

Giuliana Borea, editora

Arte y Antropología

ESTUDIOS, ENCUENTROS Y NUEVOS HORIZONTES

Capítulo 25



BIBLIOTECA NACIONAL DEL PERÚ
Centro Bibliográfico Nacional

306.47 Arte y antropología : estudios, encuentros y nuevos horizontes / Giuliana Borea, editora.--
A 1a ed.-- Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, 2017 (Lima: Tarea
Asociación Gráfica Educativa).
457 p.: il. (algunas col.), mapas, retrs.; 24 cm.

Incluye bibliografías.
D.L. 2017-01193
ISBN 978-612-317-227-5

1. Arte y antropología - Perú - Ensayos, conferencias, etc. 2. Arte y sociedad - Perú 3. Arte y política
- Perú 4. Antropología visual - Perú 5. Etnología - Metodología 6. Arte peruano - Siglo XXI 7. Arte
popular - Perú - Siglo XXI I. Borea Labarthe, Giuliana II. Pontificia Universidad Católica del Perú

BNP: 2017-0586

Arte y antropología
Estudios, encuentros y nuevos horizontes
Giuliana Borea, editora

© Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, 2017
Av. Universitaria 1801, Lima 32, Perú
feditor@pucp.edu.pe
www.fondoeditorial.pucp.edu.pe

Diseño, diagramación, corrección de estilo
y cuidado de la edición: Fondo Editorial PUCP

Imagen de portada: Juan Salas Carreño, «Forma y contenido», 2009

Primera edición: febrero de 2017
Tiraje: 500 ejemplares

Prohibida la reproducción de este libro por cualquier medio, total o parcialmente,
sin permiso expreso de los editores.

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2017-01193
ISBN: 978-612-317-227-5
Registro del Proyecto Editorial: 31501361700117

Impreso en Tarea Asociación Gráfica Educativa
Pasaje María Auxiliadora 156, Lima 5, Perú

ARTE, RITUAL Y MASACRE. LA ESTÉTICA DEL EXCESO

Jacobo Cardona Echeverri

El ritual y la masacre son dos modalidades de acción, instrumentales, simbólicas y estéticas, referidas a la unificación y la desestructuración de los vínculos humanos. Más de sesenta años de conflicto armado en Colombia han roto cientos de formalizaciones sociales que se habían mantenido unidas a través del rito. Los asesinados, desaparecidos y expulsados de sus territorios del cuerpo social que los justificaba existencialmente. Una de las ofertas de reconciliación en el posconflicto es volver a unir, sanar, restablecer los vínculos sociales de las comunidades mediante la compensación simbólica, y por eso se piensa en el arte como estrategia de reparación. ¿Es posible hacerlo? ¿Cuáles son los intereses y juegos de poder que se esconden tras estas apuestas?

EL RITUAL

El ritual es el eco sagrado que refleja la performance cotidiana de la vida de las comunidades humanas. Está compuesto de trazos y gestos estandarizados y permite visualizar y entender un mundo. Teatro y ritual comparten desde Grecia los mismos orígenes, además de muchas de sus características formales: el cuerpo es el soporte principal de la acción; acarrear un comportamiento repetitivo, de resonancias colectivas, que rompe deliberadamente con el uso rutinario del tiempo y el espacio; se rigen por un sistema de reglas aunque un margen consensuado de improvisación es plenamente aceptado; tienen un alto valor simbólico para sus participantes (Araiza, 2000, p. 76); su función está estrechamente relacionada con su formalización. El ritual, a diferencia del teatro, es una construcción social de la realidad más que su representación, no es un cascarón compuesto de diagramas gestuales que puedan ser diseccionados hasta encontrar en su interior el mensaje oculto, real, que la metáfora de su materialización exterior intenta explicar o comunicar.

