

XXVII Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología. VIII Jornadas de Sociología de la Universidad de Buenos Aires. Asociación Latinoamericana de Sociología, Buenos Aires, 2009.

Miedos viscerales: metáforas para el conjuro.

Rubiela Arboleda Gómez.

Cita:

Rubiela Arboleda Gómez (2009). *Miedos viscerales: metáforas para el conjuro*. XXVII Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología. VIII Jornadas de Sociología de la Universidad de Buenos Aires. Asociación Latinoamericana de Sociología, Buenos Aires.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-062/2105>

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

Miedos viscerales: metáforas para el conjuro

Dra. Rubiela Arboleda Gómez*

“El *miedo* le sale a uno... ¿de dónde será?
de la espalda, de la mente, de las orejas”

EA17M

La noción miedo viscerales ha emergido en la indagación en torno a la relación miedo –y política, rastreada desde el cuerpo, en el marco del conflicto colombiano. La presentación hace referencia a las asociaciones que han establecido los desplazados negros del asentamiento Esfuerzos de Paz II (Macondo¹⁴) entre el miedo y la organicidad.

Se intenta argumentar, desde los testimonios recabados en la población, que el recurso a las vísceras para nombrar el miedo opera como un conjuro que permite otorgar un lugar a la afección del espíritu (en el sentido de Spinoza) que alienta la ilusión del tratamiento del mismo. Concretar la emoción en una forma, una función y un padecimiento, ubicarla en el cuerpo, abre el abanico de opciones de mitigación también tangible y nombrable.

¹⁴ Las toponimias, los nombres personales, de las comunidades y de algunas instituciones serán modificados u omitidos, en razón del respeto al anonimato. Para las denominaciones ficticias he acudido a la creación literaria de Gabriel García Márquez, en Cien años de Soledad. Esta elección fue en apariencia azarosa y estética, pero las evidencias de campo, inevitablemente remiten al Macondo de José Arcadio, en su dinámica de “comunidad originaria”. Igualmente la indagación por el conflicto y las negritudes, evoca ya no sólo la enfermedad del olvido, padecimiento propio de la política en Latinoamérica, sino a los desterritorializaciones, producto de la industrialización, como fueron las bananeras. Las denominaciones de la comunidad inicial pertenecen a danzas folclóricas del pacífico colombiano, verbigracia: Currulao y Chiualo.

1. Apuntes conceptuales:

Para seguir el tejido de este ensayo es pertinente precisar el territorio teórico desde el cual argumentaré la relación miedo- cuerpo- conjuro, en el marco del conflicto colombiano.

El cuerpo

El cuerpo como referente conceptual del estudio realizado con desplazados lo he entendido como una estructura simbólica que se elabora en las experiencias con las estructuras sociales, con los acervos culturales y en los dramas cotidianos; territorio en el que el contexto se ha dado cita para introducirlo en su juego de poderes y hacerlo suyo. La noción del cuerpo como una unidad integrada y como constructo cultural no evade su condición biológica Y, justamente es significativa en esta reflexión la vinculación entre esa suerte de inevitabilidad que marca la organicidad y la tramitación de una afección de orden espiritual. Lo visceral aquí toca con la simbolización orgánica que permite dar forma, volumen y peso a una emoción como el miedo.

En el cuerpo no sólo se han hecho evidentes nexos sociales sino que desde él se han generado sujeciones colectivas en las que se han entretejido interpretaciones del mundo y universos de sentido; ha sido pues una cartografía de contenidos socialmente fundados. Se podría decir lo mismo de muchas maneras, no obstante Le Breton ha allanado el camino y lo ha sintetizado muy bellamente: *“El cuerpo es el lugar y el tiempo en el que el mundo se hace hombre inmerso en la singularidad de su historia personal, en un terreno social y cultural en el que se abreva la simbólica de su relación con los demás y con el mundo”* (Le Breton, 2002: 35).

Se entenderá la cultura como la urdimbre de sentidos que le ofrece al ser humano argumentos frente a su propia condición, dirige la acción y vincula su subjetividad con el universo social. La cultura se sustenta en elementos espirituales, materiales, simbólicos y afectivos, que favorecen el control y la sanción, tanto de la vida individual como de la colectiva. La cultura anticipa un espacio donde cada uno diseña su futuro, compone y recompone su existencia, en virtud de las orientaciones en el orden de la técnica, del conocimiento, de las normativas y de las creaciones estéticas.

