



Horizontes Antropológicos

54 | 2019
Antropología e emoções

“Con el Jesús en la boca”: miedo y vida cotidiana en sociedades en guerra. El caso de Tumaco (Nariño, Colombia)

Daniel Castaño Zapata y Gabriel Ruiz Romero



Edición electrónica

URL: <http://journals.openedition.org/horizontes/3176>
ISSN: 1806-9983

Editor

Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS)

Edición impresa

Fecha de publicación: 31 mayo 2019
Paginación: 23-50
ISSN: 0104-7183

Referencia electrónica

Daniel Castaño Zapata y Gabriel Ruiz Romero, « “Con el Jesús en la boca”: miedo y vida cotidiana en sociedades en guerra. El caso de Tumaco (Nariño, Colombia) », *Horizontes Antropológicos* [En línea], 54 | 2019, Puesto en línea el 10 agosto 2019, consultado el 10 agosto 2019. URL : <http://journals.openedition.org/horizontes/3176>

“Con el Jesús en la boca”: miedo y vida cotidiana en sociedades en guerra. El caso de Tumaco (Nariño, Colombia)

“With Jesus in our mouth”: fear and daily life in societies at war. Tumaco (Nariño, Colombia)

Daniel Castaño Zapata*

* Universidad de Medellín – Medellín, Antioquia, Colombia
dcastano@udem.edu.co
<https://orcid.org/0000-0001-5013-0258>

Gabriel Ruiz Romero**

** Universidad de Medellín – Medellín, Antioquia, Colombia
gruiz@udem.edu.co
<https://orcid.org/0000-0002-3736-7039>

Resumen

El artículo desarrolla una exploración analítica en torno al miedo como afecto estructurante de la vida cotidiana de una comunidad en situación de guerra. Examinamos la manera en que el miedo construye la cotidianidad de los habitantes de Tumaco (departamento de Nariño, suroccidente colombiano) y, para hacerlo, describimos la manera en que tal afecto permea su vida individual y colectiva. Partimos de la idea de que el miedo define lógicas relacionales y de subordinación que posteriormente tienden a su aparente normalización, tornándose sustento de ejercicios de dominación. En esta exploración del miedo como afecto orientador de la acción social, las historias cotidianas sobre las atrocidades emergen como puntos nodales en los que ésta se articula. El artículo concluye que el miedo tiene una capacidad performativa que viene dada por su poder de crear una realidad social en la que se funden rutina y acontecimiento extraordinario.

Palabras clave: horror; miedo; orden simbólico; Tumaco.

Abstract

This paper develops an analytical exploration about fear as structuring affection of everyday life in a community at war. We examine how fear structures the everyday life in Tumaco (Nariño, Colombian South-Western). To do so, we describe how fear defines relational and subordination logics that afterwards tend to be normalized becoming what sustains relations of domination. In this exploration of fear as guiding source of action, daily stories about atrocities emerge as decisive for the coordination of social action. The paper concludes that fear has a performative capacity, originated in its symbolic power to constitute social realities in which routines and extraordinary events merge.

Keywords: horror; fear; symbolic order; Tumaco.

The social and cultural dimensions of violence are what give violence its power and meaning.

Scheper-Hughes y Bourgois (2004, p. 1).

Estos por qué, no eran los por qué de la guerra sino los por qué de las atrocidades.

Nahoum-Grappe (2004, p. 239).

Introducción¹

Comencemos con la constatación de una dificultad metodológica. La investigación que deriva en este artículo ha requerido trabajar con la escurridiza naturaleza del tema abordado. El miedo es parte fundamental de la fenomenología del terror, pero una parte difícil de aprehender. En tanto emoción social, se expresa desde las sombras como manifestación oculta del estado de emergencia cotidiano (Green, 1999) en el que deben vivir poblaciones cuyas tramas de significado están atravesadas de forma profunda por la violencia. Es por este carácter que se trata de un fenómeno al cual se accede analíticamente de soslayo.

Por lo anterior nuestro material de trabajo, a través del cual tratamos de acceder a la forma en que el miedo estructura la vida cotidiana de una población que vive en medio de la guerra, está constituido no sólo por testimonios directos sino por la presencia de rumores. En un contexto en el que el silencio ha devenido en idioma de un consenso construido de forma violenta (Green, 2004, p. 190), los rumores y las historias que circulan en voz baja se alzan como manifestación de ese silencio impuesto. En tanto material de trabajo etnográfico, son “suplantados, reemplazados y olvidados casi al mismo momento de su aparición” (Nordstrom; Robben, 1995, p. 16, traducción nuestra).

Así, cuando se trabaja en contextos de guerra prolongada, el proceso de construcción de un corpus de información empírica se torna complejo en la medida que gran parte del material se expresa – en un contexto de tensión relacional o de desconfianza intersubjetiva – a través de comentarios, secretos,

1 La escritura de este artículo fue posible gracias a la Georg Forster Research Fellowship, concedida por la Fundación Alexander von Humboldt.

“chismes”. Estos registros del testimonio, inverificables por su propia naturaleza, operan performativamente en las dinámicas sociales, y, en definitiva, en la construcción de sentidos comunes y ritualidades diarias que evidencian la cristalización de relaciones sociales fundadas en el miedo y la violencia. En este sentido, en comunidades profundamente marcadas por la guerra como Tumaco (Nariño, suroccidente colombiano), en las narrativas referentes a acontecimientos violentos resultan evidentes “algunos vacíos narrativos, silencios y desvíos inquietantes” (Osorio, 2013, p. 136) que permiten intuir el miedo subyacente a sus discursos. Se trata de lógicas, sentidos y prácticas cotidianas que construyen la relación social permeada por la violencia, y en la cual los discursos sobre esta última son esquivos al menos por dos razones: la naturaleza misma del acontecimiento violento, que lo es en tanto rompe con los marcos valorativos y discursivos de una sociedad (Tonkonoff, 2017), y el temor primario a la represalia por parte del detentador local de la violencia (Kalyvas, 2010).

La localidad de Tumaco, sitio donde se hizo el trabajo de campo de la presente investigación, es sintomática de los procesos de afectación social de la guerra. Allí resulta evidente que el conflicto armado en Colombia es cada menos el enfrentamiento entre organizaciones armadas y el Estado (o entre ellas mismas) y cada vez más una “guerra contra la sociedad” (Pécaut, 2001). Es, además, uno de los lugares donde se vive un “posconflicto armado” (Restrepo, 2018), en tanto han surgido distintos grupos (algunos disidentes de las FARC, otros con orígenes ligados al narcotráfico) tratando de copar el espacio de control que tenía aquella organización. Según Human Rights Watch (2018), Tumaco tuvo la tasa de homicidios más alta del país en el año 2018 y es el municipio donde más defensores de derechos humanos han sido asesinados después del acuerdo de paz entre el gobierno colombiano y las FARC. Las acciones de crueldad y barbarie que allí están teniendo lugar, como la existencia de las denominadas “casas de pique”, han alcanzado niveles que ubican muchas de las prácticas desplegadas en lo que, con Parrini (2017), podemos denominar “hiperviolencia”.²

2 Esta denominación (“casas de pique”), para nombrar unos lugares en los que suceden diversos hechos asociados a la violencia, es parte de la fenomenología del terror de los rumores. Es la gran prensa la que ha popularizado el término, haciendo eco así de la forma en que, →

No es nuestra intención entrar al campo descriptivo de estos actos de crueldad, por ello no seremos minuciosos en ese punto – ya trabajado, entre otros, por M. V. Uribe (1990) –. Buscamos partir de dicho diagnóstico, el que afirma que la eliminación del otro en la dinámica de la guerra reciente en Colombia se ubica en el campo del horror (Caravero, 2009), para analizar los procesos de socialización atravesados por el miedo. Específicamente nos interesa desarrollar una exploración en torno al miedo como emoción estructurante de la vida cotidiana en una comunidad en situación de guerra. Examinamos la manera en que la emoción del miedo permea la vida individual y colectiva de una comunidad.

