

## “MATO, LUEGO EXISTO” DIMENSION SIMBOLICA DE LA VIOLENCIA

Existe una tentación muy frecuente en los investigadores del área simbólica y comportamental de mirar, bien desde la psicopatología o bien desde la criminología, al violador de la norma como alguien que se separa de una cierta valoración grupal, presentando por tanto un tipo de comportamiento anómico. Hoy sabemos que este tipo de comportamientos violadores de la norma, incluso en el caso del asesinato, no solamente no contrarían ciertas dinámicas y valoraciones grupales, sino que las afianzan. En un momento dado, el asesinato, la violación de la norma, la eliminación del diferente y los actos de limpieza social, se integran fácilmente a sistemas valorativos compartidos por el grupo e, incluso, más que desocializar al individuo y ponerlo por fuera de la dinámica simbólica, dichos actos actúan como procesos de socialización, permitiéndole al sujeto afianzar su identidad, afirmarse ante los demás e, incluso, obtener un lugar de interlocución válida ante sus pares. La fórmula cartesiana “*pienso, luego existo*”, que se convirtió en motivo de orgullo del racionalismo ilustrado, aparece confrontada por otra, que podría enunciarse de la siguiente manera: “*mato, luego existo*”.

Más que producto de un comportamiento “*desviado*”, el acto violento podría caracterizarse como un tipo de “*comportamiento conforme*”, explicable desde una cierta dinámica de grupos y compulsión de roles, que permiten desplazamientos valorativos sin que medien reatos de conciencia o sentimientos de culpa por transgredir el tabú de matar. Para entender la violencia desde una perspectiva simbólica, debemos ubicarnos en un doble campo, en una especie de bisagra cultural que se abre por un lado a la dimensión lingüística y, por el otro, a las dinámicas grupales. Sólo al interior de esta rejilla significativa es posible contextualizar tanto el imperativo de “*no matarás*”, como los neutralizadores que permiten a un grupo o individuo generar una actitud psicológica propicia al crimen o la ilicitud.

En las culturas no occidentales y, específicamente, en la cultura griega antigua, encontramos una codificación muy estricta para enfrentar el asesinato, referida a lo que se conoce como “*horror a la*

*Más que un hecho social negativo, la violencia es un tipo de comportamiento que confiere identidad y genera sentido de pertenencia, desde una perspectiva cultural, el hecho violento debe ser entendido como un cogito complejo que tiene como efecto el aplastamiento de la singularidad y la socialización por el miedo y el terror. Intervenir sobre los comportamientos violentos, exige reintegrarlos a un campo de sentido, a fin de generar dinámicas alternativas que fomenten la convivencia bajo un modelo de ecología humana.*

*sangre derramada*". El horror a la sangre derramada se constituye en eje ordenador de los rituales y comportamientos que aseguran la convivencia. La sangre derramada se percibe como un elemento que destruye los lazos de reciprocidad, generando un proceso bastante complejo que se conoce con el nombre de "némesis", término que es posible traducir por "venganza". Para el griego, al derramarse la sangre, se desatan enjambres de fuerzas que tratan de compensar la falta y de reinstaurar el nivel de reciprocidad perdido. La famosa ley del ojo por ojo y el diente por diente, tan frecuente en las culturas antiguas y tan mal mirada en la actualidad, es la forma de representarse la compensación por el daño causado a un singular, pues sólo un acontecimiento similar permite reinstaurar el equilibrio perdido. Como los seres humanos no son genéricos -la noción de individuos semejantes pertenecientes al género humano es tardía y típica de nuestra cultura-, si alguien muere o pierde un miembro, otro ser humano singular tiene que pagar con su vida para poder compensar el juego de fuerzas y restablecer de nuevo la reciprocidad. Sólo en la tradición occidental pueden los delitos cobrarse por una pena genérica que se transforma, para todos los casos, en diversas modalidades de confinamiento prolongado.