Las prácticas, las interpretaciones y los ideales que cada uno posee han estado condicionadas por las estructuras sociales que marcan la vida y promueven las pautas para la existencia, apoyadas fundamentalmente en el sistema de creencias. Esas pautas de comportamiento comprometen todos los matices de la existencia y el cuerpo, como un lugar de asiento de los interdictos culturales, constituye un territorio el que se engraman los procesos de integración ideológicos, institucionales y sociales. El cuerpo se erige en la interacción cultural y se transforma a su vez en un recurso para respaldo de los edictos de ésta. El cuerpo pues, es un espacio donde se presenta una dialéctica: la interpretación subjetiva de la realidad con la consecuente construcción del Yo, y la interacción con la realidad, con la consecuente construcción de la colectividad.

La corporeidad ha sido un eje alrededor del cual han circulado y se han articulado, históricamente, grandes inquietudes que tocan con las esferas espirituales y terrenales; de allí su afán de tematizarlo y controlarlo, ya sea por la vía de lo sagrado o lo profano, por medio del mito o de la ciencia, por la moral o la política. Existe una relación antropológica y dialéctica entre cuerpo-cultura, que conduce a que la corporeidad esté determinada por las coordenadas tiempo-espacio, lo que conlleva a que sus manifestaciones se diferencien por períodos y entornos y a que, incluso, en la misma sociedad se hallen matices diferenciadores según grupos etareos, niveles de vida, expectativas individuales, panoramas políticos y opciones de futuro; esto deviene en una cultura corporal.

La cultura corporal

Con cultura corporal se hace referencia a la manera contundente en que cada estructura social y cultural ha marcado al cuerpo; entre cuerpo y cultura se ha generado una relación en la que ambas partes se han permeado y se han co-construido, lo que ha dejado improntas susceptibles de rastrear. El cuerpo, en este caso, ha estado expresando el paso de la cultura y su diario acontecer en: percepciones, actitudes, prácticas y representaciones.

Con cultura corporal he hecho así alusión a los usos del cuerpo que pasan por lo operativo y penetran el sistema de significaciones individuales y colectivas. Corresponde a la participación del cuerpo en un proyecto social y cultural y, a su vez, a la gramática con la que éste se inscribe en el cuerpo. Por su parte, el cuerpo humano se ha proyectado en diferentes esferas en las que se han perfilado sus manifestaciones en los diversos tópicos del diario transcurrir. Dimensiones como la estética, la motricidad, la salud, la sexualidad y la producción, han participado en la cartografía de la cultura corporal.

La cultura corporal teje una investidura que sobrevuela al cuerpo y lo signa, para hacerlo suyo; el cuerpo, por su parte, asume su rol en el intercambio de sentidos y participa activamente en la construcción de códigos, en los que puede leerse tanto la condición de sujeto y el nexo con el colectivo. Cada estructura social y cultural ha marcado al cuerpo; ello connota un concepto de este último, que ha desbordado a la organicidad, sin perder su anclaje en la misma, lo que posibilita hablar del cuerpo visceral que, como se verá, el reconocimiento del cuerpo como constante biológica no lo desliga del contexto que lo acuna y le otorga sentido.

En conexión con el problema de la investigación, diré que si se conviene que en el cuerpo se registra la cultura y que las transformaciones de ésta lo modifican, se convendrá que el desplazamiento y las alteraciones que acarrea dejan sobre la corporeidad la huella de los padecimientos y las adaptaciones que el evento catastrófico genera. Así las cosas, los usos del cuerpo en los negros desplazados hacia Medellín han ofrecido pistas para escudriñar los vestigios de los miedos generados por la violencia, los rastros del conflicto, las reacciones frente a éste y la reconfiguración de sus prácticas. Y, más significativo aún, desde los rastros del miedo en el cuerpo se ha podido indagar sobre las estrategias políticas que han orientado a un país y han construido un sujeto colectivo.

El miedo

Para la conceptualización sobre el miedo he acudido a Baruch Spinoza (1670) quien ha definido el miedo como una afección:

Una afección, llamada pasión de alma, es una idea confusa por medio de la cual afirma el alma una fuerza de existir de su cuerpo, o de una parte de él y por cuya presencia es determinada el alma a pensar en tal cosa más bien que en tal otra (...) entiendo por afecciones las afecciones del cuerpo por medio de las cuales se acrecienta o disminuye, es secundaria o reducida, la potencia de obrar de dicho cuerpo, y a la vez las ideas de esas afecciones (...) entre todas las afecciones que se relacionan con el alma en tanto que es activa, no hay ninguna que no tenga su origen en el gozo y en el deseo (Spinoza, 1977: 71).