Coincidimos con Castillejo (2009, p. 299) en que la función de la antropología de la violencia es la de “concentrarse en los mecanismos mediante los cuales, ante el advenimiento de la violencia en la vida cotidiana, diferentes grupos sociales y comunidades buscan conferir sentido sobre el mundo; buscar hacer inteligible lo que de otra forma podría parecer ininteligible”. Es por esto que partimos de la idea de que el miedo define lógicas relacionales y de subordinación que posteriormente tienden a su aparente normalización.³ En esta exploración del miedo como emoción permanente y orientadora de la acción social, los rumores emergen como puntos nodales de la acción social. En ellos confluyen el miedo, el silencio y la dominación.

El análisis presentado ha sido construido a partir de un trabajo de campo realizado en el municipio de Tumaco, entre los meses de junio y diciembre de 2017. Dicho trabajo se realizó en el contexto de una investigación más amplia sobre la fenomenología del terror. A través de contactos con organizaciones

→ en las calles de la ciudad, por lo bajo, se llama a casas en las cuales se desarrollan distintas actividades delincuenciales (desde trata de menores hasta asesinatos, pasando por tráfico de drogas). Al nombrarlas así, incluso cuando los medios “aclaran” que se trata de “las mal llamadas casas de pique”, se contribuye al mecanismo de despliegue discursivo del horror, que es justo una de las formas en que la violencia logra desplegarse a través del entramado social.

3 Entendemos como lógicas relacionales aquellas relativas al vínculo interpares, al vínculo social como la amistad, el amor, la vecindad, el intercambio interpersonal tanto en el espacio público como privado. Entendemos, por su parte, la lógica de subordinación en el sentido que Laclau y Mouffe (2005) lo hacen: las relaciones de obediencia a un mandato emitido por quien detenta el poder, estando dicha obediencia determinada por las condiciones discursivas (ideológicas) que la producen. No se trata entonces de una perspectiva únicamente fiscalista del poder.

sociales locales y ONG, se pudo establecer conversaciones con habitantes de algunos barrios donde está teniendo lugar una fuerte disputa territorial y ejercicios de control social por parte de diversas organizaciones armadas.⁴ También establecimos conversación con líderes sociales, periodistas y académicos de la región. Por la situación de vulnerabilidad frente al accionar de los grupos en disputa, las entrevistas tuvieron lugar por fuera de los lugares de residencia de los informantes y siempre bajo la condición de preservar el anonimato de las fuentes. Es por esto que hemos decidido evitar cualquier referencia concreta sobre el lugar donde habitan o la labor que desempeñan los informantes cuyos testimonios alimentan este trabajo. También por ello hemos tomado la decisión de fundir en un genérico “habitante local” a cada uno de dichos informantes.

Ha sido el enfoque de etnografía multi-situada (Marcus, 1995) bajo el que se ha desarrollado el trabajo en términos metodológicos. Este enfoque requiere no tanto la presencia ininterrumpida en un territorio como el seguimiento de la trama estudiada, esto es, el seguimiento de personajes y situaciones que están relacionados de forma directa con el tema específico sobre el que se está indagando. Para la presentación de los resultados aquí expuestos, hemos optado por construir un tejido narrativo-argumentativo no convencional en el que el soporte teórico no está estructurado en un apartado independiente sino que constituye un instrumento permanente de iluminación de las consideraciones aquí consignadas.

De los estados afectivos

Es conocida la postura weberiana respecto del orden social: su primer análisis debe enfocarse en la capacidad que tiene un agente de poder para que sus mandatos sean obedecidos. Desde su enfoque teórico (Weber, 1964), lo importante es observar la capacidad manifiesta del poder de hacerse obedecer, sean cuales

4 Para una visión panorámica del control social violento al interior de los barrios de Tumaco después de la firma del acuerdo de paz, ver Viaje... (2017).

sean las motivaciones de dicha obediencia. El poder se expresa así en la capacidad de generar una dinámica previsible del comportamiento individual y de los procesos sociales. En este primer nivel de observación, el foco no está puesto en lo que sienta el dominado (o una perspectiva interna de la obediencia) sino en el nivel observable de su comportamiento.

Sin embargo, es evidente, y Weber es claro en esto, que no existe una obediencia puramente exterior al sujeto, esto es, que no esté fundada en razones. Dentro del registro de razones que sustenten la obediencia (Habermas, 2005), el miedo se erige como la más primaria (en un sentido ontológico) y primigenia (en un sentido genealógico). Es decir, el miedo, “invisible, indeterminado y silencioso, es el árbitro del poder” (Green, 1999, p. 227, traducción nuestra). El miedo es, de esta forma, una emoción social en tanto es “ritualmente organizada en sí misma y con significado para los demás; moviliza un vocabulario, un discurso, gestos, expresiones faciales” (Le Breton, 2013, p. 70). El ritual organizado del miedo tiene implicaciones radicales en el despliegue de las lógicas de dominación, en dimensiones como la previsibilidad del orden, la comunicación y el vínculo entre dominados. Es esto lo que puede percibirse en un lugar como Tumaco.

Este municipio, ubicado en el extremo más occidental del país, a orillas del océano Pacífico, muy cerca de la frontera selvática con Ecuador, pasó – en un periodo de veinte años – de ser una región que estaba al margen de las dinámicas del conflicto armado a ser el municipio con más hectáreas de coca sembradas en el país (UNODC, 2018). Las fumigaciones de cultivos de coca con Glifosato y el despliegue del denominado Plan Colombia (un paquete de ayuda militar estadounidense) en los vecinos departamentos de Putumayo y Caquetá (epicentros de los cultivos de coca hasta la década del 90), empujaron el conflicto armado a este territorio a finales del siglo pasado. Se convirtió así, desde el año 2002, en el epicentro de actividades de la Columna Móvil Daniel Aldana de las FARC, la cual llegó a tener un poder casi hegemónico en la zona (Aponte; Benavides, 2016).

Desde la firma del acuerdo de paz entre el gobierno colombiano y las FARC y el consecuente desarme de esa guerrilla, Tumaco se ha constituido en un territorio en disputa por organizaciones que buscan controlar no sólo los territorios rurales donde se cultiva la coca, sino barrios costeros de la cabecera municipal, como El Voladero, Nuevo Milenio, Panamá o Viento Libre, desde donde se

embarca gran parte de las alrededor de 200 toneladas de cocaína que según la Armada colombiana salen de allí (Viaje..., 2017).

La Fundación Paz y Reconciliación registró, en el año 2017, la presencia de once distintos grupos armados en Tumaco que están siendo protagonistas de una recomposición violenta del territorio (Fundación Paz y Reconciliación, 2017). Estos grupos tienen a su alrededor el caldo de cultivo perfecto para sus intereses: una ciudad con una tasa de desempleo del 70%, con un 48,74% de la población viviendo con alguna necesidad básica insatisfecha y el 16,73% de la misma en condiciones de miseria (DANE, 2005).⁵ Por citar sólo un ejemplo, el acueducto sólo provee agua a menos del 10% de la población y el servicio de alcantarillado alcanza a un porcentaje incluso menor (Cámara de Comercio de Tumaco, 2015). Las dinámicas de poblamiento y organización social han estado allí ligadas a economías extractivas (oro, caucho, madera, tagua, palma de aceite, coca) que más que procesos de desarrollo sostenible han representado estrategias de supervivencia para la población local (Aponte; Benavides, 2016).

La ciudad es lugar de la puesta en escena de los contrastes que trae consigo un conflicto armado en el que han confluído (casi hasta confundirse) la guerra insurgente, la guerra contra-insurgente y el tráfico de drogas. Mientras en barrios como El Morrito o California se vive en palafitos, sobre aguas negras inundadas de basura, por otras calles del puerto se ven transitar camionetas de alta gama con ocupantes ocultos tras vidrios polarizados. Es una de las ciudades colombianas con más presencia militar (solo en enero de 2018, 2000 militares fueron enviados allí) y al tiempo, una de las que presenta la mayor tasa de homicidios del país (222 personas asesinadas en el año 2017, según datos de la Defensoría del Pueblo).