Según Turner (Díaz Cruz, 2000, p. 67), el ritual es un metalenguaje con el cual se discute y constituye la vida social. Es la sociedad hablando de sí misma, y al hablar de esta forma, la sociedad se ordena. Las consecuencias de estas acciones periódicas contribuyen a la integración, solidaridad y cohesión de la comunidad que subsiste en la interacción continua de sus miembros. El ritual permite gestionar crisis vitales; regular, reparar o modificar los vínculos sociales; asumir nuevas etapas narrativas o históricas; reelaborar el sentido temporal y espacial.

En síntesis, puede decirse que el ritual es similar a otras formalizaciones gestuales altamente codificadas, pero su singularidad radica en que ayuda a la comunidad a pensarse y perpetuarse a sí misma en un espacio simbólico que no puede ser traducido a otro sistema de signos. ¿Podría, entonces, concebirse un acto con funciones diametralmente opuestas, un acto que consiga lo contrario al ritual, es decir, destruir los lazos sociales, desacralizar, anular el flujo narrativo, confundir el sentido espacio-temporal, socavar las solidaridades y alterar las identidades en una trama performática igualmente codificada?

LA MASACRE ¿RITUAL O CONTRARRITUAL?

Una de las grandes conclusiones del informe del Grupo de Memoria Histórica, *¡Basta Ya!* (GMH, 2013), es que la guerra en Colombia no ha sido una guerra de combatientes o guerreros. La población civil ha sido, lamentablemente, la más afectada, es decir, la mayoría de las víctimas no estaba armada. Se habla de una guerra sin límites, desproporcionada, degradada, ajena a las convenciones internacionales, lo cual tal vez significa que desconocemos las claves, el código con el cual interpretar una serie de actos que a todas luces se percibe irracional. El horror de la guerra, el exceso, es casi insoportable en cuanto se nos aparece más ilegible. Fuera de toda lógica política o militar, el rigor del terror surge al estar más allá de un discurso que no puede ser interpelado. Subordinación, exterminio o desestabilización de la población civil figuran como los principales objetivos de los actores armados para doblegar al enemigo. Aun así, un examen más detallado del fenómeno nos permite identificar elementos que escapan de la clasificación, aunque sean nombrados, aunque se pronuncien las palabras: tortura, sevicia, crueldad. Y algo dicen, pero también algo se escapa.

La masacre es habitualmente entendida como el asesinato de cuatro o más personas en estado de indefensión. En el imaginario habitual del conflicto es asociada con la crueldad y la sevicia. Entre 1980 y 2012 se produjeron en Colombia 1982 masacres (11 751 muertos aproximadamente), de las cuales 7160 fueron realizadas por paramilitares. A diferencia de otras modalidades de confrontación armada realizadas más allá del escenario del combate, como los asesinatos selectivos, las desapariciones,

la violencia sexual, el desplazamiento y el secuestro, la masacre se erige como el suceso radical que desestabiliza y descompone los cimientos sociales y simbólicos de una comunidad.

María Victoria Uribe se pregunta si la masacre puede ser concebida como un síntoma social, lo que se resiste a la simbolización, la infamia que no puede ser incluida en el circuito discursivo:

La persistencia de tales prácticas es lo que da lugar a pensar que las masacres son síntomas de un antagonismo social que no ha encontrado canales de expresión dentro del pacto simbólico, por lo cual sus contenidos se resisten a la simbolización (2004, p. 62).

Esta idea podría vincularse con el concepto de metarreflexividad que caracteriza el ritual según Turner, en el sentido de que la masacre habla de la enfermedad, corrupción, o descomposición en la que se encuentra la sociedad, y en ese sentido se podría hablar tanto de los contenidos de la masacre que se resisten a la simbolización (la formalización del acto conlleva una lógica que no puede traducirse, es el espacio a donde no llega el pensamiento) como de la regulación del flujo de la violencia sin mediaciones discursivas. Precisamente lo que Agamben (2000) encontró respecto a los campos de concentración: Allí no había ciudadanía, ni estatuto, ni derecho penal que mediara entre los cuerpos y un poder que detentaba el control absoluto de los flujos de violencia. Esta era directa y cruda, la mayoría de las veces reductiva, los cuerpos podían ser eliminados sin transacciones simbólicas que respaldaran la acción sencillamente porque estos hacían parte de otro orden, o para ser más exactos del no-orden: la raza inferior, el desecho o la animalidad. La categorización de las partes del cuerpo en la época de La Violencia (periodo histórico de la violencia partidista acaecido entre 1946 y 1958 que dejó un saldo de más de 200 000 muertos) o los apelativos de origen animal con los cuales los paramilitares denigraban de sus víctimas antes de matarlas confirma gran parte de lo dicho, pero precisamente por esto, ¿podemos referirnos a la masacre como ritual?