Este filósofo ha definido *al miedo* como

Un deseo de evitar un mal más grande, que tenemos por medio de otro menor (...) la afección que dispone al hombre de tal manera que no quiere lo que quiere o quiere lo que no quiere se llama miedo; el miedo no es otra cosa que el temor en tanto que dispone a un hombre a evitar un mal que viene que juzga debe venir por medio de un mal menor. El temor, por su parte, es una tristeza inconstante, nacida de la idea de una cosa futura o pasada, de cuyo resultado dudamos en algún modo (Spinoza, 1977:112).

No obstante el regodeo que he sentido en el sustrato filosófico de estos conceptos y conviniendo que el miedo es una afección, he creído necesario complementar este significante desde elaboraciones teóricas más asibles estratégicamente y que se han validado en la experiencia empírica.

En el sentido clínico, nos dice Jean Delumeau (2001)

El miedo es una emoción choque, a menudo con previa sorpresa y causada por la toma de conciencia de un peligro inminente o presente. Advertido, el organismo reacciona con comportamientos somáticos y modificaciones endocrinarias que pueden contrastar mucho según la gente y las circunstancias: aceleración o reducción de los latidos del corazón; respiración demasiado rápida o lenta; contracción o dilatación de los vasos sanguíneos; hiper o hiposecreción de las glándulas; inmovilización o exteriorización violenta; y, al límite, inhibición o, al contrario, movimientos violentos y anárquicos (Delumeau, 2001: 2)

A diferencia de Spinoza, Jean Delumeau ha mostrado la faceta psicobiológica del miedo. Estas dos apreciaciones han empezado a complementarse para dar cuenta del miedo como un padecimiento que compromete al ser en su integridad, pero hace falta aún la dimensión social del mismo. Delumeau (1989), autor obligado en esta temática, ha referido las derivaciones sociales de esta afección; en su obra “El miedo en occidente” plantea una contextualización de la emoción choque y propone el nexo entre un asunto, en apariencia del fuero interior, y la sociedad. El miedo, pues, como una tensión entre la estructura subjetivada y las relaciones sociales.

Otras interpretaciones de la realidad de los sujetos y sus emociones han sido construidas con el afán de dar cuenta de nuestros *miedos*, como se puede leer en la corriente psicoanalítica. Freud (1975), por ejemplo, ha colocado como base fundamental de la cultura el temor a la muerte; Fromm, por su parte, refiere la “dicotomía existencial” enraizada en otras dicotomías existenciales en las que ésta se prolonga:

a) El antagonismo fundamental entre vida y muerte, entre el impulso a vivir y, no ya el hecho inalterable de la muerte, sino la conciencia de él con la sensación de derrota que arrastra; b) El conflicto trágico entre la exigencia del individuo de lograr la plena realización de sus potencialidades y la imposibilidad de ver cumplido su anhelo –cuestión en la que asoma la distancia que separa al individuo de la especie- y c) El antagonismo entre la soledad radical del hombre, su separatividad, y su relacionalidad, igualmente constitutivas. Estas dicotomías son las que marcan indeleblemente la naturaleza humana y son las que conducen a las respuestas que permiten afirmar que la existencia de “las diferentes formas de existencia humana no son la esencia, pero son las soluciones del conflicto que en sí mismo es la esencia. (Fromm, 1957: 53 - 56)

En la lógica de estos planteamientos en que el miedo a la muerte es fundante de cultura, es probable atribuir, también a la cultura, la constitución de dispositivos: magia, mito, religión - otrora- o ciencia, racionalidad y Estado en la modernidad, para mitigar ese miedo. Si en el origen de lo humano ha estado la angustia existencial, por llamarlo de algún modo, se podrá inferir que en la búsqueda de solución a esa inquietud agobiante se ha construido la cultura. Pero aún hay más, y es la particularidad cultural con las que se resuelven las preguntas profundas y generadoras.