Algunos barrios de la ciudad son así territorios de soberanías en disputa (Uribe, M. T., 1999). En ellos tienen el poder de facto los chicos encargados de controlar la última etapa de la industria local de la cocaína: la del envío por mar. En las calles se habla de los “niches panda” para referirse a los “muchachos” que controlan el envío de los cargamentos. Una canción de *Trap* resuena

5 Estos datos aumentaban hasta el 59,32% y el 25,9%, respectivamente, si se consideraba sólo la zona rural. Las cifras del Censo (aquí presentadas) son las actualizadas en el año 2011.

en cada esquina y es ella, nos dicen, la que tenemos que escuchar si queremos comprender a esos chicos que dominan los barrios costeros de Tumaco:

Panda, panda nosotros somos niche panda
 Nos gusta la rumba los lujos los culos
 Por eso buscamos la plata
 [...]

 Lancheros esperan su plata, a las mamis
 Les llevan la paca, nos vamos para Jardin Plaza
 Compramos cadenas bacanas, luego nos bajamos
 Pa Tura y en la guarida explotamos champaña
 [...]

 Siempre nos ven en manada, nos hemos ganado la fama
 Y el que nos la hace la paga.
 (*Niche Panda*, Junior Jein).

Y el que nos la hace la paga. No es sólo un verso de una canción; es, en último término, el resumen de la forma de control social que se ha impuesto en estos barrios. Una persona que vive en uno de ellos, dominado por una organización armada que ha sido capaz de disputarle la hegemonía de dominio al Estado (y a otros grupos), y que, por tanto, impone ejercicios de soberanía violenta en su zona de influencia, hablaba así del idioma de la crueldad desplegado por la organización dominante:

[ellos] usaban esas técnicas [de crueldad] con la finalidad de amedrantar y asustar a la gente. Palabras más, palabras menos lo que querían transmitir es: “si te portas mal, te va a pasar lo mismo”. Y como [los habitantes del barrio] sabían que esa gente era seria, la gente le tenía pánico, miedo, todo el mundo se encerraba. Poco a poco la gente comenzó a encerrarse temprano. (Habitante local, entrevista personal, septiembre 26 de 2017).

Podría pensarse que ese *encerrarse temprano* manifiesta una racionalidad práctica. Sin embargo, apartándonos de la concepción de sujeto de la acción racional con arreglo a fines, optamos por una interpretación que, en términos de Maffesoli (1997), podríamos instalar en el campo de la “razón sensible”. En

efecto, lo que subyace en las palabras de este hombre es la manifestación de una emoción que se proyecta en la vida cotidiana. Apelando a una primacía de lo emocional frente a lo cognitivo, interpretamos las emociones como núcleos de constitución social y subjetiva. Las emociones son gestionadas culturalmente a través de sentimientos (Antón, 2015, p. 264) y es por esto que no consideramos adecuado abordar analíticamente el miedo como un residuo de la racionalidad o como un registro de segundo orden en la ontología social y subjetiva. El miedo, en un contexto de soberanía armada, es gestor social del orden.

No es entonces que existan racionalidades puramente emotivas, dramáticas, normativas o prácticas, sino afectividades contextualizadas o desplegadas en determinados órdenes simbólicos. La acción, aunque posea un fundamento racional, no escapa al hecho de que esa razón está construida sobre el registro del afecto. Si tiene sentido, entonces, hablar de una razón sensible es porque ésta involucra la totalidad del sujeto comprometido en ella, implica a todo el cuerpo del sujeto de la acción (Fericgla, 2012). En el campo social, las emociones reflejan lo que el individuo de la racionalidad sensible “hace de la cultura afectiva que impregna su relación con el mundo” (Le Breton, 2013, p. 70).

En este punto resulta útil una distinción entre emoción y afecto: “mientras las emociones son, en gran medida, individuales, el afecto es intersubjetivo y transmitido corporalmente” (Luna, 2018, p. 63, traducción nuestra). Los afectos tienen así efectos públicos en tanto son constructores de pensamientos y sentimientos comunes (Stewart, 2007). Un afecto es, por tanto “contagioso” (Ahmed, 2010, p. 39) y de ahí el carácter socialmente construido de los estados afectivos (Le Breton, 2005). El contagio del miedo, en particular, se da en Tumaco mediante “lecciones” violentas que deben ser aprendidas por los habitantes locales: “[...] sobre todo esto [arrojar cadáveres torturados en sitios públicos] era para dar una lección: ‘si todos ustedes se siguen portándose mal, si siguen de emisarios, si siguen de sapos [informantes] [...] les va a pasar lo mismo’” (habitante local, entrevista personal, septiembre 30 de 2017).

Al “asustar a la gente” y dar lecciones, no sólo mediante “técnicas” crueles sino también – y quizá, especialmente – a través de la circulación de historias y rumores sobre sus prácticas, los actores de la violencia producen unos estados afectivos sociales que les son útiles para sus ejercicios de dominación. Los panfletos amenazantes, que distintas organizaciones hacen circular (algunos

de ellos con rifles cruzados y una calavera como fondo), buscan alimentar esos rumores que son reproductores del miedo:

La gente vive con mucho miedo ahora. Hace poco hubo la falsa alarma que llegaban los paramilitares, ocurrió a mediados del año pasado. Tal fue el desespero que todo mundo con esa falsa alarma se volcó a los montes, a la calle a correr, despavorida, con ese miedo de que venían los paramilitares. (Habitante local, entrevista personal, junio 23 de 2017).

En su estudio sobre la violencia desarrollada en el marco de la guerra contra-insurgente en Guatemala, Finn Stepputat (2000) ha explicado que las masacres allí no eran acciones aisladas (*secluded*) sino actos teatrales. Pero la teatralidad de esos actos de crueldad no les viene del hecho de que precisen espectadores, sino que incluso sin estos, tales acciones son perpetradas para el “consumo público” (Stepputat, 2000, p. 132) del mensaje que ellas buscan propagar: “A partir de las masacres la gente se lo tomó como un escarmiento, como un castigo... para escarmentar, para que no dijeran nada, para que se quedaran callados” (habitante local, entrevista personal, septiembre 28 de 2017).

La teatralidad narrativa del acto de horror crea así un silencio impuesto. *Quedarse callados* es no poder nombrar lo que está sucediendo: “hay muchas jóvenes desaparecidas. Las madres prefieren decir que están de viaje” (habitante local, entrevista personal, septiembre 30 de 2017). Pero no es sólo la consumación de actos de horror los que constituyen el *escarmiento*. Existe también una producción discursiva del miedo, una “intimidación a través de la difusión del horror” (Centro Nacional de Memoria Histórica, 2013). Las historias y rumores que circulan sobre la violencia que ha tenido lugar operan como “actos perlocutivos” (Austin, 1962), es decir, como discursos que producen un efecto determinado en los receptores sociales, que son a su vez reproductores de ese efecto (de allí el carácter contagioso del afecto del que hablamos arriba).

El *pánico* nace así de la interpretación social del mensaje producido por las “técnicas” crueles: *si te portas mal, te va a pasar lo mismo*. El efecto del mensaje es la producción de un orden fundamentado en un afecto social (el pánico) que es el que produce “significados con los cuales sujetos y comunidades moldean su mundo y dan significado a una experiencia violenta” (Osorio, 2013, p. 136). La experiencia de la violencia se materializa en el cuerpo a través del miedo que

se vuelve así organizador de las relaciones sociales. Es aquí donde descansa la dimensión simbólica de la violencia: en los campos de representación social que ella crea, en este caso, a través del estado afectivo compartido del miedo.

Del miedo

Muchos prefieren no hablar. La “acomodación pragmática” (Santos; García, 2004, p. 65) que exige a los pobladores el contexto de violencia armada en el que viven, hace que cada quien mida sus palabras y escoja con prevención a sus interlocutores. El miedo se manifiesta también así en el silencio. “Hubo silencio” es la expresión que según Stepputat (2000) representa el momento posterior a un gran acto de crueldad armada. El silencio en Tumaco, y también el encierro determinado por los toques de queda que los actores armados imponen en sus barrios de dominación, son así refrendadores del miedo.