Se pone aquí de presente una tendencia básica de la simbolización humana que podríamos calificar de búsqueda afanosa del equilibrio semántico. En un mundo pleno de fuerzas y conflictos, los seres humanos buscamos, por razones lingüísticas, nivelar y justificar los acontecimientos, a fin de preservar la pureza del código. Es por eso que aparece una violencia vengadora que trata de reinstaurar un ordenamiento que permita mantener entre los individuos la dinámica de la interlocución. El horror a la sangre derramada no es otra cosa que el temor a la ruptura de una dinámica comunicativa. Cualquier mutilación que se produzca al interior del sistema, cualquier agresión, cualquier asesinato, exige de manera inmediata una compensación; y esta compensación se dispara por sí misma, agenciada a su vez

por figuras mitológicas y religiosas y por prácticas rituales y judiciales previstas para tal fin. Este ejercicio vengativo no siempre es equilibrado. El mismo puede ser causante de excesos, desencadenando nuevas situaciones de conflicto que, en muchos relatos mitológicos y anécdotas históricas, terminan involucrando de tal manera a un grupo humano que lo conducen a su total exterminio.

*mination of singularity and a socialization through fear and terror. To exert an influence over violent behaviour, means to reintegrate it in a field of meaning, in order to generate alternative dynamics that encourage coexistence in terms of human ecology.*

Es interesante observar como, desde el punto de vista semántico y lingüístico, la acción violenta exige siempre que se presente una compensación retributiva, pudiendo desencadenarse fuerzas que llevan por completo al aniquilamiento de la cultura. De allí que en todas estas sociedades encontremos, por un lado, algunos tabúes muy fuertes en torno al derramamiento de la sangre y, por

otro lado, sistemas de expiación bastante reglamentados que a primera vista pueden parecer caprichosos, pero que, al interior de la dinámica cultural en la que surgen, prestan una valiosa ayuda para que los grupos e individuos puedan representarse la manera de enfrentar con éxito el conflicto.

El "horror a la sangre derramada" va a tomar unas características muy peculiares con el surgimiento de las ciudades, dando lugar a rituales específicos que nos dan muchas claves para entender el problema de la violencia urbana. Tiene que ser así, porque los miedos ciudadanos son diferentes a los miedos campesinos, configurándose de manera también diferente los procesos de limpieza social y de enfrentamiento del diferente. La dinámica citadina está relacionada con un miedo muy específico, emparentado con la nueva estructura de la territorialidad. En la simbología rural, los grupos se mueven según esquemas de territorialidad que permiten representarse la amenaza como algo exterior, ubicado allende las fronteras, representación que se torna difícil en las ciudades a medida que se integran al mundo mercantil y la dinámica cosmopolita. El puerto es la típica ciudad abierta, en contacto con lo extranjero, al igual que el mercado o la calle aparecen como lugares donde es posible el encuentro con lo insólito. El flujo humano y

mercantil hace cada vez más difícil la representación de los límites como un afuera radical, imponiéndose la necesidad de segmentaciones al interior del tejido urbano, retícula que termina por generar también una representación segmentada de los peligros, con zonas azarasas al interior de la ciudad donde los miedos se intensifican a la par que se multiplican las posibilidades de encuentro con la diferencia. El temor a la contaminación con el diferente empieza a vivirse como un temor cercano, que puede comprometernos de manera íntima sin que logremos controlarlo. Los miedos contemporáneos a los ladrones o apartamenteros, a las zonas "negras" de las ciudades, a la noche y a lo impredecible de la calle, son un buen ejemplo de ello.