Adhiero la tesis en la cual el miedo ha sido fundamentalmente el miedo a la muerte. Todos los temores han contenido cierto grado de esa aprensión y, entonces, el miedo no desaparecerá de la condición humana a lo largo de nuestra peregrinación terrestre. “*El miedo nació con el hombre en la más oscura de las edades. Nos acompaña a lo largo de la existencia*” (Delumeau, 2001: 3). Pero los temores cambian según el tiempo y los lugares en relación con las amenazas que abrumen. Para Lechner (1986):

La gente considera una amenaza vital: en primer lugar, lo que atenta contra la integridad física y, segundo, lo que pone en peligro las condiciones materiales de existencia. El secuestro, el asesinato, el atraco, la extorsión, el destierro, la corrupción, serían las prácticas portadoras de estas amenazas

(...) la incertidumbre nace de la conciencia sobre la discontinuidad entre el “futuro actual y el presente venidero. (Lechner, 1986: 95)

Ciertamente, en el caso de conflicto colombiano y del consecuente desplazamiento, éstas han sido las “amenazas vitales” que la gente ha enunciado como detonadoras del miedo y de la huida. Como ha dicho uno de los macondianos entrevistados, intentando definir el miedo: “El miedo, para mí el miedo es sentirse uno amenazado, amenazado donde está... a muerte... entonces sería el miedo. Porque de lo contrario no...” (EA21H)

Reguillo otorga una dimensión política a los miedos, nos dice:

Los miedos no aparecen por generación espontánea, sino que están entretnejidos en la trama social, lo que permite afirmar que ellos son socialmente contruidos en un doble sentido: de un lado, como construcción objetiva que se deriva del proyecto social privilegiado por una sociedad en un momento histórico específico. Pero de otro lado, se trata de miedos socialmente contruidos en tanto ellos se alimentan de un sistema de creencias (culturalmente compartidas) que, como dispositivo orientador, tiende al pensamiento causal, es decir, a establecer relaciones no reflexivas entre el miedo (subjetivamente experimentado) y los agentes que provocan o han provocado un estado de cosas determinado. Decir por tanto que el miedo es socialmente contruido no significa de ninguna manera negar o minimizar el riesgo y la amenaza y atribuir a una especie de histeria colectiva el clima de sospecha, de indefensión y de celos que se han instalado entre nosotros (Reguillo, 2001: 4).

Ahí, en esa vinculación con la trama social, he logrado integrar al sujeto y he podido acercar el concepto de cuerpo, al decir que el miedo es una afección espiritual (Spinoza, 1977), un padecimiento psicológico con manifestaciones del sistema nerviosos central (Delumeau, 2001) es fundante de la cultura (Freud, 1975) y, además, y definitivo, es un constructo social (Reguillo, 2001).

Me ha interesado también la acepción política que menciona Reguillo (2001). En una investigación teórica que hiciera Uribe (2001) sobre el *miedo* en Hobbes, deja ver la relación *miedo* – orden político:

El miedo Hobbesiano, esa pasión humana que explica la guerra y la paz, que es el principio estructurante del orden político y de la soberanía del Estado, es un miedo esencialmente moderno; miedo a los otros hombres en tanto que son libres e iguales; miedo racional que calcula, prevé y obra en consecuencia; miedo que se representa y se imagina lo que el otro puede hacer, porque todos tienen las mismas pasiones y deseos; en fin, miedo secularizado que no puede esperar recompensas en el más allá, porque no hay más vida que ésta y por eso el propósito central de los seres humanos es preservarla hasta que la propia naturaleza defina cuál es el momento de la muerte, pero ante todo se trata de miedo al desorden, al caos, a la incertidumbre y a la contingencia de vivir sin un único principio de orden en la sociedad (Uribe, 2001: 6).

He ahí, de nuevo, un contenido del miedo en los desplazados colombianos; justamente se ven abocados a una sociedad caótica que sólo propone incertidumbre. Un miedo, como he planteado en este capítulo, al otro, a lo desconocido, un miedo que, a diferencia de lo que dice Uribe, no puede prever las consecuencias, un miedo a no saber qué les espera, es la versión colombiana del miedo fundante y sus derivas.

En la lógica de este estudio, las prácticas corporales y las simbolizaciones y expresiones del miedo han estado profundamente enraizadas en los ancestros, los sistemas de creencias, los factores de riesgo específico, la atmósfera política, entre otras, que los ha investido de una particularidad cultural y social. En palabras de Reguillo (2000), el miedo es siempre una experiencia individualmente vivida, socialmente construida y culturalmente compartida. Este miedo colectivo, participado, socialmente estimulado es el miedo que ha estado tanto tras el desplazamiento como en la reconfiguración de los nuevos territorios de los migrantes forzados.

El miedo, como los asuntos de orden antropológico, es universal, filogenético, ontogenético, pero sus contenidos, sus interpretaciones, sus apariencias y usos son del orden social y cultural. Por esto, por ser el miedo una compañía existencial, al decir de Delumeau (2001) es factible de utilizarse a la manera de estrategia de poder, que permite controlar a ese “otro miedoso”.