Se trata de un miedo que, aunque se experimenta en primer lugar en el propio cuerpo, desde allí se proyecta al espacio social donde se reproduce al reflejarse intersubjetivamente. El miedo es así “una experiencia individual que requiere, no obstante, la confirmación o negación de una comunidad de sentido” (Reguillo, 2006, p. 28). Cuando se confirma en el otro, es decir, cuando encuentra sustento intersubjetivo, el miedo deviene afecto estructurante de las dinámicas sociales en contextos de violencia: él se sitúa en el núcleo mismo de los procesos de dominación. Dice al respecto Elsa Blair (2005, p. 18), empleando términos de Geertz (1996), que la violencia precisa, para reproducirse, más que armas o actores violentos, “tramas de significación”. Esto cobra aún mayor relevancia si no reducimos la violencia a su manifestación material directa sino que la entendemos, en sentido amplio, vinculada con diferentes estructuras de dominación que condicionan o determinan la propia vida social (Ferrándiz; Feixa, 2004).

El miedo se vuelve así el tejido de sentido a través del cual la violencia se establece como sustento de una comunidad política (Delumeau, 2002; Robin, 2009). Hablamos, para nuestro caso, de una comunidad política constituida como “comunidad del dolor”, es decir, una en la que sus integrantes se autoperciben como víctimas, actuales o potenciales, o como muy cercanos a ellas (Sánchez, 2004, p. 73). Es de esto de lo que nos hablaba un profesor que trabajó varios años en Tumaco:

Yo empezaba con un ejercicio con mis estudiantes: “¿A cuántos de ustedes los ha afectado directamente o indirectamente el conflicto?” No aparecía nadie indirectamente, todos mis estudiantes decían: “no, a mi primo, a mi hermano”, o sea, en la familia había una persona que había sido desplazada, que había sido asesinada. Entonces yo decía “eso tiene una dimensión en una ciudad como esta, que es relativamente pequeña, eso es demasiado fuerte”. (Entrevista personal, junio 25 de 2017).

La existencia de comunidades del dolor desacredita los relatos racionalistas del contrato social como pacto de voluntades libres e iguales. Así, al expresar que quienes obedecen a aquellos que utilizan las técnicas del horror como su lenguaje lo hacen porque “*sabían que esa gente era seria, la gente le tenía pánico, miedo*”, manifiestan de esa forma la asimetría de fuerza que está en la base de lo social. Elsa Blair (2005, p. 21) ha dicho que la violencia es culturalmente construida en tanto es “una potencia que da forma y contenido a individuos específicos dentro del contexto de historias particulares”. Unos individuos se elevan, así, como ostentadores de la dominación mientras otros sólo pueden hacer parte de la comunidad en tanto sometidos. Es la naturalización de esos contenidos de significado subjetivo los que determinan la normalización de la violencia como estructurante del sentido social.

En su estudio del miedo como idea política, Corey Robin (2009) señala que aquel debe pensarse en el contexto de su producción, pues él siempre supone una relación de poder que lo produce y a la cual le es funcional. El miedo tiene así un espíritu conservador ya que busca crear una inestabilidad social permanente que sea garante del *statu quo*, perpetuando, en este caso, los privilegios de algunos en detrimento de las comunidades que habitan los territorios bajo dominación armada. Los ejercicios de soberanías en disputa pueden leerse, de esta forma, como luchas por determinar quién tiene la autoridad de ser el productor del miedo. No se trata sólo de ganar un poder territorial de facto (para asegurar, por ejemplo, rutas o espacios para el tráfico de drogas), sino de organizar, alrededor del miedo como afecto fundante, un orden social asimétrico.

De lo que se trata es de una producción de precariedad (Butler, 2017). Lo que les da poder simbólico a los actores violentos es la reproducción constante de la asimetría original a través de la cual ellos han organizado el espacio

social de forma vertical. La vinculación social de los pobladores, su reconocimiento como iguales, se da alrededor de la común vulnerabilidad. Una persona recordaba así lo que vio y experimentó cuando fue obligado a presenciar una masacre:

[...] Unos lloraban, otros rezaban. Todo era cuestión de terror, ¿me entiende? Cuestión de miedo. Algunos decían: “¿será que aquí nos vamos a morir todos?” Otros decían: “si fuera pa’ matarnos ya nos habrían matado”. Es como un sentimiento de indefensión porque eso le puede pasar a cualquier persona en cualquier momento, sin que nadie pueda hacer nada al respecto, sin que inclusive uno que esté allí pueda hacerlo. (Habitante local, entrevista personal, junio 22 de 2017).

Estos que son obligados a ver de frente la teatralización del exceso de la violencia atraviesan, en muy poco tiempo, el camino que, según Elsa Blair (2004, p. 170), va desde el pánico hasta el terror:

A diferencia del pánico, el horror bloquea el instinto de fuga. Después está el pavor que se toma su tiempo y va minando los nervios lentamente. El pavor se acerca a los hombres, con pasos sigilosos, cuando el tipo de violencia está más allá del límite de lo concebible [...]. Y, finalmente, está el terror, ese grado máximo del miedo, cuando lo desconocido irrumpe de forma repentina.

Pánico, horror, pavor, terror. No interesa tanto la definición de cada uno de estos términos como su enunciación *in crescendo*. Lo relevante es el hecho de que se trata de un espiral en ascenso que lleva hasta el “grado máximo del miedo”, donde ya no es posible, ni siquiera, articular palabra (Sofsky, 1995, p. 135, traducción nuestra). El miedo se vuelve así el afecto que “siembra riesgos en la subjetividad de los colectivos humanos” (Salazar, 2011, p. 32). Se trata de un miedo fundamentado en el conocimiento (directo, como en el caso del último testimonio, o a través de los rumores y panfletos que llegan) de que los grupos detentadores del poder, o que explicitan su presunción de dominación, lo hacen mediante el ejercicio de la atrocidad. Sobre ese miedo, fundado en la atrocidad y la común indefensión, se erige una comunidad cuyo síntoma es el dolor y el silencio compartidos. El miedo deriva en silencio y el silencio en normalidad, en estabilización del fenómeno traumático:

Muchas personas escuchaban gritos, veían partes de personas, me refiero a partes del cuerpo de personas en la mar, en las playas cercanas al barrio, porque eran lugares donde iban a dejar los cuerpos luego de haberlos desmembrado. [...] Pero la gente se hace la indiferente por temor, muchos saben todo lo que ocurre en los barrios... pero por temor no dicen nada de todo eso que ocurre, es cuestión de “me entero y me hago el que no sé por miedo a lo que me pueda suceder”. (Habitante local, entrevista personal, septiembre 30 de 2017).

La teoría del horror desarrollada por Caravero (2009) y M. V. Uribe (1990) señala que la gramática del horror radica en la manera en que afecta la distribución del cuerpo. *Desmembramiento, partes de cuerpos encontradas en el espacio público*, son elementos desestructurantes de una sintaxis social cuya gramática es el miedo. En este sentido, el miedo del que hablan los testimonios presenta un vínculo directo con el horror en tanto tiene como referente la manera en que los victimarios actúan sobre el cuerpo, como lo harían sobre otras superficies materiales. Se trata de elementos que existen, pero en otro ordenamiento y régimen de manifestación: se desmiembra a los animales, no a los cuerpos humanos; hay cosas que pueden encontrarse flotando en el agua, pero no partes humanas.

En este sentido, no es la finalidad ni el acto como tal lo que define el horror, sino su modalidad. Se trata de la crueldad como modo dominante de comunicación (Blair, 2004); de un intercambio de sentidos y símbolos a través del “poner a hablar” al cuerpo violentado (Castillejo, 2000, p. 24). La crueldad es el *plus* de la violencia en tanto implica la utilización de los cuerpos como “textos de terror” (Uribe, M. V., 2004). Este *plus* de violencia estalla el orden simbólico desde su interior al romper con lo esperable del código social. Una violencia que, en términos psicoanalíticos, pero también sociales, genera un trauma. Las estructuras armadas establecen así un régimen de dominación en tanto administran y organizan “pequeños terrores íntimos” (Deleuze; Parnet, 1997, p. 71).