En las ciudades griegas, este miedo ciudadano da lugar a un ritual muy típico articulado alrededor del culto a Dionisos. Este dios simboliza tanto la presencia del campo en la ciudad como la del inmigrante extranjero de rostro desconocido. No obstante ser caracterizado como "extranjero", es un dios que vive al interior de la ciudad, con lo que queremos decir que representa a la vez un adentro y un afuera, característica que encuentra su expresión en la curiosa cualidad de ser una divinidad sin rostro. El no tener rostro, lo convierte por eso mismo en un dios de múltiples rostros, dios enmascarado cuyo culto está también directamente relacionado con esa forma peculiar de conjurar los terrores ciudadanos que es el teatro griego. De este dios no conocemos su rostro pero sí sus múltiples máscaras. Es por tanto un dios que representa muy bien el miedo típico de la vida en la ciudad. Miedo difuso, que no podemos identificar ni caracterizar muy bien y que cada vez asume diferentes máscaras. Miedo que determina como objeto a un enemigo que, siendo un extranjero, pertenece sin embargo a la ciudad, vive dentro de sus muros, habitando, como un diablillo saltón, en cualquier parte.

En la interacción con este miedo se perfiló el ritual dionisiaco, cuyo auge corre paralelo con el crecimiento de las ciudades griegas en los albores de la época clásica. El ritual dionisiaco tiene la estructura de un ritual epidémico. "Epidemia" -de donde viene la actual noción de epidemia-, es un término que permite caracterizar una especie de "alergia", de sarampión contagioso que se desplaza sobre la piel de la sociedad, comprometiendo en este contagio superficial un número cada vez más creciente de personas. Al interior del ritual dionisiaco la epidemia no debe ser entendida según el concepto moderno de enfermedad contagiosa, sino como "orgía" igualmente contagiosa que, en ciertos momentos muy específicos del calendario griego, compromete en una actividad de tipo carnavalesco a los habitantes de la polis. Dentro del ritual, se entra en contacto con los extraños de la ciudad, en una especie de contagio mimético con la diferencia.

Este dios, a la vez extranjero y enmascarado, convoca a los ciudadanos temerosos poniéndolos a jugar su miedo en un ejercicio mimético de reproducción de gestos prohibidos y temidos, al interior de un complicado dispositivo de comunicación. La clave más interesante que nos proporciona la tradición dionisiaca para entender procesos de violencia urbana, está en la terrible amenaza y fatídico destino que pesa sobre aquel que se niega a participar del ritual. Sabemos, por la mitología, de un antiguo rey de Tracia de nombre Licurgo, que se negó con sus tres hijas a participar del ritual. Ante su reticencia, el dios decide vengarse enloqueciéndolo, llevándolo al estado de "manía". En medio de su locura, Licurgo toma un hacha y empieza a destruir todos los seres vivos que encuentra a su paso. Después de haber mutilado a todos los seres humanos que encuentra, sigue con los animales y los árboles, para terminar mutilándose a sí mismo. Algo similar acontece a las mujeres que se resisten a la epidemia. Poseídas de una locura asesina, acaban con la vida de sus hijos pequeños, pagando de esta manera su negativa al encuentro con la diferencia.

El ritual dionisiaco ofrece una especie de conjuro contra la violencia urbana, conjuro que en sí mismo no está exento de peligro. Sabemos que a las menades que danzan por los montes en honor a Dionisos no les está permitido tropezar, pues si caen, pueden ser descuartizadas vivas por sus compañeras de rito. No hay remedio definitivo contra los miedos urbanos y conjurarlos parece requerir, en todas las circunstancias, de un paso fino. Lo que queda claro es que si nos resistimos al conjuro, terminaremos actuando esos miedos a través de una locura asesina que nos lleva a eliminar a todos los seres vivos que encontramos a nuestro alrededor, con el agravante de no poder identificar de manera puntual al enemigo, por lo que la manía mutiladora y segmentadora puede llevar a nuestra propia destrucción.

Tanto en el caso del horror a la sangre derramada como en el ritual dionisiaco, lo que se juega es el encuentro con una situación que nos desequilibra y las diferentes maneras de integrarla a la vida cotidiana. En el caso del entorno ciudadano, el encuentro con la diferencia asume la forma de un contacto íntimo con el extranjero sin rostro que nos angustia, cuya presencia exige la puesta en marcha de rituales de acercamiento a través de los cuales el "phobos" es conjurado para que no termine obligándonos al asesinato.