En fin, miedos ancestrales y miedos contemporáneos que se amalgaman y se expresan en la corporeidad, se constituyen en percepciones, actitudes, prácticas y representaciones y exponen al sujeto al dominio público. Es necesario “*romper con las visiones simplistas o apocalípticas y restituir complejidad a los intrincados mecanismos, dispositivos y respuestas que hoy se levantan frente al sentimiento*

generalizado de la inevitabilidad de un modelo político social que fortalece sus dominios a través de la “apropiación autoritaria de los miedos” (Reguillo, 2001: 5) y para ello hay que asumir el carácter socialmente construido y culturalmente compartido de los miedos.

El concepto de desastre ofrece el territorio teórico del cual derivo las definiciones de amenaza, vulnerabilidad, riesgo y mitigación; éste ha sido entendido como el daño o la alteración grave de las condiciones habituales de vida de una comunidad, causada por un proceso geofísico o por la acción directa de los humanos y que supera la capacidad política, económica y social de respuesta adecuada de la población con respecto al evento. (Arboleda y otros, 1996.) Es significativa en esta reflexión la noción es la de *vulnerabilidad*, para la cual he seguido a la OFDA que la ha definido como el “*factor interno de riesgo, de un sujeto o un sistema expuesto a una amenaza, que corresponde a su disposición intrínseca a ser dañado*” (OFDA, 1993: 2-2). Y a Wilches Chau, quien ha entendido a la vulnerabilidad general o global como “*la incapacidad de una comunidad para absorber mediante del autoajuste los efectos de un determinado cambio en su medio ambiente, o sea su inflexibilidad o incapacidad para adaptarse a ese cambio, que para la comunidad constituye (...) un riesgo.*” (Chaux, 1993:17). La mitigación está en relación a la vulnerabilidad y hace referencia a las acciones que se dirigen a la prevención de desastres o daños en general, esto es la reducción de aquellas condiciones que exponen a la comunidad y disminuyen su capacidad de respuesta. La OFDA define la mitigación como el “*resultado de una intervención dirigida a reducir riesgos*” (OFDA, 1993: 2-5). La mitigación en este caso será asociada a la noción de conjuro, como el mejoramiento de una condición determinada y a la creación de las condiciones que les permitan a las personas, como sujeto y como comunidad, disponer de la máxima cantidad de herramientas posibles para que puedan, por sí mismas, desarrollar su máximo potencial resistencia y de respuesta a la a una afección.

2. Apuntes metodológicos

2.1 La población sujeto

Tras la migración forzada a la ciudad, el abandono de sus pertenencias, el sometimiento a la incertidumbre de una nueva vida no buscada, ha estado el terror impuesto por las lógicas económicas, la dinámica social y el Estado mismo. Así se ha ido despoblando Urabá, agotando la región y su propia naturaleza. En un medio ambiente generoso y promisorio se ha instalado el miedo como regulador de la vida cotidiana, un régimen de terror que ha expulsado a los

habitantes, los ha convertido en migrantes y, de suyo, en extraños. La comunidad de interés en este estudio es el asentamiento Macondo ubicado en los límites de la Comuna Centro- Oriental de Medellín. Está enclavado en las montañas, cercado por los barrios La Cañada y La Sierra. Entre escombros, árboles y piedras se erige un mosaico de tugurios construidos con materiales que van desde cartón, latas, plásticos hasta el adobe y el cemento, lo que se puede observar en la cotidianidad a la luz del día. Allí, en 163 viviendas, habitan 756 de los miles de desplazados, en su mayoría provenientes del Urabá antioqueño, que han llegado a la ciudad buscando albergue; se trata de ellos y con ellos.

2.2 El asunto en cuestión

La relación miedo –organicidad – conjuro, ha sido una emergencia en la investigación en torno a **“La cultura corporal, un lugar de síntesis en la construcción social del miedo como referente identitario, en escenarios de conflicto”**. Esta investigación se apoyó en el presupuesto según el cual en Colombia el desplazamiento ha sido generado por el conflicto armado paramilitares – guerrilla que ha hecho del miedo un dispositivo para el desalojo de las tierras. El desplazamiento entraña el abandono del “terruño” y la renuncia a los símbolos identitarios que han dado sentido a cada sujeto y a su comunidad, lo que de facto compromete su condición de ciudadanos. En esta lógica, el miedo tiene un lugar de asiento en el cuerpo y es desde el mismo que pueden reconstruir estrategias para la sobrevivencia, referentes de identidad, prácticas de resistencia y conjuro.

