaña venían desde los años 50 y el INCORA le había invertido montones de dinero. Eran la posibilidad para que miles de campesinos sobrevivieran en zonas de sequía extrema, y quedaron en manos de grandes hacendados.

Lo que quiero decir es que en esa época presencié varias cosas: un gran movimiento social, con marchas, con invasiones, con periódicos, con intelectuales como Fals Borda y Víctor Daniel Bonilla, pero también con grupos insurgentes como el EPL¹² y políticos como el MOIR, todos metidos con el movimiento campesino y, paradójicamente, ayudando a destrozar el movimiento campesino, porque cada una de estas ramas jalaba para su lado, y todos estaban a la izquierda. El Partido Comunista, por su parte despreció a la organización indígena, pero los otros, los varios maoístas, sí que la buscaron. Por mi parte me fui distanciando del MOIR, llegó un tiempo en que ya no quería saber de esa gente.

Entonces estaba el movimiento social y una estructura institucional que estaba muy empujada por el movimiento social, no en la jerarquía, sino en la base, una cantidad enorme de funcionarios en su inmensa mayoría jóvenes profesionales, que se la jugaron por el movimiento indígena. Muchos de ellos al salir del INCORA dedicaron la vida a trabajar con las organizaciones de base¹³.

En esa época me invitaron a un grupo de estudio, marxista, por supuesto. Leíamos a Mario Arrubla, a los críticos del colonialismo como Mariátegui y del desarrollo como Fernando Enrique Cardoso. Y también a los marxistas colombianos, que no publicaban tanto en ese momento. Nos influenciaron además los mexicanos como Aguirre Beltrán y Pablo González Casanova que hablaban del colonialismo interno, que es justamente la segregación de los grupos étnicos americanos. Entonces uno de los miembros del grupo me dijo que había una convocatoria en la Universidad Nacional para dictar una clase de antropología. Llegué con él a la Universidad y me presentó a Blanca de Molina, que era la directora del departamento y a

12 Ejército Popular de Liberación.

13 Adolfo Triana creó una de las primeras ONG dedicada a la defensa de los derechos indígenas llamada FUNCOL. En 2024, el Museo Nacional de Colombia recibió una importante donación de artes gráficas y de archivo por parte de FUNCOL. Con base en ese material investigadores del grupo Conflicto Social y Violencia de la Universidad Nacional curaron la exposición “Acción Indigenista” (2023) que tuvo como objetivo mostrar las complejas redes de actores sociales y colaboradores vinculados con el surgimiento del movimiento indígena contemporáneo en Colombia en la década de 1970.

Luís Guillermo Vasco, un joven profesor. Y rápidamente fui contratada para dictar un curso de introducción a la antropología, aunque no era una clase exclusiva para antropólogos. Aunque la verdad era puro marxismo. Luís Guillermo me ayudó a seleccionar las lecturas. Luego se abrió una convocatoria más formal para entrar como profesora de cátedra al Departamento. Participé y gané el concurso. Así entré a la Universidad. Yo solo tenía el pregrado y los años de experiencia en el INCORA.

La politización de la antropología

Góngora

¿Y cuál era el perfil de los profesores? ¿Había profesores con posgrado?

Jimeno

No, eso no había, yo creo que no había casi nadie. Yo entré de cátedra y el trabajo era precario. Entonces me enteré de que un antiguo profesor mío en Los Andes, el geógrafo Ernesto Guhl, era el director de un centro de investigaciones de la Universidad. Entonces fui a verlo, y le llevé mi hoja de vida. Él, obviamente, no se acordaba de mí, pero me contó que estaban haciendo un estudio sobre el Páramo de Sumapaz y sobre los campesinos de la región. Y como ya había hecho la tesis sobre campesinos me contrató.

En resumen, entré de cátedra al Departamento de Antropología y de planta al Centro de Investigaciones para el Desarrollo, CID. Ahí me quedé dos o tres años haciendo la investigación sobre el Páramo de Sumapaz. Era un estudio muy sociológico de los campesinos de la olla del río Sumapaz. Íbamos todos los días en el bus de la Universidad hasta allá. Hicimos un levantamiento muy cuidadoso, sobre todo de las redes comerciales y de las redes de propiedad del páramo. De nuevo trabajaba con campesinos. Pero en el Departamento de Antropología Luis Guillermo Vasco me empezó a hablar del movimiento indígena. Y así me enteré de lo que pasó en el Congreso Campesino, que era el congreso de la ANUC, en donde se creó una secretaría indígena que posteriormente se dividió de la ANUNC para conformar el CRIC¹⁴. Y fue así como conocí a los indígenas del Cauca, a Trino Morales y luego a Juan Gregorio Palechor, dos de sus líderes más importantes. Después de la escisión, entre 1974 y 1975, creamos un comité de apoyo a las luchas indígenas del Cauca en el Departamento de Antropología. Y voy al Cauca, y por ahí entró en mi vida la cosa indígena.

Góngora

En medio de todo esto ¿Cómo era el ambiente político en la Universidad? ¿Qué tipo de antropología se hacía? ¿Cómo circulaba el conocimiento? ¿Contrastaba mucho con lo que usted había aprendido en Los Andes?

Jimeno

Por supuesto, como contaba antes, Los Andes era una pequeña universidad en ese momento,

14 Referencia al Consejo Regional Indígena del Cauca una de las organizaciones sociales más influyentes de Colombia.

pequeña en el número de programas, en el número de estudiantes, en sus instalaciones. Y la Nacional, ya en esa época, comparativamente, era lo opuesto. Era una enorme universidad, mucho más movida, con asambleas estudiantiles permanentemente, tanto en la Facultad de Ciencias Humanas como en el Departamento de Antropología. ¿Y qué había en esas asambleas? Eso sí lo conocía muy bien, una lucha visceral entre sectores políticos de la izquierda. Y así eran las discusiones en antropología. Había que acabar la disciplina y estudiar marxismo. Se discutía si se podía leer o no Evans Pritchard o a Malinowski, si había que cambiar el plan de estudios. Yo entré a una universidad en donde había un movimiento estudiantil muy fuerte de polémicas entre izquierdas, y uno tenía que ver cómo se situaba en este maremágnum. Yo ya no tenía simpatía por el MOIR, pero sí por el maoísmo y eso me acerca Luis Guillermo. Y con él empiezo a conocer el movimiento del Cauca, y en el Cauca estaban Víctor Daniel Bonilla y María Teresa Findji, como intelectuales que venían participando desde los años 70 en el movimiento campesino, y venían publicando sobre el papel de los campesinos en la revolución socialista. Porque esa era la discusión, ¿Tienen los campesinos un lugar?, ¿Tienen los indígenas un lugar en una revolución social? Víctor Daniel, María Teresa y Fals-Borda, había otras personas, pero los que yo conocí eran ellos, trataban de responder a esa pregunta. El debate era si los indígenas constituían “nacionalidades” que podíamos integrar “a la rusa” con sus particularidades y derechos o, si por el contrario no tenían un lugar en la revolución y debían proletarizarse y asumir así la vanguardia.

Respecto a la circulación de la literatura, entre el 70 y el 74 aparece el mimeógrafo. Y así se hacía toda la literatura polémica de la izquierda y el material didáctico, como las cartillas del CRIC¹⁵. Todo se recortaba y se pegaba de modo artesanal. El material circulaba entre los grupos políticos y por todas partes. La literatura de clases fue para mí uno de los contrastes más grandes entre Los Andes y La Nacional. En Los Andes yo recibía al comienzo del semestre un programa y compraba o buscaba en la biblioteca los libros. En La Nacional los estudiantes no leían. El profesor “echaba su rollo”¹⁶ y ellos solo ojeaban uno que otro mimeógrafo. Y los profesores pedían hacer mimeógrafos principalmente de autores franceses marxistas que estaban de moda. Yo misma empiezo a traducirlos, los transcribíamos y hacíamos una pequeñísima selección de dígitos, tres mimeógrafos por clase. Era la forma de leer porque no circulaban libros, eso era rarísimo. La inmensa mayoría de lo que leíamos era marxismo y rarísimos textos de antropología. Todo estaba dominado por la crítica a la antropología como parte del dominio colonial, cosa que nunca vi, con esa magnitud en Los Andes. Allí se conocía la crítica, pero leíamos toda la literatura de la antropología inglesa, la francesa y la norteamericana. Aquí a los culturalistas norteamericanos no los leía nadie. Tampoco se leía a los Reichel, que habían escrito unas veces en inglés y otras en español, ni a la primera generación de antropólogos.

En Los Andes había una presencia de la izquierda, pero no existía toda esa gama de luchas que estaban permanentemente presentes. Algunos de los egresados de Los Andes que llegaron a ser profesores de La Nacional no gustaron de ese ambiente y cuatro o cinco se fueron. Nos quedamos unos pocos: Fabricio Cabrera, Rodrigo Ibañez, Julián Arturo y yo. Y Roberto Pineda, que llegó después.

¹⁵ Véase al respecto: <https://www.luguiva.net/documentos/detalle.aspx?id=150&d=10>

¹⁶ Forma coloquial para referirse a las clases magistrales.

El gran contraste, por resumirlo de alguna manera, es la politización y la politización de la antropología. El activismo que va tomando cuerpo, que es el activismo en pro del movimiento indígena. Y eso ya implicaba una posición. Porque había otros sectores de la izquierda a quienes eso les parecía “nativismo” contrarrevolucionario. De manera que, si usted se metía al grupo de apoyo a los indígenas colombianos, usted ya había tomado una opción que para otros era indeseable, “porque los indígenas, compañera, no son la vanguardia de la revolución”.

La burocracia universitaria

Góngora

Profe, sigamos adelante. Estamos ya en la década de 1980 y usted ha consolidado su carrera en el Departamento de Antropología. Y ahí empieza un aprendizaje de lo que significa la Universidad Nacional y la burocracia universitaria. Cuéntenos un poco por dónde pasó y cuáles fueron sus principales aprendizajes. ¿Cómo contribuyó esa experiencia a su carrera y a su vida personal? ¿Qué estaba pasando en esa época?

Jimeno

Yo diría a manera de resumen que entre 1985 y 1992, me dediqué a la práctica administrativa. A mí no me choca la administración, me apasiono por un sitio y empiezo a dedicarle mucho. En 1983 asumí la dirección del Departamento de Antropología y aprovechamos un cierre largo de la Universidad para promover una reforma de pénsum. Desde ese año varios profesores, entre los cuales estaban Jaime Arocha y Ligia Echeverry decidimos dividirnos en grupos y revisar el plan curricular. Algunos queríamos cambiarle el acento teórico (Marx 1, Marx 2, Marx 3, Morgan 1, Morgan 2) y eso fue lo que hicimos.

Luís Guillermo Vasco se opuso a esa reforma. Nosotros, por el contrario, propusimos dos grandes énfasis. Esto es algo que todavía se alcanza a ver. Un primer ciclo común, y luego una profundización en antropología social y arqueología (más adelante se abriría también la línea de antropología física, biológica y forense).

Para cambiar el acento propusimos una secuencia de cursos donde los estudiantes pudieran, con supervisión y ayuda de un profesor, hacer investigación de campo. Porque en ese momento la gente hacia campo a mitad de la carrera durante un semestre y nadie cumplía con eso. Y ahí se quedaba el 30% de los estudiantes. Luego volvían al final a hacer otra tesis larguísima en el cual se quedaba otro tanto y nunca se graduaba.

Eso lo cambiamos. La idea era que tempranamente los profesores plantearan la investigación no como una teoría, sino como un tipo de práctica que se aprende haciendo. Para mí eso es lo más importante. Esa reforma de todas maneras vive hasta el día de hoy, a pesar de los ajustes que se le han hecho al programa. Un ciclo que empezara desde las primeras herramientas o técnicas de investigación hasta la preformulación de un proyecto, luego la formulación del proyecto en un laboratorio guiado, y después, el siguiente semestre, un trabajo de grado acompañado por un profesor. Eso aumentó significativamente el porcentaje de grados.

De esta manera, se produjo un giro completo en la forma de ver las teorías y de hacer investigación. No se trataba de saber qué piensa Morgan y aprenderlo de memoria, sino de entender cuáles corrientes iluminaron el pensamiento en un momento dado y de entender qué

permiten ver en la actualidad y si todavía sirven para algo. Como diría Bourdieu, la teoría es como una joya que uno se pone y se quita según la ocasión.

En fin, en 1984, estando Marco Palacios en la rectoría, llevamos la reforma completa del programa al Consejo Académico y nos la aprobaron. Por mi parte aprendí cómo funcionaba la Universidad, pues hasta ese momento nunca me había interesado.

Marco Palacios me ofreció la decanatura de Ciencias Humanas en 1984. Empecé a ser decana por dos años, luego ocupé la Vicerrectoría Académica y la Vicerrectoría General. Cuando Marco renunció quedé encargada un par de meses de la rectoría de la Universidad Nacional. Es decir, me metí de cabeza en la gestión burocrática de la Universidad. Se reformó todo el sistema y la reglamentación de posgrados y creamos el CES¹⁷.

Saltaron las emociones

Góngora

¿Y entonces cuándo y cómo retomó la docencia y la investigación?