El acto de matar, al igual que los afanes de limpieza social y de eliminación del diferente, pueden tomar la forma de rituales de expiación propios del afán muy semántico y humano de contar con un campo de sentido coherente e integrado. Los seres humanos tenemos de conjunto una ambición de claridad. Tal vez,

como dice la antropóloga inglesa Mary Douglas, nos preocupa demasiado la basura, razón por la cual en todos nuestros códigos y ejercicios simbólicos estamos tratando de representarnos una sociedad o una ciudad transparente, manejable y sin ningún tipo de contaminantes. Este anhelo, también se expresa, por supuesto, en la ciudad griega. Su diseño es geométrico, reproduciendo en la arquitectura la ambición de un cosmos matemáticamente equilibrado. Para mantener impolutas la geometría y la claridad, los habitantes de la ciudad deben recurrir periódicamente a la expulsión ritual de un ciudadano escogido al azar que, cargando con todos los problemas, manchas y culpas, debe partir al exilio, fuera de las puertas de la ciudad, privado de sus tradicionales privilegios. De manera similar, dentro de la tradición hebrea se recurría a un "*chivo expiatorio*" que cargaba con la culpa colectiva de la que era necesario deshacerse.

Articulando el sentido de estas experiencias, encontramos que hacen parte de una exigencia semántica que asume un ineludible carácter existencial. Los seres humanos buscamos representarnos de manera coherente y sin conflictos la vida cotidiana y, para lograrlo, justificamos ejercicios de expulsión o de aniquilación cuando sentimos que nuestras representaciones pierden coherencia. En Colombia podemos constatar que algunos discursos que agencian la guerra y que cuentan con algún apoyo ciudadano, buscan precisamente responder a ese anhelo de representarse la convivencia humana de manera armónica y simplista. Ante el afán de limpieza y armonía tensionado desde el código, la violencia termina actuando como operador discursivo de las convocatorias a la unidad nacional y a la tranquilidad ciudadana.

En estos discursos encontramos, como lugar común, una separación y desensorialización del contrincante. La violencia requiere para su ejecución de este acto simbólico de segregación. Negarle al otro un lugar recíproco en el tejido social es una justificación anticipada de su eliminación. Eso lo vemos en la dinámica de los ajusticiamientos, los genocidios, las acciones de guerra, o en fenómenos urbanos contemporáneos como el sicariato. El primer paso en la legitimación del asesinato consiste en separar a la víctima, degradándola y colocándola lo más lejos posible de nuestro entorno valorativo y vivencial. Cuando desensorializamos a la víctima, convirtiéndola en un lugar abstracto y genérico, alejado de nuestra vivencia cotidiana -como sucede cuando nos representamos a un pueblo étnicamente inferior o cuando hablamos de "*desechables*"- estamos dando pasos simbólicos para afianzar una toma de distancia respecto a quien está en camino de ser eliminado. Al negárseles su condición humana y ubicarlos en cierto plano animal, justificamos su ajusticiamiento en

defensa del conjunto amenazado.

Quisiera puntualizar ahora lo relacionado con los factores grupales y, de manera muy específica, con lo que podríamos llamar mecanismos de socialización que van implícitos en el ejercicio de las múltiples violencias. Cabe entender los ejercicios violentos no sólo como ejercicios anómicos, por fuera de la norma -literalmente endemoniados, pues el término "*anomía*" en su acepción original fue utilizado por los Padres de la Iglesia para hablar de los efectos del diablo en la ciudad romana -sino como afirmación de ciertos códigos valorativos y relaciones de pertenencia social. Al asesinar afirmamos identidad. El asesinato tiene, si se quiere, un rendimiento cognoscitivo. Hay una economía simbólica en el asesinato que permite afianzar una cierta pertenencia y que permite, por supuesto, dar validez a ciertas creencias.