La crueldad opera como fuerte mecanismo de control social en tanto es administradora del miedo. Su eficiencia está determinada por la producción de incertidumbre, por actuar de una forma tal que abre interrogantes que no pueden ser respondidos y que, al quedar abiertos, permean cualquier posibilidad de estabilización social:

Lo que me preocupa es que a G. lo podían matar en cualquier esquina. Me preocupa por qué tenían que estar los otros presentes. ¿Por qué tenían que estar presentes? No sé cuál es el mensaje... Cuál es el mensaje de haber tenido que estar presente, de dejarnos vivos cuando en Tumaco matan sin tanto lío, en cualquier parte. Es como que dicen, sin decirlo: “los traje para que ustedes vean”. (Habitante local, entrevista personal, octubre 1 de 2017).

Decir sin decir, es ese el lenguaje del miedo producido por la crueldad de los ejercicios de dominación de la violencia armada. La pregunta que emerge, luego de leer los testimonios y presentar el horror como desestructurante de la coherencia simbólica, es: ¿cómo es posible que dichos acontecimientos, sobre los cuales no puede fundarse una noción de normalidad social, se tornen predecibles, normales? En palabras de Green (1999, p. 231, traducción nuestra), nos preguntamos “¿Cómo llega uno a habituarse al terror? ¿implica esto estar conforme con el *statu quo*?”. Estas cuestiones nos piden interrogarnos por la constitución de la cotidianidad en un contexto de guerra.

De la vida cotidiana

Cotidiano es aquello que, a fuerza de repetición, se torna evidente para el sentido común (Lalive, 2008, p. 12). Fundamentado en rituales que componen el día a día, lo cotidiano se opone a lo extraordinario en tanto aquel no rompe las lógicas y dinámicas de previsibilidad social. En este sentido, la distinción entre algo cotidiano y un acontecimiento extraordinario depende de “la carga simbólica asociada a las prácticas y a las situaciones” (Lalive, 2008, p. 12). Lo cotidiano está entonces sustentado en rituales, prácticas, creencias que componen el campo de lo predecible.

Al inicio señalamos que uno de los puntos de enfoque desde el cual analizar un orden de dominación es la observancia de la obediencia a los mandatos. Ahora avanzamos un poco y decimos que dicha obediencia se perfecciona en la medida en que deja de percibirse como extraordinaria y se torna, en su lugar, rutinaria. Así, la dominación se extiende y se fortalece cuando afectos sociales que en algún momento pudieron representar rupturas dentro de lo predecible, van disponiendo prácticas y sentidos que devienen cotidianos.

La dominación es, de este modo, un proceso de convertir en social aquello que, en principio, trasgrede o amenaza lo social mismo (Lalive, 2008, p. 19). El poder de dominación ejercido a través de la producción social del miedo está en que éste deje de ser percibido como una anomalía. El poder social del miedo producido por el terror está en su rutinización (Green, 1999), en su instalación silenciosa – y hasta cierto punto invisible – en las tramas donde se construye el sentido social. Un estado social de miedo se vuelve crónico en la medida en que se hace cotidiano y las personas “aprenden” a vivir con él.

Delumeau (2002) afirma que el miedo genera sus propios antídotos, respuestas sociales para lograr liberarse de él. Pero algunos de esos antídotos sociales en realidad no eliminan el miedo, sino que lo incorporan a la vida cotidiana, buscando así neutralizarlo. De esta forma, lo que tiene lugar para una población oprimida, es la configuración de un estado de excepción que ha devenido regla, como dice Walter Benjamin (2013, p. 24) en su clásica tesis VIII. El horror, en tanto instala al miedo como elemento de forzada cohesión social, no actúa ya desde un contexto social situado en el afuera de la comunidad, sino que deviene en “aspecto fundamental de dicho contexto [donde] lo social es estructurado y mantenido por la promesa inherente (a menudo realizada) de violencia en los bordes mismos de eso social” (Bowman, 2001, p. 29, traducción nuestra).

La normalización del miedo en las tramas cotidianas se da entonces a través de la instalación de la posibilidad rutinizada de la violencia en los bordes de esa cotidianidad. Lo que deviene cotidiano no es así la violencia propiamente dicha sino su “promesa inherente”, que es, por tanto, indicativa del umbral en el que se confunden lo extraordinario y lo cotidiano: “el ser humano en estos territorios se adaptó [a la violencia], digámoslo así, es una forma de adaptación. La violencia ha estado al lado nuestro y tenemos que aprender a vivir con ella” (habitante local, entrevista personal, diciembre 5 de 2017). Dicho en términos más resignados “ya la gente se acostumbró a vivir así, no le importa” (habitante local, entrevista personal, septiembre 27 de 2017).

En este punto es necesario matizar la teoría de la dominación que venimos exponiendo. Dado que su objetivo es la construcción de sentido, es claro que un poder puede construirse a partir de la variación de las lógicas sociales, pero en algún punto requiere estabilizarlas. En términos genealógicos, el orden siempre comienza con una ruptura violenta y la imposición de algunas voluntades

sobre otras, pero dicha situación debe estabilizarse a fin de construir una relación de dominio. Para el caso colombiano, Daniel Pécaut (1997) afirma que esta estabilización se da a través de una banalización de la violencia y el terror. Su tesis se sostiene en la afirmación de que la violencia funciona en una estructura que ofrece oportunidades, produce acomodamientos y tiene normas y regulaciones. En esto estamos de acuerdo con el sociólogo francés, pero creemos que su teoría no es suficiente para trasladar la banalización de la violencia hasta la caracterización del horror en esos mismos términos.

Es cierto que en toda sociedad hay un espacio de funcionamiento en clave del “imperativo del ‘se’”, es decir, de unos hechos sociales que ofrecen “un sentido que los individuos toman como suyo sin más cuestionamiento: lo que ‘se’ piensa, lo que ‘se’ dice, lo que ‘se’ hace” (Cruz, 2017, p. 200-201). Ese imperativo haya su origen en la aceptación y rutinización de la dinámica social propuesta por los detentadores del poder. En este sentido, el universo simbólico se construye mediante la generación de hábitos o esquemas de sentido.

Sin embargo, la rutinización de la que hablamos cuando trabajamos en contextos de horror o hiperviolencia, como el analizado, aunque permita desarrollar una vida cotidiana predecible, sin permanentes interrupciones anómalas, no llega a construir universos simbólicos pacificantes para el sujeto socializado en ellos. Es decir, no llega a banalizar el horror en tanto éste queda inscrito en los silencios impuestos o en los rumores que recuerdan que de lo que se trata es de una excepción normalizada a partir de la constante presencia del miedo. En pocas palabras, lo que sucede es que la vida cotidiana deviene una “tensa calma”.

De la tensa calma

Conversábamos con este hombre sobre su rutina diaria en el desarrollo de su labor. Decía él que desarrollaba su trabajo “en calma”, porque la presencia de actores armados no había sido evidente allí. Pero calma y tranquilidad no son sinónimos en su relato: “hasta el momento no nos hemos encontrado con un grupo [armado] en el manglar... Pero siempre andamos, como decimos acá, con el Jesús en la boca” (habitante local, entrevista personal, junio 21 de 2017).

Andar *con el Jesús en la boca* es una manera contundente de manifestar la sensación de fragilidad que lo que los habitantes de Tumaco llaman paz:

“un tiempo tranquilo en comparación con lo que pasaba antes” (habitante local, entrevista personal, diciembre 6 de 2017). La comparación se hace con un pasado que se antoja violento frente a la tranquilidad del presente. Pero se trata de una tranquilidad que es solo hasta nuevo aviso; una situación de calma atravesada por el sentimiento (por la promesa, que dijimos con Bowman) de un posible quiebre radical del presente a partir de un acontecimiento traumático.