Jimeno

Yo no dictaba clases, yo no investigaba, yo no escribía, solo burocracia; solo gestión. Entonces, al final de eso, pensé que tenía que volver a la antropología. Pedí el año sabático y me fui unos meses a leer a Inglaterra, al King's College de Cambridge. Fui como *visiting scholar* apoyada por Stephen Hugh Jones, y eso me permitió sentarme a leer y saber en qué estaba la antropología. Y ahí conocí la nueva ola de la antropología crítica norteamericana, que hablaba de repensar la disciplina, de la reflexividad, de dejar de llamar objeto al sujeto de investigación. O sea, vi el cambio, porque no me había enterado. Entonces, esto estaba puesto, sin duda, empezaban los estudios culturales y la crítica de los ochenta. Todo lo que me había perdido en la antropología lo leí en ese minuto. Estaba de moda Stocking, por supuesto, y la historia de la antropología, pero también Rosaldo, estaban de moda los que escribieron *Writing Culture*. Todo lo que llamaban antropología reflexiva y dialógica. Y a mí me parecía impresionante que, si bien eso era un cambio muy grande en la antropología, era algo que se venía discutiendo con el enfoque marxista aquí desde los años 60. En América Latina ya se había planteado una crítica a la relación de conocimiento, a poner la ciencia social en un contexto político, a mirar los contextos de ocurrencia de los fenómenos. Allá empezó a hablarse de la antropología situada, del sistema mundo. Y muchas de esas tesis son ciertas, pero a mí me parecía muy curioso que desconocieran todo el aporte de crítica y debate que había aquí, desde mucho antes.

Góngora

¿No pasaba nada de aquí para allá?

Jimeno

No pasaba nada. Eran ellos hablándole al mundo, y en el mundo nosotros escuchando. No había nada del aporte que se había hecho aquí a la antropología, en toda América Latina, en

17 Centro de Estudios Sociales.

Perú, en México, en Brasil. Toda una tradición surgida de la influencia del marxismo y de las corrientes críticas de las teorías del desarrollo. Nada de eso se reflejaba.

Vuelvo a Colombia, y entonces me ofrecieron la dirección del Instituto Colombiano de Antropología. Regresé con la idea de hacer investigación, pero en ese momento estábamos en 1989, uno de los años más terribles de la historia colombiana. Se habían cometido varios magnicidios. Asesinaron a Galán, a Pizarro, a Bernardo Jaramillo y antes a otro líder de la Unión Patriótica, Jaime Pardo Leal. Todos candidatos presidenciales. Había una gran conmoción.

Fue en ese contexto que decidí investigar la violencia, pero desde otro punto de vista. No desde la mirada macro. Entonces empecé a hacer reuniones y a trabajar en un proyecto. Invité a Ismael Roldán, que era mi pareja, a otros dos psiquiatras, y estudiantes que trabajaban conmigo. Y así empezamos a construir un proyecto de investigación sobre violencia en la intimidad.

Góngora

Pero, en concreto, ¿por qué se le ocurrió a usted estudiar ese tema? Pues tengo entendido que usted estaba interesada en asuntos muy diferentes.

Jimeno

Es verdad. Venía de investigar relaciones interétnicas y la historia de la antropología en Colombia, cosas que siempre me han interesado¹⁸. ¿Por qué el cambio? Déjeme explicarle. El ambiente, la atmósfera psicológica que había en Colombia en los años 88, 89 y 90, era realmente oscuro, terrible, porque el poder del narcotráfico, por un lado, y el poder de la guerrilla en ascenso, por el otro, eran tales que no se veía un horizonte, por eso el eslogan de la campaña de César Gaviria tras la muerte de Galán: *Habrá Futuro*. Todavía tengo guardado el afiche.

Era tal el pesimismo derivado del inmenso poder coactivo del narcotráfico (asesinaban jueces, políticos, comandantes, ponían bombas en las ciudades) y del ascenso de la guerrilla que realmente se pensaba que esto era un Estado fallido y que íbamos rumbo a un colapso. Entonces me dije: hay que estudiar esto. Y así fue. Lo discutimos con el grupo que le digo, pero de una manera diferente, porque yo ya había leído sobre el giro reflexivo y subjetivo en la antropología. Por eso decidimos investigar las relaciones íntimas y su relación con la violencia. No quería hacer otro estudio como los que estaban haciendo los historiadores y los politólogos macrohistóricos. Me preguntaba, por el contrario, si toda esa violencia tenía una raíz cultural. Por eso usted ve que ese ha sido el enfoque del grupo de investigación, que surgía en esos momentos. Indagar por las raíces, los contextos, los aprendizajes culturales y la violencia.

Es decir, yo giré en ese momento por cuenta del ambiente opresivo que se vivía. Quería saber si había algo en los aprendizajes, en los valores, en los énfasis, en la cultura, que auspiciara tal descontrol y tanta violencia. Pero como uno no controla todas las condiciones de las cosas, nuestro grupo de psiquiatras, estadísticos y estudiantes de antropología decidió que deberíamos enfocarnos en las familias corrientes de Colombia. Seleccionamos entonces familias atendidas

18 Sobre relaciones interétnicas y la relación de los pueblos indígenas con el Estado véase el libro realizado por Jimeno y Triana, 1985. Sobre historia de la antropología en Colombia puede consultarse, entre otros, el siguiente artículo: Jimeno 2007.

en la consulta externa del Hospital San Juan de Dios, que estaba abierto en la época. Ahí podíamos conversar con la gente.

Después de muchas discusiones fuimos creando una metodología de dos momentos. Primero hicimos un estudio cuantitativo sobre personas de bajos recursos que asistían a la consulta externa del hospital, y luego entrevistamos a un grupo más seleccionado en torno a una pregunta: ¿Cuáles son los aspectos de la violencia que usted ha visto en Colombia que más le impactan? El resultado de eso fue que a la gente lo que más le impactaba era el maltrato familiar y no las bombas, ni el terrorismo, ni los asesinatos. Eso nos obligó a cambiar lo pensado¹⁹.

Porque al 97% o 98% de la gente lo que más le impactaba era el maltrato sufrido por parte de sus padres y madres. Las golpizas, la violencia en la intimidad de la familia. Adicionalmente, había un núcleo de respuestas relacionadas con la concepción de autoridad. Esta concepción no era lo que está en esos libros. Se trataba de una autoridad ambivalente, una especie de figura que no se sabe bien si me va a proteger o me va a atacar. Y esa autoridad era el padre, pero también las instituciones. Era la autoridad en la sociedad. Había una profunda desconfianza de las personas en los mecanismos institucionales de protección. Y, finalmente, otro resultado del estudio mostró que cuando las personas explicaban lo que les había sucedido, lo explicaban de una manera ambivalente.

Decían, por ejemplo: “reconozco que mi mamá tenía una buena intención cuando me golpeaba con una vara” o “probablemente tenía una buena intención, pero esto me produce hasta el día de hoy un dolor enorme, nerviosismo, no duermo, le temo a los vecinos”. Entonces, era obvio que había una relación entre cognición y emoción. O sea, saltaron las emociones como una cosa constitutiva de la experiencia de violencia de esas personas. Yo jamás había pensado en eso. Ninguno del equipo, ni los psiquiatras. Pero en antropología uno tiene que estar abierto, alerta a lo que sale en el campo.

“Você precisa fazer um doutorado”

Góngora

¿Y cómo cambió ese descubrimiento su manera de hacer antropología?

Jimeno

Entonces, yo empecé a leer sobre la relación entre cognición y emoción. Cómo podían estar entremezcladas y cómo eran constitutivas de la experiencia humana.

Góngora

¿De ahí salió el libro *Las sombras arbitrarias*? ¿De la experiencia en el hospital San Juan de Dios y de la reflexión preliminar sobre las emociones y la cultura?

19 Entre mediados de la década de 1980 y comienzos de los años 90 ocurrieron numerosos hechos violentos en Colombia y en especial en Bogotá. Entre ellos la toma del Palacio de Justicia, la bomba a las instalaciones del Departamento Administrativo de Seguridad, múltiples atentados terroristas a cadenas comerciales, asesinatos de ministros, políticos, activistas y candidatos presidenciales, desapariciones forzadas, entre otros crímenes.

Jimeno

Con esas reflexiones comencé a plantear la idea de que en esas experiencias se unen ciertas emociones con ciertas cogniciones. ¿Cuáles cogniciones? En primer lugar, la idea relacionada con la motivación de corregir por parte de los padres para obtener el respeto.

¿Cuáles emociones? La rabia y el miedo. Era clarísimo. Luego, pasa un tiempo, y hacemos una segunda fase financiada por COLCIENCIAS²⁰, en el departamento del Tolima, que dio como resultado el libro *En una mano el pan y en la otra el rejo*²¹.

Fue en esa época cuando Roberto Cardoso de Oliveira comenzó a insistir en que hiciera un doctorado. Mi diálogo con Roberto se dio porque en ese momento yo participaba en una cantidad de eventos de acción indigenista por toda América Latina organizados, principalmente, por mexicanos como Guillermo Bonfil Batalla y otros antropólogos ecuatorianos y brasileños. Yo iba a esos eventos. Era una de mis principales actividades, además de convertir en libros los resultados de mi investigación sobre violencia doméstica. De esas reuniones emergió una red de investigadores con los cuales fundamos la Asociación Latinoamericana de Antropología (ALA) en 1990. Y cada vez que nos encontrábamos Roberto aprovechaba para decirme: “Você precisa fazer um doutorado”. Hasta que llegó un día por ahí en la segunda mitad de los años noventa en que me dijo: “Tenho uma bolsa para você. Você vai ser minha bolsista”. Brasil ya era próspero en educación y Roberto era un gran profesor. En ese entonces era profesor en la Universidad de Brasilia (UNB), esa fue su última vinculación, y hacía parte de un centro de investigación llamado CEPAC que tenía énfasis en América Latina.

Entonces hablé con mis hijos. Mi hija acababa de entrar a la Universidad Nacional y el otro chico podía quedarse viviendo con el papá porque ya tenía 14 años. Pensé que podía ser factible lo del viaje y me fui a Brasilia. Y pedí una comisión de estudios para hacer el doctorado. Me matriculé formalmente. Ellos me valieron los libros y las investigaciones como maestría, porque yo no había hecho nada, ningún posgrado. Entré directamente al doctorado en Brasilia, y ahí, obviamente, presenté un proyecto de investigación.

Ya había hecho el trabajo en Bogotá y en el Tolima y había creado el grupo de investigación Conflicto Social y Violencia, pero había cerrado los proyectos y no contaba con ningún financiamiento de COLCIENCIAS. Entonces, ya en Brasil me dije: “bueno ya estoy aquí y no tengo asistentes, tengo que hacer algo más centrado, que yo sea capaz de hacer sola, sin colaboradores”. Y discutiendo con mis compañeros del doctorado fue saliendo el tema de la violencia de pareja, pero con una particularidad. Llegué entonces a la pregunta ¿Qué es lo que hace que un marido mate a su esposa o un novio mate a su novia? Pero ¿Cómo hacer este trabajo en Brasil? Porque el trabajo debía ser, obligatoriamente, comparativo. Tenía que hacer algo en Brasil y en otro país que se me ocurriera, que obviamente era Colombia. Entonces, después de dar vueltas y vueltas me decanté por un tema. Fueron muchas discusiones con Roberto. Él era muy abierto, tenía fama de autoritario, pero no era cierto, y además... era el cuñado del Presidente de la República y eso abría muchas puertas.

20 Agencia promotora de la investigación científica en Colombia, hoy Ministerio de Ciencia, Tecnología e Innovación.

21 La obra puede consultarse en el siguiente vínculo: <https://www.myriamjimeno.com/wp-content/uploads/2009/19/Violencia-cotidiana-en-la-sociedad-rural.pdf>

Roberto era, pues, un figurón en ese momento. Pero eso no impedía que escuchara lo que a uno le interesaba. Él dejaba hablar y hacía preguntas. Y me ayudó a ir elaborando lo que finalmente fue mi proyecto doctoral, financiado por la Universidad de Brasilia: el homicidio entre parejas en Brasil y en Colombia. ¿Y cómo lo iba a hacer? Mirando casos en las cárceles junto con los respectivos expedientes judiciales. Iba y buscaba en los archivos judiciales, y leía tanto el expediente como los códigos, obviamente, los códigos penales de allá y de acá.

Fue un trabajo que combinó entrevistas de campo en las cárceles femeninas y masculinas de Brasilia, y femeninas y masculinas de Bogotá. De ahí salió el libro sobre crimen pasional. Fue Roberto a quien se le ocurrió el subtítulo de “una antropología de las emociones” (Jimeno, 2004). ¿Y por qué? Porque el solo nombre del delito, “crimen pasional”, como se le conocía en el lenguaje ordinario, me mostraba que tenía que preguntarme por cuál era el lugar de las emociones. Entonces me dediqué a leer la antropología que abordaba esos temas. Estudié las obras de Lila Abu-Lughod, Catherine Lutz, Michel y Renato Rosaldo, es decir, lo que había en la época en antropología, que no era tanto, y por ahí me metí.

Volver al Cauca

Góngora

Profe, cuénteme ahora sobre su regreso al Cauca... después de tanto tiempo. ¿Cuáles eran las condiciones, qué estaba pasando con la guerra y con el movimiento indígena?