De manera mucho más detallada, el asesinato es un ejercicio de dominio sobre el cuerpo. De hecho, quien asesina busca apropiarse del lugar del otro sin pasar por las molestias de la interlocución. Lo anima una ambición de poder, pero le irrita profundamente la posibilidad de una negociación. Hay, pues, una apropiación del cuerpo del otro, y una apropiación, si se quiere, por la geometrización de ese cuerpo. Las técnicas guerreras son técnicas de dominio no solamente del propio cuerpo, sino del cuerpo del otro y del cuerpo social. A través de la técnica del asesinato se expresa una cosmovisión y también una economía de apropiación, una especie de plusvalía simbólica a la que accedemos al eliminar al diferente. Estos ejercicios no implican en ningún momento que quien los ejecuta pierda su "*condición humana*". Si bien, quien agrede físicamente al otro o quien asesina anula la posibilidad de esa interlocución, por lo general gana al interior de su propio grupo una posibilidad de relación. Sabemos, por ejemplo, que en muchos en muchos pueblos y ciudades de Colombia, tener la posibilidad de matar, estar armado, o estar dispuesto a dar una salida violenta a los conflictos, es visto con buenos ojos, favoreciendo al interior del grupo el desempeño de ciertos roles o la adquisición de cierta identidad.

Valga aclarar además que estos ejercicios de afirmación de pertenencia e identidad a través del asesinato, no ponen en ningún momento en entredicho grandes sistemas valorativos compartidos por los individuos, inscritos en códigos religiosos o patrióticos de la comunidad. Sabemos que quien asesina puede seguir siendo solidario con sistemas de creencias políticas o religiosas que condenan este tipo de acciones. Podríamos decir que, manteniendo una solidaridad con los macrovalores, la economía del asesinato permite por su parte un afianzamiento en el mundo de los microvalores y las redes de relación cotidiana. Es por eso que estos ejercicios de violencia tienen que ver más con la definición de

identidades y sistemas de pertenencia que con una cierta agenesia moral entendida de manera genérica y global. De allí que, desde el punto de vista simbólico, sea muy importante entender los mecanismos violentos de socialización por medio de los cuales se configura una identidad grupal o personal, dando por sentado que los fenómenos violentos no son simplemente producto de la opresión económica o política, sino que las violencias y las guerras se desencadenan y perpetúan también alrededor de procesos de afirmación de identidad, o de temores y ansiedades generados por la pérdida de esa identidad. Eso lo vemos en los múltiples discursos guerreros que desde mediados del siglo pasado incitaron en nuestro país a la contienda partidista. Al grito de "viva el partido liberal" o "viva el partido conservador", se convocaban mucho más fácilmente las disposiciones de combate que al calor de cualquier otro grito. Y esto no sucedía porque se respondiera con fidelidad a un componente ideológico, sino porque la mera afirmación de ser liberal frente a un otro que era conservador, o el peligro de perder la posibilidad de afirmación de esa identidad, eran ya motivos suficientes para justificar la eliminación del contrincante.

Si entendemos que los procesos de eliminación del diferente, el asesinato, los descuartizamientos y los genocidios, tienen que ver simultáneamente con mediaciones lingüísticas -con la forma como nos representamos simbólicamente el mundo-, al igual que con afirmaciones de identidad grupal, podemos acceder a un análisis cultural de la violencia sin caer en el lugar común de hablar de una "cultura de la violencia" o de factores sociológicos propios de la tradición colombiana, que nos llevarían a ser más violentos que otros grupos humanos. De esta manera nos situamos en un terreno mucho más fructífero, cual es terreno de las mediaciones. El asunto de lo humano es también el asunto de las mediaciones, de las mediaciones lingüísticas, de las mediaciones simbólicas y de las mediaciones



*La cultura de la violencia*

de constitución de identidad, directamente relacionadas con procesos grupales.