La enunciación de la calma existente va acompañada del *susurro del miedo* (Green, 1999, p. 239) acerca de su fragilidad. Recordemos que la violencia no sólo actúa a través de su dimensión física; son sus dimensiones sociales y culturales las que le dan todo su poder. La violencia produce un daño social antes de su manifestación física (o incluso, con independencia de ésta), mediante los rumores que circulan y que hacen que quienes viven en las territorialidades bélicas deban adecuar sus comportamientos cotidianos al clima de incertidumbre que ha devenido normalidad; incertidumbre que se manifiesta en la experiencia de los días en calma como un “medio respiro” que apenas alcanza para crear una fachada de normalidad:

La violencia de todas formas nos hace todo de una manera tan cruel y este respiro, este medio respiro que hoy estamos sintiendo desde hace pocos meses, queremos que no sea por estos meses, que ojalá sea por el resto de nuestras vidas. Ya no escuchar tanto los disparos. No estar prohibidos de la libre expresión. El hostigamiento de que nos tenían que poner horarios para andar, de venir con esa impotencia, de ese miedo de que ahora se me llevan a un hijo, de escuchar que tal niña fue violada, que... O sea, a uno se le arruga el alma de solo contar y decir lo que vivió y lo que miró. (Habitante local, entrevista personal, septiembre 25 de 2017).

La experiencia del horror, esa que al recordarla en el presente “arruga el alma”, al enunciarla alimenta las narraciones socialmente disponibles en torno a las cuales se construye una noción de previsibilidad social. Es decir, las narraciones del horror pasado, que circulan y se comparten, son las que determinan lo que puede esperarse en el presente. Una comunidad no está, así, afectada por la violencia sólo porque puedan enunciarse actos concretos violentos de los cuales ella ha sido víctima. Lo está, además, porque la violencia y el horror se han instalado en las tramas de sentido cotidianas como posibilidades latentes,

es decir, como experiencias aparentemente inactivas pero que cargan de sentido el devenir cotidiano a partir de su posibilidad intempestiva de reactivación.

Si hablamos de narraciones del horror es porque los sucesos que ellas relatan vulneran el orden simbólico; vulneran la capacidad de inscribir esas experiencias en la construcción de un orden social que no esté fundado en el miedo. Desapariciones, descuartizamientos, masacres, ejecuciones públicas, asesinatos indiscriminados... su presencia en el discurso social que da cuenta de la vida cotidiana visualiza la trama del sentido social que se ha ido construyendo con el miedo como materia prima:

Entonces la principal conjetura que se hace en voz bajita y en los medios, es que el hecho se hace como amedrentamiento. Es decir, si los quemamos, los masacramos y les hacemos tal cosa, nadie va a querer morir de la misma manera. Por eso, ante tantas cosas que pasaron acá, uno sabe que estamos aquí haciendo visita. Porque en cualquier momento que nos toquen o que se aparezcan o que piquen a un familiar de uno ¿qué nos queda? Irnos... es un mensaje claro: o desocupa a las buenas o a las malas, pero tiene que irse. (Habitante local, entrevista personal, junio 21 de 2017).

Sentir que se está *haciendo visita* en el propio hogar es la mejor expresión de la incertidumbre cotidiana en la que se vive en un contexto de guerra contra la sociedad. Dice Edward Relph que una comunidad tiene una relación con su lugar de tal forma que cada uno refuerza la identidad del otro y por ello, más que un sitio donde se vive, un hogar es un “irremplazable centro de significado” (Relph, 1976, p. 34, traducción nuestra). Es por esto que vivir como si se estuviera *haciendo visita* en el propio hogar es un indicador de que éste no es ya un envolvente semántico que brinda (física y simbólicamente) protección, sino un lugar del cual hay que estar prestos a salir. Siguiendo con los términos del geógrafo canadiense, diremos que el miedo hace que se deje de habitar el hogar como un residente (*insider*), para empezar a hacerlo como un forastero (*outsider*), en la medida en que el hogar ya no se experimenta cotidianamente como un espacio de protección (Relph, 1976, p. 45).

Es entonces el horror, su posibilidad latente, el que desestructura el orden simbólico, convirtiendo así en forasteros a los propios residentes. Para que el acto de horror tenga lugar, y en especial, para que existan las condiciones que

hagan predecible su repetición, dicho acto debe inscribirse culturalmente, es decir, hacer parte de un sistema de ritos y creencias que definen posiciones muy delimitadas de sujeto. Lo que hay detrás de los ejercicios de horror es un parámetro de socialización que busca aleccionar, modelar y disciplinar a los sujetos (Reguillo, 2000), como parte de la práctica de dominación a través del miedo que hemos venido exponiendo:

Muchos grupos asesinaban no solo por el afán de matar sino para generar un mensaje, dañar el cuerpo, mostrar en qué nivel estaba su maldad. (Habitante local, entrevista personal, diciembre 6 de 2017).

No es entonces que los actos de horror se vuelvan realmente “normales”, sino que se han inscrito en unas tramas de sentido cultural que habilitan su aparición en tanto posibles. Se constituye así lo que con Michael Taussig (2012) podemos llamar una “cultura del terror”, que tiene lugar cuando lo impensable – el horror – se introduce en el orden social como posible. Cuando lo impensable hace su aparición, rompe el orden. Se compone así una condición paradójica de la vida cotidiana en contextos como el estudiado: ella se constituye a partir de la fusión de rutinas y acontecimientos extraordinarios, con el miedo como característica nodal. La constante tensión es la normalidad de una vida cotidiana cuya fragilidad es clara para los sujetos que la ponen en acción:

Había miedo, temor, porque eran grupos sanguinarios. Cuando escuchaban el nombre paramilitar la gente se imaginaba que en algún momento iban a llegar con machetes, motosierras y que a la persona que se les atravesara la podría asesinar. (Habitante local, entrevista personal, diciembre 4 de 2017).

Por ello es que decimos que el registro de la cotidianidad del miedo resulta paradójico. Hablamos de la paradoja de tratar como cotidiano un acto que rompe con todas las restricciones simbólicas que construyen nuestra idea de cuerpo y sobre las que se funda la cultura; la paradoja de reconocer un acto que rompe con la noción de previsibilidad social en la que se funda la idea de normalidad y que, sin embargo, llega a tornarse esperable o previsible para sus víctimas. El miedo, como afecto característico de una comunidad del dolor, obliga a las personas a integrar esa paradoja a su forma de percibir el mundo

circundante. El paroxismo de esta paradoja está resumido en un testimonio citado por Patricia Madariaga (2006), en su trabajo sobre la vida cotidiana en un pueblo del Urabá chocono: “cuando al pealo [al chico] lo matan, ya se había hecho el duelo”.⁶

Quienes viven, desde el miedo, atrapados en esta cultura del terror, se ven incluso forzados a anticipar, a imaginar, lo impensable: “Hace poco a una mujer del barrio la tildaron de sapa [informante]. Ella se hizo toda la película. Luego vino y me dijo ‘yo me soñé que venían a mi casa y me mataban ahí en mi casa’” (habitante local, entrevista personal, septiembre 29 de 2017). *Hacerse toda la película*, imaginar que el propio cuerpo se transforma en texto sobre el que se inscribe el horror, es indicador de que el pánico ha penetrado desde el exterior del tejido social y habla ahora desde el cuerpo, desde las emociones mismas que definen ese cuerpo.

Hacer rutinario lo que no lo es, o, en otras palabras, la construcción paradójica de una normalidad en constante tensión, desestabiliza las relaciones sociales y al propio cuerpo. El miedo se erige así en un elemento que amenaza con desintegrar el cuerpo social. El miedo “filtra la desconfianza” en la vida cotidiana (Green, 1999, p. 227, traducción nuestra), trastocando el orden social, haciendo a lo familiar parecer extraño e instalando la sospecha como elemento determinante en las relaciones interpersonales. Es así como el miedo se convierte “en un modo de vida” (Green, 1999, p. 227, traducción nuestra).