Jimeno

Terminado el doctorado vuelvo a la Universidad y aparece el tema de las víctimas del conflicto armado en Colombia. Ya estábamos en otro momento, estamos hablando del año 2008. Ya no era la época de Pablo Escobar cuando los narcotraficantes se iban a tomar el poder. Ni tampoco las FARC, nada de esas cosas. En cambio, había un desplazamiento forzoso enorme. Miles de organizaciones de víctimas, literalmente miles, aparecían en público diciendo: “a mí me pasó esto en la guerra”. Era una cosa cotidiana, muy visible. Y de pronto, un día, fui a un seminario al que me invitó Ismael Roldán, y allí escuché a una señora indígena, menudita, proveniente del Cauca, dando su testimonio.

La historia me impactó mucho. Narraba una masacre que ella, como miembro de una comunidad interétnica que vivía en el Alto Naya, había sufrido. Le habían matado a su marido. Entonces ahí dije: “es momento de volver al Cauca”. Yo el Cauca lo conozco, había hecho allí un largo trabajo de campo en 1980, en la época indigenista. De ahí salió el libro *Estado y minorías étnicas*. En fin, hablé con esa mujer y ella me puso como condición pedir la autorización del cabildo indígena. En ese momento ella era la cabildo-gobernadora. Ya no se dice así, pero digamos que era y sigue siendo una líder importante de una comunidad que había huido del Naya y en su tránsito, había creado un nuevo cabildo reconocido por el pueblo nasa. Y yo pensé que sería maravilloso entender cómo había sido la formación de esa colectividad después de semejante experiencia traumática.

Yo creo que ella creyó que yo nunca iba a ir. Pero lo hice y me dieron la autorización para trabajar. Y al año siguiente, ya estamos hablando del año 2008, me presenté de nuevo a COLCIENCIAS para realizar un proyecto de investigación y obtuve el financiamiento. Luego complementé los recursos necesarios con una beca Guggenheim que me dieron en

ese momento. Fueron bastantes años trabajando con esa comunidad, y ahí, obviamente, las emociones aparecieron como una cuestión central.

Góngora

¿Y cuál fue la pregunta que guió la investigación?

Jimeno

La pregunta fue ¿cuál era el lugar de las emociones, no solamente en el trauma, sino en la experiencia de reconstituirse después de un trauma y de crear una vida y una comunidad nuevas? Así salió el concepto de *comunidades emocionales*, de estar oyéndoles, de entender la manera como hablaban de su experiencia, de presenciar las conmemoraciones de la masacre, especialmente la séptima, realizada en 2008. Escuchar y ver lo que provocaba en la audiencia era impresionante. Indígenas, campesinos, gente negra y burócratas del Cauca, así como funcionarios internacionales de Nación Unidas y de la Cruz Roja también se impresionaron con estas puestas en escena y con los testimonios de la masacre. Entonces se me vino a la mente una vieja lectura de Max Weber que hablaba de comunidades emocionales y digamos que, de cierta manera, la investigación se volvió una etnografía de cómo fue el proceso de conformación de esa comunidad. Una etnografía en el sentido más clásico de reconstruir un proceso social directamente, con base en la palabra y las acciones de la gente, estando en el territorio.

Hicimos una película (Tattay Bolaños, 2012), una cartilla (Jimeno, 2011) y un libro (Jimeno; Varela y Castillo 2015), fueron tres productos. Una cartilla para ellos, con dibujos hechos en su mayoría por niños y otros miembros de la comunidad, una película llamada *Kite Kiwe: nuestra memoria* y un libro con la etnografía y las reflexiones teóricas sobre emociones y política. Nuestro papel fue ayudar a reconstruir la memoria de ese proceso de violencia y mostrar la manera en que las emociones se transforman en acción política.

Entonces, como usted me recordaba ahora, en cierta medida ese fue un retorno al comienzo, o sea, fue unir todo lo que ha sido mi carrera, la acción indigenista, la emergencia de las identidades étnicas, la violencia y las emociones²².

Góngora

Muchas gracias Profe. Podría, para finalizar, explicar un poco mejor ¿cómo es ese diálogo con el concepto de Weber de comunidad emocional? ¿Usó esa teoría sociológica para pensar eso que estaba viendo allí? O, por el contrario, ¿se trató de un concepto que, confidencialmente, apareció en el campo?

Jimeno

El concepto de *comunidades emocionales* no es un concepto nativo. Ellos no lo usaban, ellos no hablaban de emociones. O sea, la gente de Kite Kiwe no decía “tenemos una emoción y vamos a usarla políticamente”. Fueron los ojos de los observadores, en este caso los de Daniel,

22 El Centro de Estudios Sociales de la Universidad Nacional de Colombia editó en el año 2019 la compilación *Cultura y violencia. Hacia una ética social del reconocimiento*. En esta antología se recogen los trabajos más importantes de Myriam Jimeno.

Ángela y los míos²³, que empezaron a ver, a ver y a sentir qué pasaba cuando ellos daban en público su testimonio. Y observamos lo mismo sucesivamente en tres o cuatro grandes conmemoraciones públicas ¿Qué es lo mismo? Que independientemente de los detalles, el testimonio articulado de la experiencia de sufrimiento provocaba en el público sentimientos profundos. Compasión y solidaridad con el sufrimiento. Y también vimos cómo ellos empezaron a usarlos activamente para conseguir sus reivindicaciones, de manera que se adscribieron a la categoría de víctima, aunque también empezaron a usar la identidad étnica, para inscribirse en el registro nacional de víctimas, y lo lograron.

Este es uno de los casos que vemos en Colombia en donde la gente tiene verdadero empoderamiento político, en donde la víctima no es un hecho abstracto y pasivo, sino alguien que demanda derechos, reconocimiento y construye lemas que orientan su accionar.

Entonces uno como antropólogo registra eso, ellos no hablaban de emociones ni de *comunidades emocionales*, pero uno sí emplea la categoría analítica. La verdad yo no me puse a leer a Weber y encontrar allí la categoría, sino que yo analicé, a partir del campo, dos cosas: en primer lugar, se trataba de una situación de grupo y no de una relación interpersonal. No era la Mayora hablándome su experiencia y yo llorando. No, había algo colectivo, se trataba de una experiencia comunitaria. Y empecé a pensar, ¿Cómo es posible?, ¿Qué hace que se produzca ese tipo de expresión? Y es que yo vi temblar a un fiscal y a un procurador general del Cauca cuando observaron una de las puestas en escenas y juraron que iban a investigar hasta encontrar a los culpables. Aunque al final ambos tuvieron que salir del proceso, lo importante fue el efecto causado. Y, en segundo lugar, uno como antropólogo tiene que respetar tanto lo que ve y siente en el campo como lo que la gente dice y hace. Fui yo la que dijo “esto es colectivo, entonces es comunitario”, pero además “son emociones en comunidad”. Y recordé vagamente la importancia que Weber le da a la experiencia emocional, porque la trata como experiencia de sentido. Algunos etiquetan a Weber como el autor de la sociología del sentido, y yo creo que eso es cierto. Él nos enseñó a pensar en cómo los individuos y los grupos le dan sentido a las cosas que le suceden. Y en este caso la gente le da sentido a su tragedia a través de una puesta en escena de emociones vividas que crean solidaridad y empoderamiento para exigir derechos, visibilidad, verdad, justicia y reparación.

Y casi todo lo obtuvieron. Esta gente es un ejemplo. Lograron que los paramilitares confesaran, no todo porque no se detectaron todos los autores intelectuales del crimen, pero sí que hablaron bastante. Lograron justicia porque los paramilitares que hicieron la masacre del Naya, en su gran mayoría, terminaron en la cárcel al someterse a la *Ley de justicia y paz*. Y consiguieron a la vez reparación colectiva e individual.

Mucho tiempo después me enteré de que al mismo tiempo que yo, cronológicamente hablando, hubo una historiadora británica que había usado el concepto de *comunidades emocionales* de una manera un poco distinta. Ella lo utilizó para referirse a la forma en que se usaban ciertos conceptos en comunidades europeas durante la Edad Media. Es un uso diferente, probablemente ella no menciona a Weber, aunque le pudo haber servido de inspiración.

Digamos, entonces, que no es una categoría nativa, es una categoría mía que surge de

23 Ángela Castillo y Daniel Varela fueron los co-investigadores que llevaron a cabo, junto con Myriam Jimeno, el proceso de investigación desarrollado con el cabildo indígena Kite Kiwe en el norte del Cauca.

Max Weber, y que yo no me la encontré precisamente en la literatura, porque a veces pasa, uno hace *click* y dice “esto se adecúa”, y bueno, he mostrado que puede tener un poder heurístico.

Horizontes

Góngora

Profe, muchas gracias. Le voy a hacer dos preguntas más, ya para cerrar. ¿Cuál cree que ha sido el impacto en la academia colombiana y latinoamericana del estudio antropológico de las emociones y los afectos? Y usted, ¿cómo ve la antropología hoy? ¿Hacia dónde cree que va?

Jimeno

Bueno, digamos que he podido acompañar cómo se ha ido difundiendo un interés en las emociones en América Latina, y digo América Latina porque yo he estado participando en eventos de México, Argentina, en Brasil, en muchas partes, en donde discuten ese tema de diferente manera, y eso a mí me parece una ganancia. Está muy bien que las personas le den distintos sentidos. Ustedes, por ejemplo, cuando hacen el libro de *Objetos que emocionan* (Forero y Góngora, 2024), me parece que desarrollan algo que yo no había pensado, ni probablemente toda la gran corriente de antropología de las emociones en Estados Unidos ni en Inglaterra la había pensado; pero en ese libro es evidente la ampliación de la comprensión antropológica de la experiencia y de ciertos procesos relacionados con el conflicto social y la violencia.

Entonces, es como si se extendiera la mirada a un aspecto que estaba oscurecido, despreciado o ignorado. Para mí eso es una ganancia y sí, ha pasado en muchas academias de América Latina. En algunos lugares han usado incluso las *comunidades emocionales*, en otros no, pero no importa, porque hay un énfasis importante en estudiar las relaciones afectivas y la manera en que las categorías afectivas son usadas en la vida cotidiana.

Creo que esto es un aporte enorme para estudiar la complejidad de los fenómenos de violencia, y cuando uno ve la literatura que se ha producido en los últimos años sobre estos fenómenos nota cómo este enfoque aporta a la comprensión de la vida social de una forma menos simplista y reduccionista. Porque no es posible decir que la violencia es el resultado simplemente de condiciones económicas o de estructuras de género, o de problemas relacionados con la raza, sino que todas estas dinámicas sociales se entrelazan. Y se entrelazan porque la emoción, la cognición, las experiencias y los procesos sociales se entretejen en las prácticas y en la vida de la gente. Se observan en aquello que las personas hacen para superar o no una condición generada por la violencia, cuando les han destruido sus condiciones de vida y les han matado parte de su familia.

De manera que para mí es un aporte que enriquece las miradas reduccionistas que hacen a veces los análisis macro, que en ocasiones llegan a conclusiones altamente negativas como reducir la identidad colombiana a una propensión a la violencia. Y es esa falta de fineza en el análisis que lleva a abruptos terriblemente negativos, porque lo que hacen es reforzar un estereotipo según el cual hay una cierta pasividad de la sociedad frente a la violencia. Y es al revés. Miles de casos muestran que hay quienes se empoderan con las emociones y buscan salir adelante a pesar de la adversidad, tener esperanza, hacer futuro; esas personas son todo menos pasivas, construyen cosas.

Hace poco leí por casualidad un libro de Teresa Caldeira sobre las contribuciones de James Holston para entender la vida en las periferias urbanas brasileñas²⁴. ¿Qué es lo que dice? Que al contrario de lo que afirma, y continúa afirmando, gran parte de la literatura, hay una enorme energía, vitalidad y proyección de futuro en las periferias, que las personas autoconstruyen sus casas y cambian sus condiciones de vida, y que, con mucho esfuerzo, logran impactar formas de opresión y marginalidad. Es un enfoque un poco parecido al mío. Yo creo lo mismo, que cuando se reducen las emociones al odio y a la rabia para entender lo social, se terminan diciendo cosas como que los colombianos tenemos la “agresividad en los genes” desde los caribes hasta nuestros días. Y eso lo que hace es fijar una mirada que en primer lugar es falsa históricamente, y que además reduce el fenómeno y cierra las posibilidades de pensar una sociedad diferente.

En cuanto al futuro de la antropología veo no solamente un crecimiento institucional y demográfico en el número de antropólogos profesionales en Colombia y en América Latina, también hay un cambio cualitativo en el perfil de los estudiantes, inclusive indígenas, y un cambio significativo en el número de instituciones y en la producción antropológica a gran escala, con una diversificación increíble de las metodologías y de los temas estudio. Hace unos días estuve en un evento en Ecuador en el que hablaban de la crisis de la antropología. La verdad no veo ninguna crisis. Una disciplina que tiene esta variedad de sujetos de interés, de instituciones y de producción, que va desde películas hasta cuentos, pasando por exposiciones museográficas, caricaturas y libros que han desbordado los moldes con los que aprendimos a trabajar, no está en crisis. Lo que veo es una disciplina en plena ebullición. Creo que la antropología de hoy es activa y diversificada, como pasa con los fenómenos humanos, se multiplica, se amplía y llega a territorios que antes le eran desconocidos.