Los migrantes forzados se han encontrado con un entorno diferente con respecto al cual sus usos y costumbres o bien no han sido posibles o bien no han encajado en las nuevas perspectivas ciudadanas y, desde sus propias lecturas del entorno, desde sus recursos históricos, antropológicos, personales y colectivos, han dispuesto de orientaciones por medio de las cuales han expresado propuestas, interrogantes, emociones, reacciones y soluciones, ante un entorno amenazante, como es el caso de Medellín. Han atendido pues, a la necesidad de crear nuevos referentes de identidad y a la consecuente necesidad de reconfigurar las prácticas cotidianas en ambientes urbanos, lo que ha significado una transformación poco inteligible, tanto de los inmigrantes como de los receptores.

Según el artículo 1° de la ley 387 de 1997 "es desplazado por la violencia toda persona que se ha visto obligada a migrar dentro del territorio nacional abandonando su localidad de residencia o actividad económica habituales porque su vida, su integridad física, su seguridad o libertad personales han sido vulneradas o se encuentran directamente amenazadas, en ocasión de cualquiera de las siguientes situaciones: conflicto armado interno, disturbios y tensiones interiores, violencia generalizada, violaciones masivas de los derechos humanos, infracciones al derecho internacional humanitario u otras circunstancias emanadas de las situaciones anteriores que puedan alterar o alteren drásticamente el orden público". Esta condición acarrea consecuencias que si bien tienen que ver con la pérdida del espacio, va más allá de ello. La pérdida del territorio pone en jaque la pertinencia cultural y con ello la identidad y los derechos ciudadanos.

No obstante la motivación que condujo el estudio, en el proceso de indagación surgieron aspectos relacionados con el cuerpo y con el miedo que demandaron una lectura por fuera de los ejes conceptuales establecidos. De tal manera que en las entrevistas que se realizaron tanto a niños como a los adultos de Macondo cobró presencia la relación entre lo que aquí he llamado visceral (la organicidad) el miedo y el tratamiento a este. Así, en este caso, he querido hacer una lectura de las categorías emergentes que ofrecen nuevos perfiles para la comprensión del cuerpo y las emociones y la resistencia.

2.3 El cuerpo de objeto a método

El replanteamiento del pensamiento social tiene un centro en la crítica a las normas clásicas de construir conocimiento y, por su parte, la teoría científica no ha podido llevar a cabo una sustentación unívoca de los distintos rasgos del mundo contemporáneo. Un nuevo orden (¿caos?) ha penetrado las estructuras conocidas y con ello los modelos clásicos, apreciativos de la configuración y la interacción social, han resultado insuficientes para la interpretación de las tramas emergentes.

La relevancia del cuerpo en la comprensión del mundo actual lo ha situado en una "encrucijada": un objeto de estudio activo, vinculante, continente y contenido de procesos sociales significativos, ubicado en una suerte de cruce disciplinar, posibilitándolo. El cuerpo ha podido ahora ser sustraído del dominio unilateral de las ciencias naturales y ser integrado en el

sistema de valores culturales e históricos que han condicionado, definido y explicado la existencia humana; como dice Appadurai (2001, p.58) *“Puesto que el cuerpo es uno de los ámbitos íntimos, en los que se llevan a cabo las prácticas de reproducción, también es un sitio ideal para la inscripción de las disciplinas sociales”*.

Decir pues que el cuerpo es un constructo cultural no es suficiente, interesa aquí establecer un mirada en doble vía: como registro del contexto y, más significativamente en términos metodológicos, como traductor de ese entorno. En el estudio en cuestión, fue un asunto central en el proceso de indagación, trasladar el cuerpo de objeto a método y transformar a las dimensiones que lo cruzan en lentes para leer aspectos de orden social, como el conflicto.

2.4 El enfoque

La metodología con la que he llevado a cabo la investigación la he denominado Etnografía reflexiva, significativa con el que he sintetizado: los momentos del proceso de trabajo de campo, la obtención de datos por distintas fuentes, la vinculación de “otros” observadores, los variados perfiles que ofreció el problema, los deslizamientos de investigado a investigador: una doble vía de la observación que deviene en múltiples vías, la imbricación de estrategias de acercamiento desde el paradigma cualitativo, la consistencia “resbaladiza” de los asuntos a rastrear y la correspondencia con el enfoque de ciencia del que he partido.