Al adentrarnos en un análisis de las mediaciones, se impone reconocer que el asesino no es alguien lejano de nosotros por su constitución psíquica o su pertenencia social. Cualquiera de nosotros comparte, y de manera muy cercana, las mismas mediaciones culturales que a otras personas las han llevado al acto de matar. La diferencia en uno y otro caso no es tanto de esencia sino de matiz. Reconociendo la fragilidad de las construcciones humanas, es posible constatar como desde un anhelo acendrado de limpieza -limpieza corporal, institucional o gramatical, fácilmente se puede llegar a ciertos deseos de limpieza social que justifiquen la eliminación de marginales o diferentes. Si entendemos que no existe una frontera tajante entre los delincuentes y los que no lo son; si entendemos que cualquier grupo humano en un momento dado puede

sufrir en la economía de sus mediaciones, presiones que lo coloquen al borde del derramamiento de sangre y del asesinato, entenderemos entonces, por un lado, la fragilidad del ser humano y de sus construcciones éticas y simbólicas y, por el otro, la cercanía e inmediatez de los problemas que nos horrorizan.

Cuando nos dejamos arrastrar por la tentación de la sangre derramada, entrando en el círculo vicioso de la guerra y en el ejercicio de aniquilar al contrincante, es muy fácil hacer una reconstrucción de los macrovalores de la sociedad occidental a fin de poder ajustarlos a nuestros comportamientos violentos, sin que sintamos por eso ningún reproche ético. El cambio perceptible se da, no tanto en los macrovalores sino en la esfera de los microvalores, de las interacciones cotidianas, en la manera como nos relacionamos en la proximidad espacial con otros cuerpos y en las estrategias para afirmar pertenencia e identidad. Es entonces cuando nos damos cuenta que lo que se pone en juego en los mecanismos violentos de socialización no es tanto una anomalía sociológica o psicopatológica, sino cierto entramado

cultural, ciertos esquemas simbólicos que, presentándose como muy valiosos para otras esferas de la vida cotidiana, pueden servir también para justificar la eliminación del adversario.

De hecho, no podemos dejar de reconocer que la violencia es eficaz. El ejercicio de las violencias, en tanto tienen como nivel último de verdad la reducción del cuerpo a una cierta normatividad -así sea ésta la de la muerte-, alcanza rápidamente su objetivo. No se puede negar lo impactante y demoledora que resulta la pedagogía del miedo. Mediante ella, se logra a mediano y largo plazo la aparición de cambios conductuales y modificaciones en la estructura cognitiva que terminan por imponer a nuestros gestos y expresiones especies de no dichos, zonas vedadas y prohibiciones que empezamos a respetar de manera espontánea e inconsciente, sin posibilidad de entrar a confrontar. Pero también es cierto que dentro de estos límites, en ocasiones tan vagos tan ambiguos, se hace necesario plantearnos la posibilidad de una alternativa ciudadana.

Para ambientar esta propuesta, es importante, en primer lugar, plantear lo que llamaría un nivel de sensorialización que nos permita captar los matices y diferencias desde un ejercicio cognitivo que integre de manera plena e intensa los factores afectivos y perceptuales del espacio que nos rodea.

Es indudable que en todo ejercicio de eliminación del diferente hay una simplificación y esquematización en la percepción del conflicto, al igual que una pretensión de desensorializar al otro, reduciéndolo a un ente abstracto y genérico. Pensada desde un punto de vista pragmático, la alternativa de sensorialización puede ser entendida bien como recuperación de los espacios cotidianos o bien desde trabajos específicos de recuperación de la calle, de penetración con el otro, de asignación al otro

de un lugar de interlocución. Una alternativa de sensorialización no es otra cosa que prepararnos cognitivamente para acceder a la representación social del conflicto; es resistirnos de manera sistemática a las abstracciones que reducen a un esquema empobrecido

los componentes de un problema complejo y cambiante; es ser capaces de representarnos el conflicto que vivimos como un juego de fuerzas en permanente equilibración, que no pocas veces se desequilibran y nos desequilibran. Al hacerlo, podemos tener como modelo el encuentro que se produce en el ritual dionisiaco, diseñando estrategias que nos permitan conjurar el miedo que produce el diferente, mediante el recurso a metodologías expresivas que nos ayuden a colocar ese miedo en acto, sin tener que pasar por el asesinato o la eliminación.