Referencias citadas

- Caldeira, Teresa. 2010. *Espacio, segregación y arte urbano en el Brasil*. Buenos Aires: Katz Editores.
- Forero, Ana María y Andrés Góngora. 2024. *Objetos que emocionan: testigos materiales del conflicto en América Latina*. Bogotá y Santiago de Chile: Universidad de Los Andes y Universidad Alberto Hurtado.
- Jimeno, Myriam e Ismael Roldán (eds.). 1998. *Violencia cotidiana en la sociedad rural. En una mano el pan en la otra el reño*. Bogotá: Universidad Sergio Arboleda y Universidad Nacional de Colombia. Disponible en <https://www.myriamjimeno.com/wp-content/uploads/2009/19/Violencia-cotidiana-en-la-sociedad-rural.pdf>
- Jimeno, Myriam e Ismael Roldán (eds.). 1996. *Las sombras arbitrarias. Violencia y autoridad en Colombia*. Bogotá: Editorial Universidad Nacional.
- Jimeno, Myriam y Adolfo Triana. 1985. *Estado y minorías étnicas en Colombia*. Bogotá: Cuadernos del Jaguar y Fundación para las Comunidades Colombianas. Disponible en https://myriamjimeno.com/wp-content/uploads/2011/02/int_cap_1.pdf.
- Jimeno, Myriam, Varela, Daniel y Castillo, Ángeles. 2015. *Después de la masacre, emociones y política en el Cauca Indio*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia e Instituto

24 Caldeira, Teresa. 2010. *Espacio, segregación y arte urbano en el Brasil*. Katz Editores: Buenos Aires.

- Colombiano de Antropología e Historia. Disponible en <https://www.myriamjimeno.com/wp-content/uploads/2021/02/Libro-Kitek-Kiwe-ALTA-junio-9.pdf>
- Jimeno, Myriam. 2004. *Crimen pasional: contribución a una antropología de las emociones*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Jimeno, Myriam. 2006. *Juan Gregorio Palechor: historia de mi vida*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH) y Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC).
- Jimeno, Myriam. 2007. Tensiones y configuración de estilos en la antropología sociocultural colombiana. *Revista Colombiana de Antropología* 43: 9-32. Disponible en <https://www.myriamjimeno.com/wp-content/uploads/2009/10/naciocentrismo.pdf>
- Jimeno, Myriam. 2011. *Kitek Kiwe. Resentamiento del Naya: nuestra memoria*. Bogotá: CES-Universidad Nacional de Colombia, USAID y Cabildo Indígena Nasa Kitek Kiwe. Disponible en <https://www.myriamjimeno.com/wp-content/uploads/2011/05/kitek.pdf>
- Jimeno, Myriam. 2014. *Juan Gregorio Palechor: the story of my life*. Durham y London: Duke University Press
- Jimeno, Myriam. 2019. *Cultura y violencia. Hacia una ética social del reconocimiento*. Bogotá: CES-Universidad Nacional de Colombia.
- Jimeno, Myriam. 2025. “Los funcionarios de reforma agraria y la emergencia del campo étnico indígena en Colombia”. En: Edviges Marta Ioris; Ricardo Verdum y João Pacheco de Oliveira (orgs.) *Etnografia, compromisso e colaboração: desafios para uma antropologia contemporânea*. pp. 133-173. Brasília: ABA Publicações.
- Rappaport, Joanne. 2021. *El Cobarde no hace historia. Orlando Fals-Borda y los orígenes de la investigación acción participativa*. Bogotá: Editorial Universidad del Rosario.
- Tattay Bolaños, Pedro. 2012. *Kitek Kiwe, nuestra memoria*. Documental disponible en https://www.youtube.com/watch?v=L1PN4_FEeO0le

Emociones y política: la “víctima” y la construcción de comunidades emocionales¹

Emoções e Política: A “Vítima” e a Construção de Comunidades Emocionais

Emotions And Politics: The “Victim” and the Construction of Emotional Communities

Myriam Jimeno²

Resumen

En este capítulo analizaré la construcción cultural de la categoría de *víctima* y su utilización para reivindicar la civilidad por parte de personas que han sufrido experiencias de violencia. Sostendré que, durante los años pasados, presenciamos en Colombia el afianzamiento de un lenguaje en el que las experiencias de sufrimiento son narradas a través del testimonio personal. Este lenguaje, eminentemente emocional, crea lazos entre diversas personas y grupos de la sociedad civil, tejidos con los relatos de las víctimas acerca de los hechos violentos que han padecido. Argumento que este lenguaje del testimonio personal tiene efectos políticos, por cuanto construye una versión compartida de los sucesos de violencia de la última década y sirve de puntal para una ética del reconocimiento, así como para acciones de reclamo y reparación. El lenguaje testimonial es un mediador simbólico entre la experiencia subjetiva y la generalización social. La naturaleza emocional del uso en los testimonios de la categoría de víctima hace posible, como nunca antes en el país, tejer vínculos de identidad y reconocimiento

1 Publicado originalmente en portugués en la Revista *Mana*: Jimeno, Myriam (abril del 2010) Emoções e política. A “vítima” e a construção de comunidades emocionais. *Mana* 16 (1): 99-121.

2 Profesora Emérita, Universidad Nacional de Colombia. Correo: mjimenos@gmail.com.

entre quienes han experimentado la violencia y el conjunto de la población civil. Estos vínculos se manifiestan de manera pública en la forma de puestas en escena, movilizaciones e imágenes compartidas sobre los hechos de violencia. Así, el lenguaje del testimonio personal conforma comunidades en el sentimiento o, como las denomino, *comunidades emocionales*, que son comunidades morales fundadas en una ética del reconocimiento. Entonces, la categoría de víctima es el decantado simbólico y el punto de confluencia de este proceso de reconocimiento. Esta categoría permite exponer públicamente, de una manera hasta ahora inédita en Colombia, la tragedia de la violencia desde la perspectiva de quienes la han sufrido.

En lo que sigue, examinaré la construcción social de la categoría de *víctima* en tres escenarios sociales: la acción pública de una comunidad indígena, las manifestaciones masivas de los últimos años, en especial las del 2008, y la lucha por obtener la Ley de Víctimas.

Palabras clave: Víctima, violencia; comunidades emocionales, Colombia.

Abstract

This text focuses on the cultural construction of the category of victim as an affirmation of civility. Over the last few years Colombia has seen the emergence of a genre of language dedicated to narrating experiences of suffering in the form of personal testimony. This highly emotive language creates bonds between different members of ‘civil society’ who find common ground in sharing ‘the truth’ concerning the acts of violence perpetrated in recent years. I argue that the idiom of personal testimony produces political effects since it creates a shared version of the violent events occurring over the last decade. Moreover it opens the way for an ethics based on the recognition of demands for reparation by providing a symbolic mediation between subjective experience and the society at large. I examine the social construction of the category of victim in three different settings: the mobilization of the indigenous community in response to violent acts; the massive protests held in 2008 against these acts; and the campaign for approval of the Victims Law. I also highlight the crucial role played by women and indigenous peoples in testifying publicly about this violence as a way of arriving at the truth, a process leading to the construction of a shared narrative and to the generalization of moral principles vis-à-vis acts of violence perpetrated in the name of ‘politics.’

Keywords: Victim; Violence; Emotional communities; Colombia

Resumo

No presente texto, detenho-me na construção cultural da categoria vítima como forma de afirmação da civilidade. Ao longo dos últimos anos, temos presenciado na Colômbia a afirmação de uma linguagem que narra experiências pessoais de sofrimento na forma de testemunho pessoal. Essa linguagem, eminentemente emocional, cria laços entre pessoas diversas, naquilo que podemos chamar sociedade civil, ao redor do compartilhamento da “verdade” a respeito dos fatos de violência ocorridos recentemente. Argumento que esta linguagem do testemunho pessoal tem efeitos políticos, na medida em que constrói uma versão compartilhada dos acontecimentos de violência da última década e serve de alicerce para uma ética do reconhecimento e para ações de protesto e de reparação, visto que é um mediador simbólico entre a experiência subjetiva e a generalização social. Examino a construção social da categoria vítima em três cenários sociais: a encenação e a mobilização por parte da comunidade indígena diante de fatos de violência,

as manifestações massivas de 2008 e a luta pela promulgação da Lei de Vítimas. Destaco o papel relevante de mulheres e indígenas ao realizarem testemunhos públicos sobre os fatos de violência, como forma de chegar à verdade, o que aponta para a criação de uma narrativa compartilhada e para a generalização de princípios morais diante dos atos de violência feitos em nome da “política”.

Palavras-chave: Vítima; Violência; Comunidades emocionais; Colômbia.

Kitek Kiwe: conmemoraciones

En abril del 2008 asistí por primera vez a la conmemoración del aniversario de la masacre cometida por los llamados paramilitares en el Alto Río Naya³ en el año 2001. Me conmovió ver cómo, durante las semanas anteriores a la conmemoración, una pequeña comunidad de desplazados a causa de esa masacre –con la cual adelanté trabajos de investigación– estuviese tan febrilmente dedicada a preparar el evento. En realidad, las personas de esta comunidad serían apenas una de las tantas organizaciones en el acto ceremonial organizado en el pequeño poblado de Timba, puerta de entrada al Naya por el Valle del Cauca. Allí estarían, también, el delegado de la Comisión Nacional de Reparación y representantes de la OEA, representantes de las autoridades locales, del Proceso de Comunidades Negras (PCN), de organizaciones comunitarias de las personas que retornaron al Naya, de organismos de derechos humanos y de la organización indígena Cric⁴, así como intelectuales y periodistas regionales y de uno de los dos canales privados de TV. En fin, una variada reunión de personas del gobierno y de la sociedad civil. Esta conmemoración, la séptima después de los sucesos de violencia, giró alrededor del compromiso del gobierno de hacer de este poblado un ejemplo de reparación económica y simbólica a las víctimas de la violencia.

Pese a su papel marginal, los representantes del autodenominado cabildo indígena Kitek Kiwe seguían en su empeño de preparar el evento. Lisinia, la dirigente nasa que ha representado a las viudas de esa masacre en varias ocasiones, se apresuraba porque “no encuentro las fotos de las víctimas”, “no sé dónde las guardé desde la marcha de Bogotá en marzo [2008]”. Entre tanto, durante días los niños de la escuela y uno de los maestros ensayaban la presentación de un sociodrama sobre su versión de los sucesos. Vimos cómo se corregían unos a otros: digan “¡víctimas, no muertos!”, insistía enfática una niña.

Ya en la conmemoración, los Kitek Kiwe abrieron el acto de manera sorpresiva con la entrada de los niños de la comunidad por entre los asistentes, cantando el himno nacional en lengua nasa yuwe. Se tomaron el escenario y a una voz gritaron: “Se vive, se siente, el Naya está presente. Los familiares de las víctimas del Naya exigimos justicia, verdad, reparación y derecho a la no repetición”. Cerca de mil asistentes, sorprendidos, se pusieron en pie y escucharon en silencio el himno nacional, entonado en las dos lenguas, en nasa yuwe y luego en español. Vieron sobrecogidos cómo los niños agitaban los bastones de mando que simbolizan la

3 Región enclavada en las estribaciones occidentales de la cordillera de Los Andes, en el sur-occidente de Colombia.

4 Consejo Regional Indígena del Cauca. Fue creado en 1971 y es la organización regional étnica más consolidada en Colombia.

autoridad indígena en esa región. Los niños no bajaron más del escenario. Allí permanecieron horas, al calor intenso de las llanuras del norte caucano, rodeados, literalmente, de pancartas y banderas que reclamaban justicia, verdad, y reparación para las víctimas del Naya, hasta que tuvieron la oportunidad de presentar el sociodrama (véase Jimeno, Castillo y Varela, 2009).

Fue así como a lo largo del evento se desplazó su propósito inicial, que era un acto encabezado por la comisión gubernamental encargada de la aplicación de la Ley de Justicia y Paz, hacia la toma de vocería por las propias organizaciones indígenas y negras. La reparación por la vía gubernamental pasó a un segundo plano. Los delegados del gobierno nacional y local se encontraron sometidos a una lógica escénica cuyo clima emocional se centró alrededor de las *víctimas* de la masacre y con despliegue de símbolos de fácil comprensión para todos, y de enorme eficacia emocional: el himno en dos lenguas, las banderas del movimiento indígena y el sociodrama de niños de Kitek Kiwe, su versión de lo ocurrido.

¿Cómo consiguen convocar, entusiasmar, a una audiencia tan heterogénea? ¿Es nativismo y añoranza? ¿Cómo es que estas puestas en escena desvirtúan la idea de la supuesta pasividad de las víctimas para hacer reclamos muy concretos ante el Estado? ¿Cómo logran crear un clima emocional intenso y envolvente? ¿Para qué les sirve?

En abril del año 2009 fuimos con Ángela Castillo, coinvestigadora, a la nueva conmemoración. El escenario era muy distinto: los de Kitek Kiwe habían decidido realizarla en la sede de la comunidad, en la finca que ganaron por medio de una acción jurídica de tutela⁵. La finca está situada a pocos minutos de la capital regional, la ciudad de Popayán, por lo que su acceso es relativamente fácil. También invitaron a delegados de entre quienes retornaron al Naya –negros, indígenas, campesinos– y también a un grupo selecto de funcionarios de gobierno, organismos internacionales y no gubernamentales. Pero en esta ocasión los invitados centrales eran los fiscales regionales y el fiscal que tenía por entonces la jurisdicción sobre el caso del Naya, así como los procuradores regionales. La entrada a la finca, bajo un arco de cintas verdes y bombas blancas y moradas, estaba rodeada por la guardia indígena, institución creada por el Cric para hacer “resistencia civil”⁶ a los armados. Ataviados con chalecos nuevos, portaban las insignias rojas y verdes del Cric. Se nos indicó que debíamos inscribirnos a unos pocos metros de la entrada. En un improvisado escritorio de madera, cuatro niñas tomaban los datos de los asistentes en listas que el Cabildo Kitek Kiwe había diseñado. Nos colocaron dos pequeñas cintas, una morada y una blanca. Luego ascendimos hasta el salón principal de la escuela.