Un modo de vida: buscando una conclusión

En su estudio sobre el terror y la curación, Michael Taussig (2012) ha mostrado cómo la elaboración cultural del miedo se da a través de la narración como mediadora del terror. La mayoría de los que viven en lo que aquí hemos llamado una comunidad del dolor, conocen y temen a los horrores de la violencia a través de las palabras de otros. Pero esos otros no son sólo los sobrevivientes, los testigos. Todos se convierten en mediadores del horror a través de los mecanismos de propagación del miedo. En un contexto en el que, como dijimos,

6 El libro, además, tiene un título que es también dicente de lo que venimos exponiendo aquí: “Matan, matan y uno sigue ahí. Control paramilitar y vida cotidiana en un pueblo de Urabá”.

lo impensado se instala – como posibilidad – en la cotidianidad, el miedo desestabiliza el cuerpo social. Las amenazas y los rumores a veces preceden la comisión de un acto de horror o a veces son ellos mismos el propio acto narrativo de horror. Es esto último lo que sucede con las “falsas alarmas”:

Fue un rumor y gracioso. Fue tanto el miedo que la gente lo tomó muy en serio. Un taxista le dijo a un borracho que tenía que irse a dormir temprano porque si no venían los paramilitares por él. Entonces se regó el comentario en cierto sector [...]. Muchos tomaron el comentario en serio: que los paramilitares estaban masacrando. Así se regó el comentario y lo iban transmitiendo. Eso dio para que la gente saliera despavorida de sus casas. Ahora da risa, pero muchos lo tomaron en serio e incluso se accidentaron por salir de sus casas. (Habitante local, entrevista personal, octubre 1 de 2017, Tumaco, Colombia).

Más arriba dijimos que el orden simbólico es el campo compartido de la experiencia social. Está constituido por los esquemas de referencia (lingüísticos, morales, epistemológicos, legales, incluso estéticos) que fundan el sentido, o con mayor precisión, “son” el sentido. Gran parte de la teoría social trabaja así sobre el supuesto de que el origen de la sociedad es el establecimiento de prohibiciones fundamentales. El orden simbólico es, en este contexto, equivalente al respeto de límites comunes de acción. Pero no porque esos límites estén encarnados por un detentador de la fuerza, sino porque son trascendentes.

En otras palabras, estos límites son la expresión del funcionamiento de una ley trascendente a todos los sujetos sociales y garantizan la previsibilidad social. Así, hay fenómenos radicalmente excluidos de las condiciones de posibilidad del código social, porque el código social funciona en clave de su exclusión. Y dicha exclusión está sustentada en la firmeza de la ley simbólica, soporte último de la estructura social. Decimos esto para señalar que lo que hemos denominado una “vida cotidiana en tensa calma” devela fracturas en la vigencia de la ley simbólica (Tonkonoff, 2017).

En este sentido, podemos decir que el miedo viene dado por la ausencia o el rompimiento de esos límites comunes de acción (Robin, 2009). El miedo perturba, así, el sentido común (esto es, comunitario), crea ansiedades e instala una predisposición a la desconfianza. Es en este contexto de fragilidad simbólica que los rumores y las historias de horror se tornan discursos de amplia

circulación social con capacidad performativa, pues donde los límites del poder-hacer no están claramente delimitados, el rango de posibilidades del accionar violento se amplía hasta el punto de que el solo anuncio en voz baja de acciones prohibidas, hace que estas resulten esperables.

Se trata entonces de actos de habla con capacidad performativa. Si hablamos de performatividad, lo hacemos, de nuevo, desde la teoría de los actos de habla de Austin (1962). La capacidad performativa de un discurso no se evalúa en términos de verdad, sino de su capacidad de hacer aquello que nombra. No importa, por ello, que los rumores se refieran a hechos falsos (la presencia de paramilitares) sino que ellos tienen efectos de realidad (la gente que sale desfavorida, los que huyen al monte). Es por esto que los rumores y la reproducción de las historias de horror tienen “efectos sociales y corporales, creando sensaciones intensas en los cuerpos que conducen no sólo a la formación de un miedo compartido sino también de una intimidación compartida” (Luna, 2018, p. 65, traducción nuestra).

La performatividad del miedo, que tiene lugar en sociedades en guerra, conlleva a la “inoperancia de lo verídico” (Osorio, 2013, p. 139) en el contexto estudiado. El miedo deviene así sustancia social del horror porque se instala en el cuerpo (individual y social) con independencia de la verificación fáctica de aquello que nombra. Si los actos de horror resultan previsibles, hasta el punto de instaurar ellos determinado orden social, es porque se ha erigido, a través del miedo, un campo simbólico que ha rutinizado lo impensable, lo no-rutinizable. En contextos donde el horror ha permeado las tramas de sentido social, la vida diaria se compone como una fusión entre rutina y acontecimiento extraordinario.

El miedo, en tanto afecto fundante y reproductor del orden simbólico erigido en comunidades como Tumaco que viven en medio de la violencia y el horror, transforma el modo en que las personas imaginan su propio mundo. Los actos de horror (incluidas las historias y rumores que sobre estos circulan) crean realidades, crean tramas de sentido desde las cuales se explica y se habita el mundo cotidiano. Es por esto que hemos afirmado que el miedo es un afecto “contagioso”, que en tanto tal es socialmente construido y reproducido: un modo de vida. Las personas que habitan en lugares donde la violencia ha devenido atrocidad viven así con un “conocimiento envenenado” (Das, 2002) del horror, en la medida en que su forma de habitar y nombrar el mundo, su vida cotidiana, ha sido herida de forma profunda.

Referencias

- AHMED, S. *The promise of happiness*. Durham: Duke University Press, 2010.
- ANTÓN, F. Antropología del miedo. *Methaodos Revista de Ciencias Sociales*, v. 3, n. 2, p. 262-275, 2015.
- APONTE, A.; BENAVIDES, J. Las Farc y las organizaciones comunitarias en San Andrés de Tumaco. Desafíos territoriales ante una eventual implementación de los acuerdos de la Habana. *Controversia*, v. 16, p. 99-148, 2016.
- AUSTIN, J. *How to do things with words*. Oxford: Oxford University Press, 1962.
- BENJAMIN, W. *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. Bogotá: Ediciones Desde Abajo, 2013.
- BLAIR, E. Mucha sangre y poco sentido. La masacre. Por un análisis antropológico de la violencia. *Boletín de Antropología*, v. 18, n. 35, p. 165-184, 2004.
- BLAIR, E. La violencia frente a los nuevos lugares y/o los “otros” de la nueva cultura. *Revista Nueva Antropología*, México, v. 20, n. 65, p. 13-28, 2005.
- BOWMAN, G. The violence in identity. In: SCHMIDT, B.; SCHROEDER, I. (ed.). *Anthropology of violence and conflict*. London: Routledge, 2001. p. 25-46.
- BUTLER, J. *Cuerpos aliados y lucha política: hacia una teoría performativa de la asamblea*. Barcelona: Paidós, 2017.
- CÁMARA DE COMERCIO DE TUMACO. *Estudios económicos*: Municipio de Tumaco, Nariño. Tumaco, 2015.
- CARAVERO, A. *Horrorismo: nombrando la violencia contemporánea*. Barcelona: Anthropos, 2009.
- CASTILLEJO, A. *Poética de lo otro: antropología de la guerra, la soledad y el exilio interno en Colombia*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2000.
- CASTILLEJO, A. *Los archivos del dolor: ensayos sobre la violencia y el recuerdo en Sudáfrica contemporánea*. Bogotá: Universidad de los Andes, 2009.
- CENTRO NACIONAL DE MEMORIA HISTÓRICA. *Buenaventura: un puerto sin comunidad*. Bogotá, 2013.
- CRUZ, M. De la biopolítica a la psicopolítica en el pensamiento social de Byung-Chul Han. *Athenea Digital*, v. 17, n. 1, p. 182-203, marzo 2017.
- DANE. *Censo general 2005*. Bogotá, 2005. Disponible en: <https://www.dane.gov.co/index.php/estadisticas-por-tema/demografia-y-poblacion/censo-general-2005-1>. Acceso: 29 mayo 2018.