Con el adjetivo reflexividad he promovido la conjunción de diferentes sustratos metodológicos: la etnografía: descripción densa de la cultura, donde están en juego tanto las interpretaciones de los propios actores como los presupuestos conceptuales del investigador (Geertz, 1991); la teoría fundada: la distinción entre la teoría formal y la teoría sustantiva, con la posibilidad de generar teorías comprensivas (Glasser y Strauss, 1967); la transducción: intento de resolver las “disparaciones” en el espacio y las contradicciones en el tiempo, huyendo hacia adelante (inventado nuevas dimensiones) (Ibáñez, 1994); el constructivismo: la realidad no está dada sino que está configurándose y reconfigurándose permanentemente (Berger y Luckmann, 1999); la fenomenología: la experiencia del cuerpo permite reconstruir sentidos y significaciones (Merleau Ponty, 1975); que en esta dinámica metodológica se han entrelazado para dar cuenta de los diferentes tópicos de la investigación y han ofrecido bandas de cruce epistémico cuando refieren a la realidad de la vida cotidiana.

Como técnicas de acercamiento he incluido observación participante, entrevistas, diario de campo, registros visuales, somatoscopías, censo, talleres, seguimiento de prensa escrita y audiovisual. Las lentes desde las que se han observado estos ejes, en correspondencia con la fenomenología, han sido las dimensiones de la cultura corporal: **sexualidad** (interacciones, intersubjetividades: cuerpo-cuerpo), **estética** (apariencia corporal), **salud** (higiene, alimentación, medio ambiente vivienda y consumos), **producción** (fuentes de subsistencia formal e informal) y **motricidad** (actividades lúdicas, deportivas, artísticas, cotidianas, laborales).

El cuerpo es multidimensional como objeto y organizacional como método, estas condiciones lo han hecho salirse de los protocolos metodológicos “planos” y consolidarse como una mediación para la interpretación de la cultura: del dualismo cartesiano materia/ espíritu, objeto/sujeto a una integración cuerpo/corporeidad, sujeto/sujeto.

3. Emergencia de sentidos

3.1 Miedos Viscerales: el cuerpo constreñido

El *miedo* le sale a uno... ¿de dónde será? de la espalda, de la mente, de las orejas (EA17M).

Esta categoría miedos viscerales ha sido concebida en el proceso de análisis. Ha surgido de la necesidad, intransferible, de dar cuenta de la información recabada en razón de la relación percepción del miedo – organicidad.

En el proceso de indagación, he incluido la pregunta sobre la ubicación del miedo en el cuerpo, la cual ha sido, tal vez, una de las más rápidamente contestadas, después de la que inquiría por la causa del desplazamiento. En forma reiterativa el corazón ha aparecido como el órgano del miedo: con gestos, apretones en el pecho y exclamaciones de dolor, se ha señalado al corazón como aquel espacio orgánico donde se ha asentado el miedo. También en los dibujos de los niños el miedo ha sido, mayoritariamente, ubicado en el corazón. Esto evoca a Aristóteles cuando afirma que la mera alerta de un objeto no induce al vuelo a menos que “el corazón sea movido”:

Me duele todo el cuerpo, tengo enfermedades que no tenía...yo no sufría del corazón, y me da taquicardia, y yo no sufría de eso. Porque he tenido como mucha... tanta desesperación, tanta violencia... tantas cosas que... tanta pensadera, tanto estrés, como que todo se me complica en el mismo día y me desespero y entonces ahí (EA20M).

Para algunos macondianos el miedo se ha ubicado en todo el cuerpo, y se expresa con temblor, con “nervios”. Aquí entra ya Tomás de Aquino (1949), quien declara que *“las pasiones son propiamente encontradas donde están las transmutaciones corporales”*:

Un derrame me dio hace como tres años. O sea, cuando estaba pasando por esa historia tan horrible me dio el derrame. Sí, en esa situación uno es muy estresado, que se encuentra como en un callejón sin salida, y muy horrible...Pues imagínese usted que uno el *miedo* es que lo humilla todo, porque en realidad uno cuando tiene *miedo*... pues yo con *miedo* no soy valiente, como dicen que no, que a mí el *miedo* me da, no, a mí el *miedo* no me da como que de no salir, mucha nostalgia y todo, me paraliza el cuerpo y me pone a sudar (EA16M). El *miedo* es una parte nerviosa de... de la parte nerviosa que ya no me acuerdo como se llama, es la parte que le tiembla a uno el cuerpo y que lo hace que no vaya para allá, como por ejemplo la oscuridad (ENN14M).