El salón estaba colmado por las personas de la comunidad y los invitados. El acto lo presidía la presidente del Cric en ese momento, la “Consejera Mayor” Aida Quilcué. A los costados tomaron asiento los delegados de la Unidad de Justicia y Paz de la Fiscalía General de la Nación, el Defensor del Pueblo del Cauca, funcionarios de la Procuraduría y el fiscal que tenía a su cargo la investigación por la masacre del Naya. Se sentaron justo debajo de enormes pancartas que se leía: “Por la defensa de la vida y la dignidad de los pueblos” y “No a la impunidad, ni perdón ni olvido, castigo a los responsables materiales e intelectuales”. Al

5 La tutela es un recurso jurídico que pueden interponer las personas ante los jueces, con miras a que se les cumpla de manera rápida con un derecho considerado en la Constitución como fundamental.

6 Coloco la palabra entre comillas para marcar que es una expresión usada por ellos mismos.

lado de las pancartas, seis fotos amplificadas de algunos de quienes perecieron –pues fueron al menos 42 personas quienes murieron, hombres en su mayoría– y varios afiches realizados por los niños de la escuela rodeaban el salón.

Uno de los dirigentes de Kitek Kiwe decía: “Eso es lo que nosotros reclamamos como víctimas, [saber] qué ha hecho la Fiscalía respecto a esto [...]”. En seguida intervino un campesino que retornó al Naya:

A mí me tocó ver cómo botaban los cuerpos a los ríos. Si el río de La Balsa pudiera hablar... ¡qué sería todo lo que diría! [...]. No entiendo por qué hoy, cuando las víctimas salen a reclamar sus derechos en escenarios nacionales e internacionales, ¡el gobierno se queja! Dicen que hablamos mucho, que exageramos [...] Quiero criticar mucho los derechos de las víctimas en las audiencias públicas [contra los jefes paramilitares]. Se nos debe garantizar mejor la defensa de nosotros, las víctimas [...].

Continuaron varios integrantes de asociaciones de víctimas y el evento desembocó en una representación de los “derechos de las víctimas”, preparado por un grupo del cabildo Kitek Kiwe: La señora Verdad, el señor Víctima, la señora Reparación y la señora Garantía de no Repetición, encarnados por tres mujeres y el joven gobernador del cabildo Kitek Kiwe. Los cuatro hablaban entre sí, preocupados por esclarecer la verdad de lo que pasó.

El Señor. Víctima, representado por el gobernador del cabildo, quien era uno de los maestros de la escuela de la comunidad, se ubicó de espaldas al público, la cara hacia “las señoras derechos de las víctimas”. El Señor Víctima dijo: “señora Justicia, ¿cómo hago yo como víctima para acceder a la justicia?”. Preguntó uno por uno a cada derecho cómo se haría para garantizar que les cumplieran sus demandas. Los derechos contestaron que dudaban de que en el gobierno de Álvaro Uribe⁷ se les garantizaran los derechos. “¿Pero no se puede hacer nada?, ¿qué puedo hacer? ¡Ayúdenme!”, exclamó el señor Víctima. Los derechos respondieron: “Si hubiera alguien del gobierno que se comprometiera... tal vez y la situación mejoraría”. “¿A quién acudimos? ¿Está por aquí la Fiscalía?”, inquirió el señor Víctima. “¡Sí!”, irrumpieron a coro los asistentes. Y el señor Víctima continuó así: “¿Qué dicen?, ¿que hagamos minga?”⁸. “¡Sí!”, gritó el público. “¿Qué dicen, que la Fiscalía firme el documento?”. “¡Sí!”, vociferó de nuevo el público. Los tres fiscales presentes se levantaron de sus⁹ asientos, aturridos por el repentino griterío. “¿Está por aquí la Defensoría [del Pueblo]?”. “¡Sí!”, volvió a responder el público. Los defensores presentes se pusieron de pie en silencio. “¿Hay alguien de la

7 Del 2002 al 2006 y del 2006 al 2010. Esta conmemoración ocurrió en el 2009

8 Palabra que usan los indígenas de varias regiones para referirse a la conformación de un grupo para emprender alguna tarea de interés común. Por extensión se usa para movilizaciones o acciones sociales colectivas.

9 El fiscal que estuvo allí presente pertenecía a la Unidad de Derechos Humanos de la Fiscalía General de la Nación, seccional de Cali. Algunos meses más tarde, y tal vez animado por este acto de compromiso, ordenó poner en prisión a dos altos mandos del Ejército colombiano con jurisdicción en la zona por el tiempo de la masacre. Poco después, el fiscal fue apartado del caso, que pasó a manos de una oficina distinta a la de Derechos Humanos. La primera medida fue declarar la nulidad del proceso y poner en libertad a los militares acusados. Las amenazas contra el fiscal no tardaron y debió ocultarse por un tiempo. El proceso por la masacre fue retomado más tarde y desembocó en la condena de más de un centenar de paramilitares y de su jefe, el llamado comandante H. H, Herbert Veloza, todavía prisionero después de que fuera extraditado a Estados Unidos.

Procuraduría?”, preguntó otra vez el señor Víctima. “¡Sí!”, aclamó el público. “¡Vamos a hacer minga de esclarecimiento! ¿Quién quiere hacer minga?”, arengó una vez más el señor Víctima. “¿Señor Defensor del Pueblo, Señor fiscal, se comprometen a esclarecer la masacre del Naya y a garantizarles los derechos a las víctimas?”. “¡Que se comprometan!”, increpó el público. “¿Firman esta acta de compromiso, lo juran ante las víctimas, los niños, las viudas?”. Con los delegados de las tres instituciones en pie, “¡que firmen!”, “¡que juren!”, atronaron los asistentes, ya todos en pie.

El señor Víctima se volvió hacia el público: “¿Que firmen, cierto?”. “¡Que firmen, que firmen!” resonaba en el recinto. El Defensor del Pueblo del Cauca levantó su mano derecha y, entrecortado, dijo: “lo juro”. Uno a uno, los demás funcionarios lo siguieron en el juramento y en la firma de un documento, el “Acta”, como lo llamaron los de Kitek Kiwe. Aplausos. Muchos asistentes se amontonaron y rodearon a los firmantes gritando; otros tomaban fotos y videos. Fue el clímax del evento.

Luego, el gobernador del cabildo habló así:

Voy a hacer un sencillo homenaje a una mujer que es modelo de resistencia, modelo de lucha, que recoge una palabra: ¡es posible! Es un homenaje muy sencillo, muy humilde, para que usted siga siendo la voz de este proceso, porque las víctimas necesitan voces como usted. Venga compañera, consejera Aída Quilcue.

La consejera del Cric recibió, en ese momento, regalos de mujeres del cabildo: un sombrero “con los colores patrios, una pulsera para que su ímpetu no caiga y un collar que simboliza a las víctimas del Alto Naya”. Ella respondió en nasa yuwe y después dijo en español:

[...] quiero iniciar hoy haciendo memoria de la cacica Gaitana y su lucha con cinco mil nasas que murieron en Tierradentro¹⁰. Después de esa primera masacre, han seguido más masacres. A razón de todo eso es que hoy caminamos la palabra. Caminamos la palabra en minga, para exigir respeto. Iniciamos la minga [el año pasado] con muchos asesinatos en el norte del Cauca. Surge [entonces] el atentado contra mi esposo.¹¹ ¡No pudieron desmentir el atentado [...] que pretendía ser otro más de los falsos positivos!¹² No basta la investigación, ¡sino que no haya más asesinatos de la comunidad! ¿Qué hacer para que nos dejen de matar? [...]. Yo quisiera hacer un llamado a las comunidades afrocolombianas a seguir trabajando. Que nos reforcemos para pedir respeto a la dignidad de los pueblos. Esto hay que recogerlo y volverlo minga, para que se pueda gritar con más fuerza que la dignidad de todos los pueblos se debe respetar.

Finalizó con una exposición de los pasos a seguir para acudir a la Corte Penal Internacional para exigir justicia por los crímenes de Estado.

10 Se refiere a la lucha de conquista del dominio español el siglo XVII.

11 Edwin Legarda fue muerto en diciembre del 2008 en un retén militar. Adujeron haberlo confundido con un guerrillero.

12 Esta expresión se usa para indicar civiles que han sido muertos por el Ejército Nacional, simulando que eran guerrilleros caídos en combate. Este grave acto ha suscitado un gran escándalo público, pues se estiman en cerca de dos mil las personas víctimas.

Esta representación del 2009 se apropia de manera peculiar de la noción de *víctima* como categoría de negociación frente a la institucionalidad. ¿Cómo se enlaza esta política india con movimientos nacionales? Hasta aquí es claro que este grupo acude a la etnicidad india y obra en nombre de hechos históricos de atropello para interpelar a los no indios y al Estado, a propósito de nuevos derechos vulnerados. También es claro que los indios buscan un lugar más equitativo dentro de la sociedad nacional y para lograrlo crean símbolos y lenguajes nuevos que se expresan, entre otras cosas, mediante puestas en escena –*performances* las llaman– basadas en una comunicación eminentemente emocional. Es llamativo que no quedan encerrados dentro de su propio reclamo de otredad, sino que interpelan a la sociedad nacional mediante la incorporación de la categoría de *víctima*, lo que les permite consolidar la acción política reivindicativa.

Pero, por otro lado, el caso particular del cabildo Kitek Kiwe representa un movimiento cívico más amplio y puede verse como microcosmos que revela tendencias sociales más amplias: es decir, la existencia de sectores heterogéneos de la sociedad colombiana, pues algunos son rurales y otros son urbanos, unos pertenecen a sectores populares y otros a capas medias de la sociedad; algunos se inscriben en la izquierda y otros en el centro político; algunos no están organizados y otros sí lo están en agrupaciones de víctimas. Pese a su heterogeneidad, las *víctimas* se entienden entre sí al afirmar sus derechos mediante la compartición en público de su experiencia con la violencia. Su acción testimonial es un acto político con el que trascienden el ser meros depositarios o aspirantes a derechos y beneficios institucionales. En la práctica, son una respuesta a la demanda de analistas y organismos internacionales que afirman que en Colombia no se les ha asignado representación a las víctimas ni se han promovido sus derechos (International Crisis Group, 2008; Uprimmy y Saffon, 2006). Me interesa subrayar la dimensión político-cultural de quienes buscan generar un proceso de apropiación compartida de los sucesos de violencia. Por esta vía, los movimientos de *víctimas* trascienden la idea establecida sobre su pasividad y agencian su propia participación en un intento por romper las barreras –legales, institucionales, de intereses creados– respecto de su reconocimiento y reparación. Su mecanismo central es el uso de un lenguaje emocional que relata historias personales, narra con detalle acontecimientos, señala agentes del crimen, distingue quién es la víctima y quién el victimario, y demanda derechos, acciones cuya armazón simbólica es la identificación emocional con la víctima.

El lenguaje emocional no es, por supuesto, natural, espontáneo, ni ajeno a la racionalidad o al razonamiento, como luego discutiré. Me interesa llamar la atención, por ahora, sobre su cualidad comunicativa, suscitada por los significados culturales profundamente incorporados que tiene el dolor. Es posible que así se pueda llegar a la verdad social –aunque tal vez no a la jurídica– todavía tan esquiva. Y, ante todo, puede ser fuente de duraderas comunidades morales cívicas, que tiendan lazos entre la fragmentada sociedad civil en Colombia. Es por esto que Lisinia, del cabildo Kitek Kiwe, marchó en Bogotá al lado de miles de manifestantes en las grandes movilizaciones del año 2008 con una pancarta que recordó a las viudas de la masacre del Naya y a todas las mujeres que han perdido a sus maridos en el conflicto. Lisinia cuenta y recuenta su caso en los congresos de víctimas y los casos en los que sus derechos pueden ser vulnerados. Como cuando se indignó hasta las lágrimas en la TV por la extradición del jefe

paramilitar H.H¹³, principal responsable de la masacre del Naya, pues lo alejaba de relatar la verdad de la masacre. Cuando Lisinia habla, es posible identificarse con su dolor y también con su empeño en obtener la verdad.

El año en que Colombia marchó

“El año en que Colombia marchó”, tituló *El Tiempo*¹⁴ el 29 de diciembre del 2008 y se detuvo en los que consideró el hecho y el personaje del año: “Cuatro marchas se convirtieron en el 2008 en el símbolo de una Colombia que dejó a un lado la indiferencia. A través de convocatorias civiles, cientos de miles de personas salieron a las calles a rechazar la violencia, el secuestro y la barbarie” (*El Tiempo*, 2008: 1. El 4 de febrero cientos de miles de colombianos marcharon contra el secuestro y las Farc-EP¹⁵, el 6 de marzo “en homenaje a las víctimas de paramilitares y crímenes de Estado”, el 20 de julio por los secuestrados, a pocos días de la operación *Jaque*;¹⁶ y el 28 de noviembre bajo el lema “Unidos por la vida y por la libertad”. En el mismo artículo, se decía: “Una Colombia que hace del dolor de algunos el dolor de muchos, es probablemente, el principal legado del 2008, el año en que la gente salió a las calles para repudiar la barbarie, venga de donde viniera” (*El Tiempo*, 2008: 1-8). En otra columna de la misma edición de este diario, Iván Cepeda¹⁷ agregó que pese a contradictores, e incluso amenazas para los organizadores de la marcha del 6 de marzo, “[p]or primera vez el país habló de otras víctimas [...]. Los rostros de los hijos, las madres y los hermanos estuvieron en la retina del país” (2008: 1-8).