Uribe afirma también que «las masacres de La Violencia son actos rituales llevados a cabo al margen de las actividades cotidianas y con una secuencia de acciones que tenían un determinado orden» (2004, p. 64). Podemos añadir que son actos estilísticamente diferenciados. El cuerpo es resonancia de la perturbación, de la singularidad o identidad del perpetrador: los diferentes cortes realizados a los asesinados, de mica, corbata, franela o florero, reordenamiento obsceno de las partes desmembradas de los cuerpos, atestiguan una variedad formal que va más allá de la simple comunicación de un mensaje o la exteriorización de la rabia, pero no es algo que podemos catalogar como inhumano en razón de que sobrepasa los fines bélicos o militares.

Al contrario, la guerra es una experiencia política, pasional y creativa, sin necesidad de ser considerada por esto una performance o una muestra de arte contemporáneo (como tampoco lo es un ritual). El carácter sagrado de la muerte, codificación cultural, es lo que nos hace pensar en palabras como barbarie, degradación o animalidad. Pero son los humanos los únicos seres que llevan sus actos a otras esferas de significación. El cuerpo es signo solo para el hombre; mancillarlo, desmembrarlo, ultrajarlo implica su eliminación física, pero también supone la desmembración emocional y simbólica de la comunidad. Podríamos decir que la desestructuración social es más intensa en cuanto más desestructurado esté el cuerpo de la víctima. Por otro lado, no todas las masacres son actos para ser observados, aunque el rastro dejado por los victimarios signifique posteriormente una confirmación del hecho, de su crueldad disipadora. Son actos públicos que, como en el caso de El Salado¹, apelan a registros de festividad pagana, ¿pero estas semejanzas formales con los rituales son suficientes para tomar una masacre como tal? Incluso si hacemos del modelo de Van Gennep (2008) un esquema comparativo, las cosas no se ven tampoco tan claras. Las secuencias ceremoniales del rito de paso divididas en separación, marginación y agregación, que podrían equipararse a la selección de las víctimas; su mantenimiento en una zona de tránsito en el que se tergiversan, desafían o anulan las posiciones sociales, para luego ser torturadas o asesinadas —lo cual desvirtúa por completo el último paso—, afirman a medias una expresión formal estereotipada.

Incluso en el marco del sacrificio ritual, que intenta regular a través del intercambio material y simbólico el flujo de fuerzas entre comunidades o sectores sociales, no es posible hallar similitudes, a causa, precisamente, de la asimetría de los agentes participantes, lo cual impide mantener bajo unas reglas legitimadas la violencia primigenia que todo lo destruye. En la masacre hay un cruce, paso de una frontera pero hacia al vacío. No hay transformación sino desintegración. Los circuitos narrativos se rompen, lo que reestructura el significado de las tradiciones y la concepción del pasado. Mientras la sociedad elimina con el ritual los riesgos que conlleva siempre cualquier modificación interna, implícita amenaza a la solidez de la clasificación social, la masacre desestructura las jerarquías sociales, pulveriza las identidades, deja sin asiento las posiciones tradicionales de poder. Podríamos sintetizar que mientras el ritual expresa el paso del caos primigenio a la cultura, la masacre refleja el paso de la cultura al caos. ¿Cómo recuperar entonces el orden, volver a casa, encontrar lo perdido?