Por supuesto, una convocatoria de este tipo, que busca reconstruir redes culturales, debe generar una resonancia grande en los imaginarios colectivos a fin de poder despertar la fuerza y la energía solidaria que se precisan para ponerla en marcha. Esta es la razón por la cual no dudamos un minuto en asignarle el carácter de sagrado. Lo sagrado, a diferencia de la divinidad -que es tan sólo una parte de lo sagrado-, se presenta siempre en todas las sociedades como esa posibilidad de relacionarnos con lo que nos irrita, con lo que nos niega y se nos presenta en forma ambigua. En la sociedad urbana secularizada y en nuestra tradición occidental, lo sagrado es el lugar del Otro. Ese otro con el que debemos interlocutar, no solamente en la vida íntima, sino en la vida

social. Alguien que nos irrita, que por momentos sentimos que nos aplasta, alguien a quien no comprendemos plenamente, pero del que necesitamos siempre con urgencia.

Para poder representar de manera sencilla los componentes centrales de la propuesta, suelo recurrir a un paradigma bastante agenciado en la sociedad contemporánea, cual es el paradigma ecológico. De él retomo básicamente dos ejes: todo ecosistema es a la vez un conjunto de singularidades diferentes entre sí e irreconciliables, pero también a

*nulation de la singularité et la socialisation causée par la peur et la terreur. L'intervention dans les comportements violents exige de les réintégrer à un champ de sens, afin d'entraîner des dynamiques alternatives, qui encouragent la cohabitation sous un modèle d'écologie humaine.*

su vez, y este es el segundo eje, dichas singularidades dependen mutuamente para su subsistencia. Aún más, las cadenas de dependencia que permiten los procesos de metabolismo y transformación de la energía dentro del ecosistema sólo se forman entre especies diferentes, de-

**"JE TUE, DONC J'EXISTE".** *La violence, plutôt qu'un fait social négatif, est un type de comportement qui confère une identité et engendre un sens d'appartenance. Si on l'analyse culturellement, le fait violent doit être compris comme un code complexe qui a comme effets l'an-*

pendiendo la riqueza de un ecosistema de su variabilidad, del número de singulares irreductibles que en él convivan. Por el contrario, su vulnerabilidad y pobreza está directamente relacionada con la poca variabilidad, pobreza que se expresa tanto en el plano inmunológico como en la capacidad de supervivencia. Este importante hecho, constatado en la naturaleza, es con frecuencia negado al interior de la cultura humana y sobre todo de la cultura occidental, precisamente por la preponderancia de ejercicios simbólicos, semánticos y lingüísticos que, haciendo demasiado énfasis en la repetición de lo mismo se obstinan en negar la diferencia. Pareciera, por ciertos elementos de nuestra formación cultural occidental, que ambicionamos más el monocultivo que la ecodiversidad. Nos encantan los monocultivos de café, de algodón, de seres humanos y de amigos y, por supuesto, nos encantan los monocultivos ciudadanos o urbanos en los que podemos representarnos, de manera homogénea, no solamente a las personas, sino también sus casas, gustos y comportamientos. Nos irrita el sincretismo de las ciudades y la combinación étnica, soñando, desde el imaginario colectivo, con ciudades donde los apartamentos y las viviendas sean iguales, donde los ciudadanos se comporten de la misma manera. Tales ideales permean por igual al urbanismo y a la política, a las sectas religiosas, a la medicina y a la salud pública.