El 7 de febrero de 2008, Abdón Espinosa Valderrama¹⁸, en su columna en *El Tiempo* titulada “Espuma de los acontecimientos” (2008: 1-8), y Rafael Pardo Rueda¹⁹ (2008), ese mismo día y también en el mismo diario, mostraron su entusiasmo con la primera marcha, la del 4 de febrero. Pardo recalcó que “los partidos así fueran uribistas o no uribistas fueron superados por la gente [...] la gente salió sola, en la práctica autoconvocada [...] a esta manifestación sin precedentes de unidad de los colombianos” (2008: 1-8) Abdón habló de “la grandiosa marcha del 4 de febrero, fecha ya inscrita en los anales de la historia” y se preguntó por los elementos de la conciencia colectiva que se supo tocar para “suscitar tamaña movilización popular” (2008: 1-8).

Millones de personas, en efecto, sorprendieron a los escépticos y desafiaron el tan

13 Héver Velosa, con el sobrenombre de H. H., fue uno de los varios jefes de los “paramilitares” que fue enviado por el gobierno de Colombia a la justicia de EE. UU. en el año 2008, en virtud del tratado existente para la extradición de criminales. Esto fue visto por las organizaciones de víctimas como una manera de acallar sus declaraciones.

14 Principal diario de circulación nacional.

15 Sigla que corresponde a las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia.

16 Este fue el nombre dado por el ejército colombiano a la acción de rescate de un grupo de secuestrados por las Farc-EP, en el año 2008, entre los que estaba la excandidata presidencial Ingrid Betancourt.

17 Principal activista del movimiento de víctimas de crímenes de Estado: su padre, dirigente comunista, fue muerto en los años noventa por “paramilitares”, al parecer en connivencia con agentes estatales.

18 Abdón Espinosa es un reconocido economista, columnista desde hace muchos años; ocupó cargos destacados, como el Ministerio de Hacienda, en dos ocasiones, en las décadas de 1960 y 1970.

19 Rafael Pardo era en ese momento candidato a la presidencia de la República por el Partido Liberal; fue Consejero de Paz y ministro de la Defensa en la década de 1990.

socorrido lugar común de la “indiferencia” del colombiano frente a la violencia. Los titulares de *El Tiempo* durante el año 2008 afirmaron que era “Algo jamás visto. Millones de personas marcharon ayer [4 de febrero de 2008] en el país y en el mundo contra las Farc” “Histórico. El país nunca había sido testigo de una manifestación de tal magnitud. Supera a la que encabezó Jorge Eliécer Gaitán²⁰ en 1948 y a las de “No más” a la violencia, en 1998 y 1999” (*El Tiempo*, 2008: 1). “No se sabe con certeza cuánta gente marchó, pero estas imágenes [plazas y calles colmadas en varias ciudades del país] evidencian un hito histórico. En las plazas no cabía un alma [...]”. “Más colombianos que nunca clamaron contra el secuestro y por la paz [...] Otro veinte de julio que pasará a la historia” (*El Tiempo*, 2008: 1)²¹.

En efecto, las marchas provocaron sentimientos de unidad frente la violencia y de esperanza en la acción cívica. Pero no solo incitaron sentimientos, sino que también dieron lugar a discusiones sobre la violencia de las últimas décadas: de nuevo apareció el discurso de la autoflagelación tan socorrido en Colombia: el que habla de “una sociedad enferma”, “ausente”, “indiferente”, de una condición histórica repetitiva, de una entraña moral perversa del colombiano.

Otros, en contraste, destacaron más bien “el despertar de la sociedad civil”, el que “la muestra de civismo fue ejemplar” o el papel de los jóvenes. Sin embargo, algunos desestimaron una marcha y vieron en la otra la “verdadera”. Por ejemplo, Carlos Lozano, director del periódico *Voz*²², declaró que “La marcha [del 4 de febrero] mañana será historia antigua, no será punto de referencia para lo que debe ser el país” (citado en *El Tiempo*, 2008: 1-13). Voces aún más radicales redujeron cada demostración a una manipulación, ora del gobierno y “los medios”, ora de la guerrilla o los paramilitares. Los mejores ejemplos fueron la descalificación de José Obdulio Gaviria²³ a la marcha de marzo por ser “pro-guerrilla”, dado que hablaba de crímenes de Estado, y los grafitis en la Universidad Nacional, que condenaron la del 4 de febrero por “paraca”²⁴.

Pero, en conjunto, fueron ocasión para que se planteara la pregunta de si las movilizaciones eran muestras de una ética civil en construcción. Al día siguiente de la marcha de febrero, Mauricio García (profesor universitario constitucionalista y columnista conocido) escribió que se distanciaba de las apreciaciones de algunos de sus amigos contrarios a la marcha del 4 de febrero, pues “las marchas que señalan con nombre propio al victimario –en lugar de marchar contra ‘la violencia que nos afecta’– fortalecen la sociedad civil, le dan autonomía, voz propia y, a la larga, pueden crear en ella un reducto ético capaz de movilizar a la gente contra todo tipo de violencia” (*El Tiempo*, 2008: 1-13). El columnista Álvaro Delgado, el 27 de julio de 2008 en *El*

20Dirigente político y candidato a la presidencia de la república por el partido liberal, en la oposición al gobierno en ese momento. Fue asesinado en 1948, poco tiempo después de esta manifestación. Su muerte profundizó aún más la confrontación entre los partidos liberal y conservador con una secuela de varios miles de muertes entre 1946 y 1956, periodo conocido en Colombia como de “La Violencia”

21 En marzo del 2009, el mismo diario recordaba que el país tuvo en el 2008 tres marchas por día, y solo en Bogotá acontecieron 424, que incluyen no solo las realizadas contra la violencia, sino otras manifestaciones cívicas de protesta.

22 Periódico del Partido Comunista Colombiano.

23 Asesor del presidente Álvaro Uribe, conocido por sus posiciones radicales contra los críticos del gobierno.

24 Término coloquial para referirse a los “paramilitares”.

Tiempo, hizo notar que las marchas evidenciaban un cambio en las formas de la protesta social y dejaban atrás “el discurso insurgente de la vieja izquierda”: “Esa población en marcha le contó al país que estaba afectada por el conflicto y era víctima de todos sus promotores: paramilitares, guerrilleros, fuerzas armadas oficiales” (*El Tiempo*, 2008: 1-13). Al lado del artículo, a lo largo de la página, una foto mostraba una larguísima bandera de Colombia sostenida por miles de marchistas.

Las marchas de abril, marzo, julio y noviembre del 2008 tuvieron como contraste las indígenas de octubre y noviembre. En octubre del 2008 cuarenta mil indígenas caminaron de forma organizada desde el resguardo de La María (Cauca), en el suroccidente del país, hasta Cali.²⁵ Veinte mil de ellos llegaron hasta Bogotá, con el fin de expresarle al presidente sus problemas: “Marcha por la dignidad de los pueblos”, la llamaron. No fue una marcha que invocara a las *víctimas* ni los indígenas se presentaron como tales. Consiguieron sí, una vez más, llamar la atención del país en torno a una nueva “Minga por la vida y contra la violencia”, como la que ya habían organizado en el año 2002. En años anteriores, los indígenas del Cauca se habían convertido en ejemplo de resistencia civil contra los armados. “Deciden resistir hasta el fin” y “Cauca: ‘Así acaben nuestros pueblos, seguiremos en pie’, dicen indígenas”, tituló *El Tiempo* el 26 de julio del año 2002. “Los 700 mil indígenas del Cauca empezaron a abastecerse y a conseguir frazadas y medicinas para afrontar la arremetida de las Farc. Incluso revivieron la institución del trueque”, continuó el periódico, que incluyó este pronunciamiento: “[...] le decimos a Colombia que nuestros territorios están cansados de recibir tanta sangre injustamente derramada [...]” (*El Tiempo*, 2002: 1-2).

Desde 1999, como lo registra el investigador Ricardo Peñaranda (2004), los indígenas del Cauca optaron por deslindarse abiertamente de las organizaciones armadas ilegales. Fue tal la resonancia de aquella acción decidida contra una columna de las Farc-EP que infiltró una movilización de reclamo indígena en ese año que —dice Peñaranda— el periódico *El Tiempo* escribió: “Lo que no pudieron hacer los paramilitares ni el Estado, lo hicieron los indígenas del Cauca” (*El tiempo* como es citado en Peñaranda, 2004: 547): expulsaron a las Farc-EP de la marcha.

Pocos años más tarde, en mayo del 2001, treinta mil indígenas marcharon desde la ciudad de Popayán hasta Cali, en una manifestación que llamaron “Minga por la vida y contra la violencia”, en protesta contra la masacre en el Alto Río Naya. En ese momento los indígenas invocaban de forma expresa la *resistencia civil* contra los armados y por varios años hicieron de este concepto su lema para numerosas movilizaciones masivas. Peñaranda lista algo más de veinte movilizaciones entre el año 1999 y el 2004 en contra del secuestro de dirigentes y de intentos de toma de varios poblados del Cauca. Pero después de la masacre del Naya (2001) el concepto de *resistencia civil* le cedió el paso al reclamo como *víctimas* de la violencia.

Es entonces claro que, en el rechazo a la injerencia de los grupos armados en sus comunidades y organizaciones, los indígenas han sido pioneros. También en la adopción de la categoría de *víctima* como expresión emblemática de experiencias de violencia y de reclamo por verdad, justicia y reparación. Minoritarios en la sociedad colombiana, los indígenas actúan a la manera de los emergentes en los grupos sociales, quienes expresan primero y más abiertamente

25 Ciudad principal del sur occidente colombiano.

el malestar del conjunto. Pero, además, tienen la terca persistencia de quien se reconoce como sobreviviente de muchas batallas: pese a más de cien muertes en esta década, se niegan a ceder a la presión armada y dicen como Lisinia: “Si nos matan callados, que nos maten hablando”.

En el año 2009 presenciamos una novedad en las movilizaciones: en vez de marchas masivas surgieron marchistas individuales: un niño de doce años y una mujer mayor, así como el profesor Moncayo, respectivamente, pidieron la liberación de su padre y esposo, y de su hijo, secuestrados ambos por las Farc. En julio fue “la mamá que caminó 570 kilómetros por su hijo” secuestrado por las Farc desde hace diez años (*El Tiempo*, 2009: 1). Oliva Solarte, “con sesenta y un años y muchas dolencias”, dijo *El Tiempo* (2009: 1), caminó desde Gamarra (Cesar) hasta Bogotá, como lo hiciera entre el 2007 y el 2009 el maestro de secundaria Gustavo Moncayo²⁶ por su hijo²⁷, también secuestrado por la misma guerrilla. Grupos de espontáneos alentaron a Oliva en su caminata, que recibió “la solidaridad de todos aquellos que salieron a ver su travesía” (2009: 1), continuó el diario.

Los marchistas individuales reiteran que en la sociedad colombiana se ha activado la conciencia social sobre lo que han significado para miles de colombianos estas décadas de confrontación. Las marchas, los caminantes, se abrieron paso con un discurso que a la vez que se articulaba en primera persona, sin avergonzarse por su dolor, repudiaba abiertamente los grupos armados ilegales y le reclamaba al Estado.

Quienes asistimos a las marchas fuimos sorprendidos por la heterogeneidad social de quienes participaron, en términos de ingresos, género, ocupación, sitio de habitación o raza. También por la creatividad de los recursos simbólicos y expresivos, que iban desde *performances* elaborados por grupos profesionales de teatro hasta pancartas rústicas montadas sobre palos con las fotos de muertos, secuestrados y desaparecidos. Cantos, estribillos y rezos. Globos, flores, mariposas, estampas de la virgen María, disfraces, palomas y banderas, muchas y variadas banderas de Colombia. Incluso una que se arrastraba por kilómetros en un abrazo a miles de participantes. Todas estas cosas parecen indicios del progreso de una ética civil contra la acción violenta.

La Ley de Víctimas

Sin embargo, no todo es alentador. Pese a las movilizaciones que se tildaron de “históricas”, subsisten grandes discrepancias, lo que pone de presente que este es un terreno político en disputa. “¿Llegó, por fin, la hora de las víctimas?”, se preguntaban Schultze-Kraft y Munévar en un artículo publicado a finales del 2008 (Schultze-Kraft y Munévar, 2008: 5). Entonces, nos dicen los autores, los paramilitares sometidos a la Ley de Justicia y Paz del 2006 habían confesado 2.700 crímenes y dado información sobre 8.700 más. Las autoridades habían

26 Gustavo Moncayo es un maestro de escuela secundaria en una pequeña localidad del sur de Colombia. Desde el año 2007 inició largas caminatas por el país para pedir que el gobierno negociara con las Farc-EP la liberación de los secuestrados por éstos, entre quienes se contaba su hijo, un joven policía secuestrado desde 1998 en un ataque a un puesto de vigilancia de la policía.