¹ Población del norte de Colombia que entre el 16 y el 21 de febrero de 2000 sufrió una incursión paramilitar con la complicidad de las Fuerzas Armadas. Los paramilitares torturaron, degollaron, decapitaron y violaron a más de cincuenta campesinos indefensos, entre hombres, ancianos, mujeres y niños. También celebraron con música y alcohol los crímenes.

VERDAD Y PUESTA EN ESCENA: LA VÍCTIMA MÁS ALLÁ DEL UMBRAL

La realidad nombrada no es otra cosa que el efecto de una lucha discursiva entre diferentes agentes con el fin de remodelar percepciones y hábitos frente a unos hechos determinados. En ese sentido, no basta con que las cosas ocurran para que puedan ser interpretadas o dichas de forma clara y objetiva, es más, no hay cosas que puedan darse sin ser ya parte de la precomprensión del mundo en que se desenvuelven las comunidades humanas, y esa precomprensión hace parte, a su vez, de la continua interacción de los miembros de una cultura que intentan ordenar el mundo que los constituye (el mundo está implícito en todas las cosas pero se hace explícito en la interpretación). En la interpretación está lo real. Puede decirse que un evento, un hecho, es el acaecer de una perspectiva que puede ser puesta en juego, lo que da lugar a las luchas simbólicas, discursivas, por dar cuenta de la verdad. La verdad es lo consensualmente aceptado, la legitimación de una perspectiva, lo cual termina determinando las futuras prácticas y creencias de una comunidad con respecto a lo que consideran que es su mundo. En este sentido, en el terreno de la política y del conflicto armado, es tan importante determinar quién obtiene los mayores logros militares, como quién tiene el poder para contar de manera legítima cómo ocurrieron los hechos.

Las narraciones o relatos de los agentes estatales, académicos, las organizaciones de víctimas, la empresa privada y los agentes armados ilegales, hacen parte de las estrategias con las cuales se intenta lograr ciertas ventajas o beneficios políticos que aseguren, a corto o largo plazo, un espacio pertinente y legítimo de deliberación en el escenario político que finalmente conduzca a la satisfacción de los intereses particulares de los sectores sociales e institucionales implicados. El relato de la paz, por ejemplo, serviría tanto para mantener un orden político y económico neoliberal, como para intentar subvertirlo; todo dependería del contexto, los agentes que lo produzcan, y los mecanismos tecnológicos de producción del mensaje. De la misma manera, los discursos de reivindicación de las organizaciones de víctimas muchas veces se han elaborado con base en la jerga académica que les ha permitido posicionarse en determinados escenarios con el fin de redistribuir cargas de poder en el interior del establecimiento, pero podríamos preguntarnos hasta qué punto su papel puede ir más allá del justo reclamo para convertirse en agentes activos de transformación que permitan generar los cambios de una estructura social que, paradójicamente, posibilitó su aparición.

Se habla de la necesidad de dar a conocer la verdad con el fin de conseguir efectos reparadores en las víctimas, como operación de desviación de las ofensas o dispositivo que permita desactivar los mecanismos de venganza. De esta manera se pasa por alto