Se trata, por tanto, de confrontar abiertamente estos simbolismos, buscando nuevas mediaciones que nos permitan avanzar en una convivencia ciudadana de tipo ecológico. Esto implicaría buscar activamente la concatenación con las diferencias, tal como sucede en los ecosistemas naturales. La cuestión que nos incumbe, en consecuencia, es representarnos la manera de fortalecer lazos de dependencia a la vez que hacemos una afirmación de la singularidad, sin tener por ello que pasar por la eliminación del diferente.

Para salir del fatalismo de la violencia, de ese fatalismo siniestro en el que hemos empezado a caer los colombianos; para salir de esa lectura genérica de la violencia y de los muertos, de esta incapacidad para decir algo sobre lo que nos sucede; para no estar preguntando una y otra vez que es lo que nos sucede sin encontrar respuesta, se hace necesario generar dinámicas colectivas que permitan tematizar asuntos aparentemente banales, pero que cuestionan de manera profunda todos esos ejercicios lingüísticos, semánticos, culturales y de afirmación grupal que, de una u otra forma, alimentan la dinámica de la violencia. Y es entonces cuando se hace necesario recurrir a símbolos que se articulen a la esfera de los microvalores, permitiendo reafirmar identidad y pertenencia sin caer en la descalificación del diferente. Como ejemplo traeré dos de estos símbolos: el de la ternura y la concesión de un altísimo

valor vivencial y ético al ciudadano desarmado.

La ternura convoca simultáneamente la fragilidad de lo humano y las posibilidades de establecer cadenas de solidaridad en medio del horror; convoca la dependencia; la sensibilidad, como elemento importante en un ejercicio de reconocimiento de la diferencia; la singularidad como eje irremplazable de las relaciones interhumanas y convoca también, de manera muy puntual, una relación con el cuerpo propio y ajeno de manera no geométrica ni simplificada. El asesinato es, por excelencia, una pretensión de agarrar, de agarrar el cuerpo del otro como objeto. La caricia -concepto que parte de lo corporal pero que va mucho más allá del tacto para comprometer la vida social e institucional-es, a diferencia del aprisionamiento violento, una práctica cogestiva, práctica donde accedemos a construir de conjunto tanto el cuerpo íntimo como la vida social.

El otro símbolo al que sugiero recurrir para afianzar la propuesta de reconstrucción cultural, es el de ciudadanos desarmados. Al interior de una cultura que sigue siendo por excelencia guerrera, que sigue considerando válido, incluso un sagrado deber, recurrir en un momento dado a las armas para tratar de suplir la ausencia de mediaciones en los enfrentamientos con los diferentes, el símbolo de ciudadanos desarmados puede constituirse en una altísima afirmación de humanidad. Creo que dentro de toda nuestra simbólica política y cotidiana, siempre el arma está presente y, para el ciudadano corriente, ese ciudadano que pertenece a la hipotética sociedad civil, no queda muy claro cómo recurrir a mediaciones no violentas, ni guerreras, en muchas de sus situaciones de conflicto cotidiano. Al usar arma, al afirmarse y sentir seguridad por poseerla, estos ciudadanos están de una u otra forma justificando alternativas violentas y pensando que, en un momento dado, las mediaciones de tipo simbólico, que no pasan por la eliminación del contrincante, se pueden agotar. Es por eso que una imagen tan simple, tan sencilla, como la de dignificar al ciudadano desarmado, se convierte para este momento en Colombia en la representación más clara de la sociedad civil. Tal vez sea éste el lugar ético que con más urgencia necesitamos. El símbolo de ciudadano desarmado destaca por sobre todo la fragilidad humana, imagen que convoca a la vez la cercanía de la ternura y el horror, las dos situaciones en que a diario nos movemos y que, como tales, definen el paradigma vivencial en el que tendremos que realizar nuestra elección<sup>48</sup>