27 El hijo del profesor Moncayo fue uno de los dos policías liberados por las Farc-EP el pasado abril de 2010, después de doce años de secuestro. Es bien probable que el protagonismo de su padre haya sido clave para que las Farc-EP decidieran de manera unilateral su liberación.

exhumado 1.700 cadáveres y 155.000 personas, denunciantes de 123.000 crímenes, se habían inscrito como víctimas en la Unidad de Justicia y Paz de la Fiscalía. Schultze-Kraft y Munévar llaman la atención sobre la falta de garantías institucionales para los derechos de las víctimas y las posibilidades de repetición de actos de violencia, y señalan que “la falta de representación y voz de las víctimas en Colombia es evidente” (2008: 5). Sobre todo, advierten sobre la falta de interés del Gobierno en el tema, lo que se hizo cada vez más evidente en relación con la Ley de Víctimas, como mostraré a continuación.

En mayo 5 de 2009, entre las 6 de la tarde y las 10 de la noche, más de sesenta personas invitadas a una sesión especial del Senado de la República en el Capitolio Nacional, con ocasión del Día de solidaridad del Senado de la República con las Víctimas, se dirigieron a los legisladores. Con esta acción se buscaba apoyar la discusión en el Senado sobre el Proyecto de ley 157 de 2007, “Por el cual se dictan medidas de protección a las víctimas de violaciones de la legislación penal, de normas internacionales de Derechos Humanos y del Derecho Internacional Humanitario perpetradas por grupos armados al margen de la ley”. Este proyecto fue presentado por el senador Juan Fernando Cristo el 1° de octubre de 2007, apoyado por la bancada del Partido Liberal en el Senado y firmado por 18 senadores. La presentación de la Ley de Víctimas estuvo precedida de una jornada llamada de “solidaridad con las víctimas del conflicto colombiano”, organizada en julio de 2007 conjuntamente por senadores liberales y la Fundación Víctimas Visibles (Véase Roldán, 2007). En las consideraciones preliminares a dicho proyecto de ley, se lee que en esa sesión especial “[s]e escucharon testimonios de diferentes tragedias, masacres, asesinatos selectivos, secuestros, desplazamientos forzosos, tomas de poblaciones [...]” contra “población civil, contra funcionarios públicos, contra organizaciones civiles, contra comunidades indígenas y afrocolombianas [...]”. El Proyecto de Ley tomó como definición de víctima la que establece el Derecho Internacional Humanitario:

Aquellas personas que individual o colectivamente hayan sufrido daños tales como lesiones transitorias o permanentes que ocasionen algún tipo de discapacidad física, psíquica o sensorial, sufrimiento emocional, pérdida de la libertad, reclutamiento forzado de menores, pérdida financiera, desplazamiento forzado o menoscabo de sus derechos fundamentales, como consecuencia de acciones u omisiones que constituyan una violación manifiesta de las normas internacionales de derechos humanos o una violación grave del derecho internacional humanitario. (Art. 8 del Proyecto de Ley de Víctimas, citado por Roldán, 2007: 15)

El proyecto fue aprobado en la Cámara de Representantes en 2008, pero terminó “hundido” ese mismo año por el Gobierno, que arguyó que era “impagable”. Empero, no se fue a pique del todo y logró sobreaguar sostenido por un grupo de parlamentarios del Partido Liberal.

La jornada de solidaridad auspiciada por los liberales permitió que miles de televidentes pudieran escuchar el testimonio personal de un variado grupo de invitados, de nuevo con el apoyo de la Fundación Víctimas Visibles. El día de la sesión testimonial el recinto del Senado no estaba colmado. Muchos senadores, en especial los “oficialistas”,²⁸ estuvieron ausentes y

28 Participantes de la coalición que apoya al presidente Álvaro Uribe.

otros repetían su habitual movimiento por el recinto o cuchicheaban con el vecino. No obstante, mujeres de Casanare, de Antioquia, una embera-katía, un joven que perdió su pierna por una mina antipersona, entre muchos otros, desgranaron sus vivencias. Uno a uno, relataron la muerte cruel de un padre, el rapto de una joven, la desaparición de un hijo, un secuestro de años y años, el abandono forzado de sus bienes. Usaron poemas, discursos elaborados, improvisaciones, refranes, increparon a las autoridades, lloraron, lloraron mucho. “Nosotros las víctimas—se escuchó sesenta y tantas veces— queremos saber la verdad y por eso contamos nuestra verdad a todos”.

Los testimonios no conmovieron al Gobierno ni a su base de apoyo en el Congreso. Pero en cambio su transmisión en televisión alcanzó un vasto público. Provocaron más de treinta noticias y comentarios en *El Tiempo* entre su ocurrencia y mayo del 2009. Gracias a esto, la ley no se limitó a un debate sólo entre políticos. La ley misma puede verse como la expresión normativa de un proceso paulatino de reconocimiento social del daño causado, el cual puede cimentar una conciencia moral sobre el uso de la violencia con fines políticos.

La oposición a Ley de Víctimas también muestra que están vivos y activos en la sociedad colombiana quienes han participado o alentado la confrontación. Evidencia los intereses opuestos, principalmente el de los victimarios por encubrir los sucesos y conservar el provecho obtenido.

Algunos analistas, como John Sudarsky (2009), debaten acerca de la movilización cívica en Colombia. Sudarsky emplea sistemas de medición del capital social: en particular, la disminución de la participación activa de la ciudadanía en organizaciones seculares durante el periodo abarcado entre 1997 y 2005. De esto Sudarsky concluye que hay una desmovilización cívica en Colombia, en buena medida auspiciada desde el Gobierno. Aparte de que habría aceptar este parámetro como la unidad de medida para la participación cívica, cosa bien discutible, otras fuentes lo contradicen. El seguimiento minucioso de Datapaz del Cinep (2009) sobre la protesta social por la paz entre los años 1990 y 2008 muestra una conclusión contraria: una movilización social amplia, con un ascenso constante entre 1995 y 1999 y “un comportamiento oscilante pero de elevado rango entre los años 2004 y 2008” (2009: 11). “Las estadísticas del periodo 1990-2008 en Datapaz del Cinep permiten observar que nos encontramos frente a una expresión social altamente sensible a la violencia ejercida por los distintos actores armados” (Cinep, 2009: 12). Según esta información, variadas regiones y distintos sectores sociales participaron de movilizaciones reivindicando los derechos humanos, contra la violencia y en pro de la paz, demandando la prestación de servicios públicos y la carencia de vivienda y vías adecuadas, la deficiente gestión de autoridades locales y la corrupción, y, en general, contra diferentes políticas públicas consideradas lesivas. La protesta social de las *víctimas* representó el 8 % de los actores que se movilizaron (en el periodo circunscrito, 2009: 12).

Otros estudiosos, aducen que, en una encuesta realizada a víctimas por la Fiscalía General de la Nación y otros organismos (Casas-Casas A. y Herrera, 2010), se encontró que el interés principal de las víctimas está en la reparación material, que algunas no quieren que se sepa la verdad en público y que la mayoría estaría satisfecha con acceder a la política social existente, sin ser priorizadas. El problema de este abordaje es que silencia la acción pública y organizativa de muchos de estos sujetos y los reduce a las variadas opiniones individuales, en donde aparecen como apocados, medrosos y resignados con el mínimo. Es probable que el término *víctima* solo

adquiera estatuto legal a raíz de la Ley de Justicia y Paz (Ley 975 de 2005) y, en ese sentido, que todavía esté en proceso de apropiación social. Pero es imposible desconocer el progreso en el uso social del término en muchos de quienes han sufrido alguna forma de violencia y que este se ha convertido en emblema de reivindicación con una característica peculiar: permite aunar lo subjetivo, como lo es la experiencia de sufrimiento, con la acción pública, política. Eso es lo que revela la activa participación social de cientos de *víctimas* en las movilizaciones, los congresos, las organizaciones locales y su testimonio público, que contribuye a conformar una conciencia colectiva. Si fueran tan pasivas y anodinas, ¿matarían a los dirigentes?

Entre el 2006 y febrero del 2009, fueron asesinados 20 líderes de organizaciones de víctimas. Según *El Tiempo*, lo que tenían en común Yolanda Izquierdo, Jaime Antonio Gaviria, Benigno Gil, Ana Isabel Gómez y los otros asesinados es que reclamaban reparación y verdad en los procesos que les siguen a poderosos jefes “paramilitares” y que exigían los bienes y la información que estos escondieron ante la Ley de Justicia y Paz. “Una vergüenza nacional”, escribió Enrique Santos²⁹ (2009: 1-16), refiriéndose a que los hayan asesinado en impunidad, a que muchos hayan sido mujeres porque son las sobrevivientes y a que hasta entonces se hubiesen distribuido menos del 5 % de las tierras en manos de los usurpadores. Es, ciertamente, una vergüenza.

Pero las muertes y amenazas no han acallado a las víctimas organizadas. Ni al variado espectro de quienes participan del proceso de visibilización que se mueve entre la Fundación Víctimas Visibles,³⁰ que empleó recursos como invitar en junio del 2009 a los Príncipes de Asturias al Congreso de Víctimas en Medellín e invocar la imagen de “Santa María de la Paz”, apoyar y trabajar colectivamente con las Madres de la Candelaria, el Comité de Familiares de Víctimas de la Violencia de Córdoba, el Cabildo Nasa Kitek Kiwe y el Cric³¹ en el Cauca o con la organización de Iván Cepeda contra los crímenes de Estado en Bogotá (Movice). Me parece que este proceso de los últimos años es la confluencia de muy variadas agendas, tendencias y énfasis en torno a un mismo tema: ¿qué rostro tienen las víctimas?, ¿cuál es su voz? ¿Quién las atacó, por qué? ¿Tendremos verdad, justicia, reparación? *Víctima* es, pues, una categoría política.

Conclusiones: el lenguaje emocional como discurso político

He escrito varias veces, con terca insistencia, que los colombianos solemos pensar que nos caracteriza el ser un pueblo violento con una historia ininterrumpida de violencia. Esta autopercepción está fuertemente enraizada, al punto que se ha vuelto una identidad negativa con repercusiones sobre la cultura política y, por supuesto, sobre la acción política (Jimeno, Roldán, Ospina *et al.*, 1998). Este me parece un rasgo cultural, no en el sentido de que exista algo que podamos denominar “cultura de la violencia”, sino en el sentido de que hemos aprendido a reconocernos así, que lo damos por sentado sin ponerlo en cuestión y que muchas de nuestras apreciaciones sobre la vida social y muchos de nuestros comportamientos y prácticas cotidianas se orientan por este supuesto. Numerosos discursos tanto cotidianos como de expertos tienen

29 Columnista y copropietario del *El Tiempo*.

30 Esta Fundación es vista con distancia por las organizaciones de la izquierda.

31 Consejo Regional Indígena del Cauca.

en común el referirse una y otra vez a esa entraña malvada y el atribuirla a las más variadas razones y sinrazones. La creencia de que somos un pueblo violento hace parte de un repertorio compartido, constituye una suerte de lentes mediante los cuales miramos el entorno. En ese sentido es cultural. Como suele suceder con las creencias, esta se sostiene sobre una red de evidencias y supuestos tácitos que la retroalimentan y confirman como conocimiento dado. Cada hecho de violencia que ocurre confirma la creencia, pero los que la refutan, matizan o cuestionan, son desestimados o ignorados.

Pues bien, esta creencia o supuesto cultural nos lleva a negar la posibilidad de progreso cívico en Colombia. Esta creencia de que la violencia nos acompaña como una sombra maligna hace parte de un presupuesto mayor según el cual la autoridad no es de fiar y es temible. Este supuesto tiene un largo arraigo, que se remonta, tal vez, a cuando los liberales radicales ayudaron a construir la idea de que toda forma de autoridad era una forma de traición a la libertad, plasmándola en una normatividad que, por su debilidad, le abrió paso a un modelo de Estado nacional centralista. Dicha creencia revive en el ejercicio de autoridad arbitraria en el seno del hogar, pues estructura las nociones culturales de corrección y respeto a la autoridad que median el maltrato en el hogar (Jimeno, Roldán y Ospina *et. al.*, 1996; Jimeno, 1998).

En contraste con el arraigo de la creencia sobre la pretendida inclinación colombiana a la violencia, la noción de *víctima* es producto de un proceso relativamente reciente en Colombia. Su apropiación ha tomado la forma del testimonio personal en público. Las personas hablan de lo que saben, preguntan por lo que quieren saber y, sobre todo, exponen a los ojos públicos su dolor, que recogen en la palabra *víctima*.

La *víctima*, lo sabemos, se queja, sufre y puede quedar atrapada y aislada en manos del dolor experimentado. Puede callar y ensimismarse en el sufrimiento. En ese caso decimos que produce “lástima”. Pero las *víctimas* que hemos visto recientemente, el profesor Moncayo o el niño Yohan Stiven Martínez³², por mencionar dos ejemplos, hacen un despliegue público, “caminan la palabra” a su modo. Carlo Tognato (2011) nos muestra que el profesor Moncayo despertó con sus caminatas por el país una inmensa solidaridad con los secuestrados y logró fusionar en ese acto de solidaridad, al menos temporalmente, a una sociedad civil fragmentada. Me parece que logró dicha fusión de la sociedad civil porque la categoría de *víctima* es un mediador simbólico entre la experiencia subjetiva y la generalización de la categoría en la conciencia social. Lo peculiar e interesante de esa mediación es que permite que se cree una comunidad emocional, y no por medio de la invocación de principios abstractos. En este contexto el discurso emocional es incluyente y no particularista, político y no privado.