que la verdad es fruto del choque o negociación de diversas narraciones sobre unos hechos particulares, hechos que a su vez son resultado de la interacción de elementos físicos y simbólicos (puesta en escena). La construcción (y no la búsqueda) de la verdad es fuente de conflictos, y allí entran en juego componentes administrativos, institucionales, organizacionales y tecnológicos, con los cuales se intenta mediar entre la experiencia y la subjetividad de las víctimas, testigos y analistas. La verdad está permanentemente cargada de negaciones, olvidos selectivos, autojustificaciones, mistificaciones, ensoñaciones. Por tanto, la legitimación de la verdad es un proceso en el cual se naturaliza una visión de las cosas. Las características mismas del proceso técnico de inscripción, almacenamiento y reproducción de la información conducente a la conformación de la memoria histórica (la verdad oficial) se basa en la palabra escrita. Los testimonios orales son trasladados al papel por académicos que los interpretan y los archivos judiciales, científicos y periodísticos son ordenados en una narración. El artefacto libro, símbolo de una cultura alfabetizada y racional, se convierte en mecanismo con el cual sancionar la verdad del oprobio, del sinsentido. El testimonio escrito, elemento reparador o sanador, no funcionaría como dispositivo decodificador de la verdad o lo real, sino como mecanismo que articula partículas de sentido con las cuales provocar la solidaridad en el interior de una sociedad. No importaría tanto la información transmitida, sino la interpelación lograda. La elaboración de un lenguaje común. Sin embargo, la mayoría de las comunidades que han sufrido directamente los horrores de la violencia en Colombia son indígenas, afrodescendientes y comunidades de campesinos pobres, marginados del proceso modernizador del Estado y de las modalidades literarias y visuales de representación. Los flujos simbólicos que los definen siguen las corrientes evanescentes del cuerpo, el gesto, la voz, el silencio, el tambor. Y lo que hace el Estado y la institucionalidad académica en su papel de garantes de la búsqueda de la verdad, a la par de la representación escrita, es identificar y extraer las expresiones que puedan ser representadas de forma artística en museos, conciertos, festivales, galerías. Ensanchar las posibilidades proselitistas del folclor, otorgar el estatus de arte a lo que son variaciones estilísticas del deambular estético de la comunidad que se acopla a su entorno. De esta manera, en la reducción del testimonio oral a historia impresa, y de la performance étnica a drama teatral, la víctima obtiene un estatus, a través de lo que Bourdieu (2001) llama la *magia institucional*. La creencia en el poder legitimador del Estado, la academia o el periodismo es lo que posibilita la transformación: la víctima ha cruzado un umbral, la víctima ha sido restablecida. Como en el ritual, no hay exteriorización que simbolice un contenido interno o profundo. El ritual, la performance en sí, genera su propio fundamento, sea religioso, político o jurídico.

De la misma manera, la verdad jurídica, establecida mediante la acción punitiva, legitima un orden. Benveniste hacía notar que en las lenguas indoeuropeas, las palabras que sirven para enunciar el derecho se vinculan a la raíz decir. «El bien decir, formalmente correcto, pretende por eso mismo, expresar el derecho, es decir, el deber ser. Hasta el derecho más rigurosamente racionalizado es solo un acto conseguido de magia social. El discurso jurídico es palabra creadora» (Benveniste citado en Bourdieu, 2001, p. 16). El derecho reordena los flujos comunicativos de la violencia, y en ese compromiso, sus objetivos no se justifican por la búsqueda de la justicia, sino por la puesta en escena que actualice las posiciones de los agentes implicados en las transacciones de dominio. Es por esto que puede decirse que los intercambios estéticos del lenguaje conllevan operaciones que regulan el poder, es decir, van más allá de la simple comunicación, o de dar u obtener información. En este sentido, los efectos de credibilidad, autoridad, simpatía, integración, confianza, generados por los discursos, dependen del reconocimiento institucionalizado de los grupos o agentes que los produzcan. Las instituciones resguardan los esquemas descriptivos, los relatos, los usos apropiados del decir. Originan lógicas de acción. Lo que se escapa de los relatos tradicionales de la violencia, esa historia íntima de usurpación y oprobio, hace parte de un mecanismo de legitimación. Siguiendo a Agamben (2000), podríamos preguntarnos, precisamente, no cómo ha sido posible el horror, sino a través de qué procedimientos jurídicos o de qué dispositivos políticos los seres humanos han sido tan sistemáticamente privados de sus derechos fundamentales.

LOS RETOS DEL POSCONFLICTO

Si se concibe otro relato del posconflicto, a modo de una historia íntima del fenómeno, en el que se presente la complejidad de las luchas de poder de los diversos actores, muchos de los cuales seguirían armados, no podría hablarse de un momento de estabilización (que presupone todas las modalidades de la re-constitución), sino de crisis y desorden en el que tanto víctima como victimario, en sus múltiples variaciones y manifestaciones, tendrían que asumir otros roles, más difuminados y borrosos, más esquivos, pero menos simplificados. De igual forma, deben cambiar los mitos y los ritos. Por tanto, el posconflicto entendido como crisis revela más los límites, las impotencias de los dirigentes, y obliga a no separar más orden y desorden (Balandier, 1998, p. 148), estructura y movimiento, equilibrio y desequilibrio. La crisis ya no toma el aspecto de un fenómeno coyuntural —lo que permitía prever su finalización, sino la condición fundamental para la transformación—. En este sentido se estaría hablando de una subversión política que presupone una subversión cognitiva, lo que obliga a generar otro sentido común, pues «al estructurar la percepción