DAS, V. The act of witnessing: violence, poisonous knowledge and subjectivity. In: DAS, V. et al. (ed.). *Violence and subjectivity*. Berkeley: University of California Press, 2002. p. 205-241.

DELEUZE, G.; PARNET, C. *Diálogos*. Valencia: PreTextos, 1997.

DELUMEAU, J. *El miedo: reflexiones sobre su dimensión social y cultural*. Medellín: Corporación Región, 2002.

FERICGLA, J. Cultura y emociones. Manifiesto por una Antropología de las emociones. *Conciencia sin fronteras*, 2012. Disponible en: http://www.concienciasinfronteras.com/PAGINAS/CONCIENCIA/Fericgla_emociones.html. Acceso: 29 mayo 2018.

FERRÁNDIZ, F.; FEIXA, C. Una mirada antropológica sobre las violencias. *Alteridades*, v. 14, n. 27, p. 159-174, 2004.

FUNDACIÓN PAZ Y RECONCILIACIÓN. *La ciudad de Tumaco. Una historia de recomposición de actores en el territorio*. 2017. (Estudios de seguridad, 1). Disponible en: <http://www.pares.com.co/wp-content/uploads/2017/02/Estudios-de-Seguridad-Tumaco.pdf>. Acceso: 29 mayo 2018.

GEERTZ, C. *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa, 1996.

GREEN, L. *Fear as a way of life: Mayan widows in rural Guatemala*. New York: Columbia University Press, 1999.

GREEN, L. Living in a state of fear. In: SCHEPER-HUGHES, N.; BOURGOIS, P. (ed.). *Violence in war and peace (an anthology)*. Oxford: Blackwell, 2004. p. 186-195.

HABERMAS, J. *Facticidad y validez*. Madrid: Trotta, 2005.

HUMAN RIGHTS WATCH. *Violencia reciclada: abusos por grupos disidentes de las FARC en Tumaco, en la costa Pacífica de Colombia*. 2018. Disponible en: <https://www.hrw.org/es/report/2018/12/13/violencia-reciclada/abusos-por-grupos-disidentes-de-las-farc-en-tumaco-en-la-costa>. Acceso: 6 feb. 2019.

KALYVAS, S. *La lógica de la violencia en la guerra civil*. Madrid: Akal, 2010.

LACLAU, E.; MOUFFE, C. *Hegemonía y estrategia socialista*. Buenos Aires: FCE, 2005.

LALIVE, C. La vida cotidiana: construcción de un concepto sociológico y antropológico. *Sociedad Hoy*, Concepción, n. 14, p. 9-31, 2008.

LE BRETON, D. *Las pasiones ordinarias: antropología de las emociones*. Buenos Aires: Nueva Vision, 2005.

LE BRETON, D. Por una antropología de las emociones. *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad*, v. 3, n. 10, p. 69-79, dic. 2013.

LUNA, S. Affective atmospheres of terror on the Mexico–U.S. border. *Cultural Anthropology*, v. 33, n. 1, p. 58-84, 2018.

MADARIAGA, P. *Matan, matan y uno sigue ahí: control paramilitar y vida cotidiana en un pueblo de Urabá*. Bogotá: Universidad de los Andes, 2006.

MAFFESOLI, M. *Elogio de la razón sensible: una visión intuitiva del mundo contemporáneo*. Barcelona: Paidós, 1997.

MARCUS, G. Ethnography in/of the world system: the emergence of multi-sited ethnography. *Annual Review of Anthropology*, v. 24, p. 95-117, Oct. 1995.

NAHOUM-GRAPPE, V. Sueño de venganza y construcción del odio colectivo: por una antropología de la violencia política contemporánea. In: LAVERDE, M. C.; DAZA, G.; ZULETA, M. (dir.). *Debates sobre el sujeto: perspectivas contemporáneas*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2004. p. 231-240.

NORDSTROM, C.; ROBBEN, A. Introduction: the anthropology and ethnography of violence and sociopolitical conflict. In: NORDSTROM, C.; ROBBEN, A. (ed.). *Fiel-dwork under fire: contemporary studies of violence and survival*. Berkeley: University of California Press, 1995. p. 1-23.

OSORIO, R. Paramilitarismo y vida cotidiana en San Carlos (Antioquia). Etnografía desde una antropología de la violencia. *Boletín de Antropología*, Medellín, v. 28, n. 45, p. 130-153, 2013.

PARRINI, R. *Falotopías: indagaciones en la crueldad y el deseo*. Bogotá: Universidad Central-Iesco: Universidad Nacional Autónoma de México, 2017.

PÉCAUT, D. De la violencia banalizada al terror. El caso colombiano. *Revista Controversia*, n. 171, p. 9-31, 1997.

PÉCAUT, D. *Guerra contra la sociedad*. Barcelona: Espasa, 2001.

REGUILLO, R. Los laberintos del miedo. Un recorrido para fin de siglo. *Revista de Estudios Sociales*, Bogotá, n. 5, p. 63-72, 2000.

REGUILLO, R. Los miedos contemporáneos: sus laberintos, sus monstruos y sus conjuros. In: PEREIRA J. M.; VILLADIEGO, M. (ed.). *Entre miedos y goces: comunicación, vida pública y ciudadanías*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2006. p. 25-54.

RELPH, E. *Place and placelessness*. London: Pion, 1976.

RESTREPO, D. Tumaco, un posconflicto armado. *Razón Pública*, 22 enero. 2018. Disponible en: <https://www.razonpublica.com/index.php/regiones-temas-31/10828-tumaco-un-posconflicto-armado.html>. Acceso: 29 mayo 2018.

- ROBIN, C. *El miedo: historia de una idea política*. México: FCE, 2009.
- SALAZAR, R. Los miedos ocultos de la sociedad del siglo XXI. *Theomai*, n. 23, p. 24-34, 2011.
- SÁNCHEZ, L. A. Un antídoto contra el miedo. *Universitas Humanística*, n. 57, p. 71-81, 2004.
- SANTOS, B. de S.; GARCÍA, M. *Emancipación social y violencia en Colombia*. Bogotá: Grupo Editorial Norma, 2004.
- SCHEPER-HUGHES, N.; BOURGOIS, P. (ed.). *Violence in war and peace (an anthology)*. Oxford: Blackwell, 2004.
- SOFSKY, W. *L'organisation de la terreur*. Paris: Calmann Levi, 1995.
- STEPPUTAT, F. At the frontiers of the modern state in post-war Guatemala. In: ARCE, A.; LONG, N. (ed.). *Anthropology, development and modernities*. London: Routledge, 2000. p. 127-140.
- STEWART, K. *Ordinary affects*. Durham: Duke University Press, 2007.
- TAUSSIG, M. *Chamanismo, colonialismo y el hombre salvaje: un estudio sobre el cuerpo y la curación*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca, 2012.
- TONKONOFF, S. La violencia como objeto. In: TONKONOFF, S. (ed.). *La pregunta por la violencia*. Buenos Aires: Pluriverso, 2017. p. 19-34.
- UNODC. *Colombia: informe de monitoreo de territorios afectados por cultivos ilícitos*. Bogotá: SIMCI-UNODC, 2018.
- URIBE, M. T. Las soberanías en disputa: ¿conflicto de identidades o de derechos?. *Estudios Políticos*, n. 15, p. 23-45, 1999.
- URIBE, M. V. *Matar, rematar y contramatar: las masacres en el Tolima 1948-1964*. Bogotá: CINEP, 1990.
- URIBE, M. V. *Antropología de la inhumanidad: un ensayo interpretativo sobre el terror en Colombia*. Bogotá: Grupo Editorial Norma, 2004.
- VIAJE al corazón de Tumaco. *Semana*, 16 mayo 2017. Disponible en: <http://especiales.semana.com/tumaco/capIntro.html>. Acceso: 6 feb. 2018.
- WEBER, M. *Economía y sociedad*. México: FCE, 1964.

Recebido: 30/05/2018 Aceito: 05/02/2019 | Received: 5/30/2018 Accepted: 2/5/2019



Esta obra está licenciada com uma Licença Creative Commons - Atribuição 4.0 Internacional
This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License.