¿Cómo se produce esto? Giorgio Agamben (2002) ha excavado en las profundidades del testimonio personal indagando cómo éste logra una verdad que no es la verdad jurídica, pero de la que emerge una luz de entendimiento sobre lo incomprensible del terror. Quisiera radicalizar la propuesta de Agamben, en el sentido de que considero que el proceso que permite sobrepasar la condición de víctima pasa por la recomposición del sujeto mediante la expresión manifiesta y compartida de su vivencia. Pero, además, el testimonio personal tiene fuerza porque permite la identificación emocional, psicológica, entre personas disímiles. Uno de los clásicos de la

32 Niño que se dirigió públicamente a las Farc pidiéndoles ver por última vez a su padre, policía secuestrado, pues el niño estaba moribundo a causa de un cáncer. No tuvo éxito su pedido y murió poco después

antropología decía que las categorías emocionales —él pensaba en la brujería entre los azande de Sudán (Evans-Pritchard, 2005)— no solo sirven para expresar el infortunio de las personas o el de las relaciones personales, sino que también envuelven juicios morales, y hoy sabemos, para decirlo con Robert Solomon, que las emociones son juicios sobre el mundo (Calhoun y Solomon, 1996; Castilla del Pino, 2003). Así, el lenguaje emocional no es sólo “sentimiento”, sino que es vehículo para las relaciones sociales y también un juicio sobre el mundo. Las emociones son, pues, evaluaciones o juicios de valor y en ese sentido son elementos esenciales de la inteligencia humana, como lo sostiene Martha Nussbaum (2008).

El sentimiento o la emoción tampoco son categorías naturales o respuestas instintivas. Bien lo dice David Le Breton (2009), las lágrimas no son un reflejo del dolor, sino que revelan un lenguaje que se inserta en las convenciones que modelan el sentimiento por medio de una sutil dialéctica. No adquirimos el vocabulario emocional por la consulta del diccionario, continúa Le Breton, sino que este impregna las relaciones sociales y hace eco en el niño que aprende su significado al verlas encarnadas en sus próximos (Le Breton, 2009: 172-173). En pocas palabras, las emociones son culturales e históricas.

Justamente la naturaleza emocional de la categoría de *víctima* hace posible que divisiones ideológicas y sociológicas puedan ser recogidas en un momento antiestructura —como diría Víctor Turner— y, sobre todo, puede convertirse en instrumento político para afianzar la débil institucionalidad, como es el caso de la Ley de Víctimas. Es posible que obtener justicia, e incluso reparación,³³ sea esquivo en la actualidad colombiana. Pero la afirmación y el vigor de la *víctima* hacen parte de un proceso social progresivo de recomposición de la sociedad civil frente al impacto de la violencia de las dos últimas décadas. Esta categoría permite expresar, de una manera inédita en Colombia, los hechos de violencia desde la perspectiva de quienes la han sufrido y hace posible articular una narrativa en la cual ventilar sentimientos de dolor, rabia y compasión, como no lo hicimos en la posviolencia de la década de 1950. Es decisivo, sin embargo, que exista un vínculo entre las emociones y la acción política. La moral cristiana está íntimamente ligada a ciertas formas de apreciación y expresión del sentimiento de dolor, profundamente incorporadas en nuestro entorno. ¿Podremos construir juicios morales que instituyan una ética civil en la política colombiana y trasciendan la matriz cristiana del dolor?

Algunos estudiosos de nuevas orientaciones en la investigación política señalan lo inadecuado de reducir la acción política a un tasado de costo-beneficio y de probabilidades de éxito. Más bien, la movilización política proporciona no solo información, sino simpatía, confianza e identificación emocional (Wood, 2001: 306). Es por esto que la categoría de *víctima*, con un sentido público compartido, es una categoría de ética civil. Posee una alta expresividad que da lugar a comunidades emocionales, que son políticas; vale decir, personas que en su radical individualidad, como diría Hannah Arendt (2005), se unen para actuar en torno a propósitos comunes. Este proceso aún puede ser temporal o efímero si no se ancla en organizaciones y en acciones civiles e institucionales, en “empreendedores de la memoria”, como los llama Elizabeth Jelin (2002). Pero es un medio para explorar lo sufrido por sectores de la sociedad en las dos últimas décadas, que apunta a curar heridas que aún no sanan en la

33 El coordinador de la Comisión Nacional de Reconciliación y Reparación, Carlos Pizarro, informó a finales del 2009 sobre la reparación administrativa de diez mil personas en calidad de víctimas de paramilitares.

memoria colectiva.

La narrativa que emerge de la movilización social de las víctimas es decisiva para las acciones de reclamo y reparación, pero ante todo construye una versión compartida de los sucesos de violencia de la última década.

La categoría de *víctima* me parece la expresión de una sociedad que se ha cuestionado con respecto a la necesidad de hablar. Resulta significativo que quienes tomen la palabra sean principalmente mujeres y minorías indígenas. Desde el punto de vista cultural, las mujeres han tenido mayor libertad para expresar sus emociones y conocen bien el lenguaje emocional. Esto ha sido fuente de juicios peyorativos, que se sostienen sobre la también cultural dualidad entre emoción y razón. Pero en esta circunstancia del país, ellas han abierto para todos el camino del testimonio personal como terreno común, compartido, en el cual es posible cerrar la brecha entre sujeto, subjetividad y hechos socioculturales (Jimeno, 2008: 81).

Las minorías indígenas muy a menudo han expresado en Colombia lo que otros callan (véase Ramos, 1998): el rechazo al ejercicio de la violencia en nombre de supuestos principios políticos, y han pagado un alto costo por ello. Su reclamo de autonomía y de respeto por la cultura propia, es medio para lograr un diálogo nacional respetuoso de la diferencia y abre un terreno común de encuentro e identificación emocional.

En síntesis, he querido proponer que las emociones son un lenguaje político, no apenas un sentimiento íntimo; este lenguaje, al ser compartido públicamente, permite la consolidación de comunidades morales sostenidas en la ética del reconocimiento, la cual alimenta la acción política. La noción de *víctima* aspira a sintetizar la magnitud de lo ocurrido y a convertirse en símbolo cultural de los sentimientos de dolor y rabia de miles de colombianos. Si este símbolo logra su generalización (Alexander, 2006) y obtiene la identificación con él de sectores amplios de la sociedad colombiana, habremos encontrado una forma de compartir y de actuar como sociedad en el marco de la civilidad.

Bibliografía

- Agamben, Giorgio. 2002. *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo*. Valencia: Pre-Textos.
- Alexander, Jeffrey C. 2006. "Cultural Pragmatics: Social Performance between Ritual and Strategy". En: Jeffrey C. Alexander; Bernhard Giesen y Jason L. Mast (orgs.), *Social Performance. Symbolic Action, Cultural Pragmatics, and Ritual*. Pp. 29-90. Cambridge: Cambridge University Press.
- Arendt, Hannah. 2005. *La promesa de la política*. Barcelona: Paidós.
- Calhoun, Cheshire y Solomon, Robert. 1996. *¿Qué es una emoción? Lecturas clásicas de psicología filosófica*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Casas Casas, Alberto y Herrera, Giovanna. 2010. "¿Lo que quieren las víctimas? Paradojas y retos de la tensión entre el ser y el deber ser en el proceso de reparación en Colombia". En: Eva Kiza y Angelika Rettberg (eds.), *Reparación en Colombia: ¿Qué quieren las víctimas? Retos, desafíos y alternativas para garantizar la integridad*. pp. 153–184. Bogotá: GTZ-ProFis y Centro de Estudios Legales y Sociales (CELS).
- Castilla del Pino, Carlos. (2003). *Teoría de los sentimientos*. Barcelona: Tusquets.

- Centro de Investigación y Educación Popular (Cinep). 2009. *Datapaz. Banco de Datos de Acciones Colectivas por La Paz*. Recuperado de www.cinep.org.co/node/92
- Cepeda, Iván. 2008. “El país habló de otras víctimas”. *El Tiempo*, 29 de diciembre, pp. 1- 8.
- Delgado, A. 2008. “Víctimas hablan”. *El Tiempo*, 27 de julio, pp. 1-13. Falta nombre de pila
- El Tiempo. 2002. “Cauca: ‘Así acaben nuestros pueblos, seguiremos en pie’”, 27 de julio, pp. 1-2.
- El Tiempo. 2008a. “Algo jamás visto. Millones de personas marcharon ayer”, 5 de febrero, pp. 1-1.
- El Tiempo. 2008b. “Histórico. El país nunca había sido testigo de una manifestación de tal magnitud”, 5 de febrero, p.1.
- El Tiempo. 2009. “La mamá que caminó 570 kilómetros por su hijo”, julio, p. 1.
- Espinosa, A. 2009. “Espuma de los acontecimientos”, 7 de febrero, pp. 1-21. Falta nombre de revista
- Evans-Pritchard, Edward. 2005. *Bruxaria, Oráculos e Magia entre os Azande*. Río de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- García, M. 2008. “Las marchas fortalecen la sociedad civil”, febrero, pp. 1-13. Falta nombre de revista y de pila
- Jelin, Elizabeth. 2002. *Los trabajos de la memoria*. Madrid: Siglo XXI Editores.
- Jimeno, Myriam. 1998. Identidad y experiencias cotidianas de violencia. *Revista Análisis Político*, 33: 32-46.
- Jimeno, Myriam. 2008. “Lenguaje, subjetividad y experiencias de violencia”. En: Francisco Ortega (ed.), *Veena Das: Sujetos del dolor, agentes de dignidad*. pp. 261-291. Bogotá; Medellín: Pontificia Universidad Javeriana y Universidad Nacional de Colombia.
- Jimeno, Myriam; Roldán, Ismael; Ospina, David; Jaramillo, Luis Eduardo; Calvo, José Manuel; y Chaparro, Sonia. 1996. *Las sombras arbitrarias. Violencia y autoridad en Colombia*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Jimeno, Myriam; Roldán, Ismael; Ospina, David; Jaramillo, Luis Eduardo; Chaparro, Sonia; y Trujillo, John. 1998. *Violencia cotidiana en la sociedad rural: en una mano el pan y en la otra el rejo*. Bogotá: Universidad Sergio Arboleda.
- Jimeno, Myriam; Varela, Daniel, Castillo, Ángela. 2009. A los siete años de la masacre del Naya. La perspectiva de las víctimas. *Anuario Antropológico* 2: 183-205.
- International Crisis Group. 2008. *Corregir el curso: las víctimas y la Ley de Justicia y Paz en Colombia*. Disponible en: http://www.observatori.org/paises/pais_51/documentos/29_correcting_course_victims_and_spanish.pdf
- International Crisis Group. 2008. *Corregir el curso: las víctimas y la Ley de Justicia y Paz en Colombia*. Disponible en: http://www.observatori.org/paises/pais_51/documentos/29_correcting_course_victims_and_spanish.pdf
- Le Breton, David. 2009. *As Paixões Ordinárias. Antropologia das emoções*. Petrópolis: Editora Vozes.
- Lozano, C. 2008. *El Tiempo*, 7 de febrero, pp. 1-8. Falta nombre de pila y nombre de artículo
- Nussbaum, Martha. 2008. *Paisajes del pensamiento. La inteligencia de las emociones*. Barcelona: Paidós.
- Pardo Rafael. 2008. “Manifestación sin precedentes”. *El Tiempo*, 7 de febrero, pp. 1-8.

- Peñaranda, Ricardo. 2004. "Resistencia civil y tradiciones de resistencia en el suroccidente colombiano". En: Francisco Gutiérrez, María Emma Wills y Gonzalo Sánchez (coord.), *Nuestra guerra sin nombre. Transformaciones del conflicto en Colombia*. pp. 545-567. Bogotá: Norma.
- Ramos, A. 1998. *Indigenism. Ethnic Politics in Brazil*. Madison: The University of Wisconsin Press.
- Roldán, Ismael. 2007. Las víctimas civiles del conflicto armado colombiano: hacia la búsqueda de la verdad. Bogotá: Fundación Víctimas Visibles, Escuela de Comunicación y Periodismo, Universidad Sergio Arboleda.
- Sudarsky, John. 2009. Accountability y representación: la evolución de la relación entre Estado y sociedad desde la perspectiva de la medición del capital social de Colombia con el Barómetro del Capital Social (Barcas), 1997–2005. Ponencia presentada en el XVI Congreso de Colombianistas, Charlottesville, agosto de 2009
- Tognato, Carlo. 2011. "Extending Trauma across Cultural Divides: On Kidnapping and Solidarity in Colombia". En: Jeffrey C. Alexander, Ron Eyerman y Elizabeth Butler Breese (eds.), *Narrating Trauma: Studies in the Contingent Impact of Collective Suffering*. pp. 189–223. Boulder: Paradigm Publishers.
- Uprimny, Rodrigo; y Saffon, María Paula. 2006. "La ley de justicia y paz: ¿una garantía de justicia y paz y de no repetición de atrocidades?". En: Rodrigo Uprimny (ed.), *¿Justicia transicional sin transición?: verdad, justicia y reparación para Colombia*. pp. 176–192. Bogotá: DeJusticia.
- Wood, Elisabeth. 2001. "The Emotional Benefits of Insurgency in El Salvador". En: Jeff Goodwin, James Jasper y Francesca Polletta (eds.), *Passionate Politics. Emotions and Social Movements*. pp. 267–281. Chicago: University of Chicago Press.