que los agentes sociales tienen del mundo social, la nominación contribuye a construir la estructura de ese mundo, tanto más profundamente cuanto más ampliamente sea reconocida, es decir, autorizada. En la medida de sus medios, no hay agente social que no desee tener ese poder de nombrar y de hacer el mundo nombrándolo» (Bourdieu, 2001, p. 65). La confrontación de nuevos sentidos, resultantes de las diversas experiencias de las comunidades en pasados procesos de paz, en las transacciones cotidianas de lo violento, en los reposicionamientos de los agentes armados y civiles, compone el primer escenario del posconflicto como nueva etapa de enfrentamiento. Es por esto que, los discursos, al determinar cómo percibir y actuar en el mundo (su misma enunciación compromete una fuente de poder pues invisibiliza las condiciones de producción de esos discursos), suponen la puesta en escena de otras rivalidades, de otras formas de violencia. Identificar los juegos de poder, implícitos en las transacciones lingüísticas y estéticas, en los que también participan museos, artistas y gestores culturales —uno de los mayores ejes de producción de los nuevos imaginarios asociados a la reconciliación o sus contrariedades—, permitiría conjugar las asimetrías que se gestarían en el posconflicto.

BIBLIOGRAFÍA

- Agamben, Giorgio (2000). *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo (Homo Sacer III)*. Madrid: Pre-textos.
- Angarita, Pablo Emilio (2001). *Balance de Los estudios sobre violencia en Antioquia*. Medellín: Universidad de Antioquia.
- Araiza, Elizabeth (2000). La puesta en escena teatral del rito ¿Una función metarritual? *Alteridades*, 10.
- Balandier, Georges (1998). *El desorden: la teoría del caos y las ciencias sociales*. Barcelona: Gedisa.
- Bourdieu, Pierre (2001). *Qué significa hablar*. Madrid: Akal.
- Caro, Hernán (2010). ¿Todo vale? Los confusos límites del arte contemporáneo. *Revista Arcadia*, noviembre. <http://www.revistaarcadia.com/arte/articulo/todo-vale/22650>
- Derrida, Jacques (2003). *El siglo y el perdón*. Buenos Aires: Ediciones de la Flor.
- Díaz Cruz, Rodrigo (2000). La trama del silencio y la experiencia ritual. *Alteridades*, 10.
- Grupo de Memoria Histórica [GMH] (2013). *¡Basta ya! Colombia: Memorias de guerra y dignidad. Informe general grupo de memoria histórica*. Bogotá: Grupo de Memoria Histórica.
- Jimeno, Myriam (2008). Lenguaje, subjetividad y experiencia de violencia. En Francisco Ortega (ed.), *Veena Das: sujetos del dolor, agentes de la dignidad*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

- Leroi-Gourhan, André (1971). *El gesto y la palabra*. Caracas: Universidad Central de Venezuela.
- Mandoki, Katya (2006). *Prácticas estéticas e identidades sociales*. México: Grijalbo.
- Pardo, José Luis (1992). *Las formas de la Exterioridad*. Madrid: Pre-textos.
- Rivette, Jacques (1961). De la abyección. *Cahiers du Cinéma*, 120. <http://misteriosoobjetoal-medioidia.wordpress.com/2010/05/18/de-la-abyeccion-jacques-rivette-1961/>
- Uribe, María Victoria (2004). *Antropología de la inhumanidad*. Bogotá: Norma.
- Van Gennep, Arnold (2008). *Los ritos de paso*. Madrid: Alianza Editorial.