Del miedo, en el sentido clínico, nos dice Delumeau (2002), que reacciona con comportamientos somáticos y modificaciones endocrinarias; esto es, un registro orgánico que representa la constatación sensible del miedo. Esta reacción fisiológica ante una afección del espíritu le concede al cuerpo su unicidad, en el sentido de una integración materia/ espíritu.

Algunos niños en los talleres lo han ubicado en los pies, como una simbolización de la parálisis que produce *el miedo* e impide reaccionar. “Yo (ubico el *miedo*) en el corazón o en los pies porque a veces uno siente mucho miedo, cuando esto era con balas, todo eso, y uno cuando veía esos ‘manes’ pasando así, uno se quedaba como paralizado, y los pies le temblaban” (ENN21H).

La intención de traer esta información, como un componente del paisaje del miedo, ha sido la de enfatizar en la construcción cultural del cuerpo y en el miedo como dispositivo social que participa en dicha construcción. Regreso pues a Spinoza cuando propone que “*el orden de las acciones y de las pasiones de nuestro cuerpo coincide en naturaleza con el orden de las acciones y de las pasiones en la mente*” (1977: 113).

Y es que aunque la referencia al cuerpo haya sido orgánica y la noción del miedo haya sido desde la sensación, ambas partes hablan del contexto en que están inmersas, toda vez que es el miedo a la muerte propiciada por del conflicto lo que detona la huida y ese nexo desplazamiento –miedo-huida se traduce en una vicisitud que ocupa un lugar tangible en la estructura orgánica. “El temblor en los pies”, por ejemplo, deviene en una metáfora de un asunto que, lamentablemente, caracteriza al contexto colombiano: el conflicto armado y su consecuente desplazamiento. No es pues un miedo cualquiera el que se traduce en una limitación para correr, es el miedo generado por este conflicto y es ahí donde reitero que todos los humanos tenemos la probabilidad de padecer *el miedo*, todos lo hemos experimentado como reacción orgánica; pero qué, en qué momento y con qué propósitos lo ha reventado; ésa ha sido una construcción colectiva y una inscripción en el cuerpo con la gramática socio cultural.

3.2 Miedos viscerales: metáforas para el conjuro

Interesa también el conjuro. ¿Cómo se transforma el miedo visceral en una mecánica para el conjuro? La respuesta se puede encontrar en los discursos de la biopolítica, cuando a más de referirse al ejercicio de poder sobre el cuerpo nos dice que no toda regulación es necesariamente una fuerza avasallante que todo lo domina y aniquila así al sujeto sometido. La biopolítica también supone la posibilidad de una dialógica, donde aquello vivo sometible puede a su vez participar en la dinámica de poder; reconoce entonces la posibilidad de la resistencia. Lazzarato interpreta esta resistencia de una manera que adhiero:

Pero los cuerpos no están capturados de forma absoluta por los dispositivos de poder. El poder no es una relación unilateral, una dominación totalitaria sobre los individuos, tal y como la ejerce el ejercicio del panóptico, sino una relación estratégica. El poder es ejercido por cada fuerza de la sociedad y pasa por los cuerpos, no por que sea ‘omnipotente y omnisciente’, sino porque las fuerzas son las potencias del cuerpo. El poder viene de abajo; las relaciones que le constituyen son múltiples y heterogéneas. Lo que llamamos poder es la integración, una coordinación y una dirección de las relaciones entre una multiplicidad de fuerzas. (Lazzarato, 2004: 6)

Y más aún, la tarea de los sujetos no consiste solamente en resistir las arremetidas del poder, sino reorganizarlos y redirigirlos hacia nuevos fines y hacia sus propias demandas. La tarea es, por lo demás, intentar construir un contra- poder, una organización política alternativa, correspondiente con las propias circunstancias.

En este sentido y en eco con Foucault (1999), es importante pensar que si el poder toma la vida ente sus manos, como centro de su acción, entonces habrá que determinar lo que en la vida se resiste y, en ese acto, crea formas subjetivadas que desbordan los biopoderes establecidos y, dialécticamente, devienen en otras formas del mismo. En esta lógica, dice Lazzarato: *“La biopolítica es entonces la coordinación estratégica de estas relaciones de poder dirigidas a que los vivientes produzcan más fuerza. La biopolítica es una relación estratégica y no un poder de decir la ley o de fundar la soberanía”*. (Lazzarato, 2004: 4)

La apreciación del potencial de respuesta que puede tener el sujeto(s) sometido(s) me permite una lectura de las adaptaciones de los desplazados en el escenario ciudadano y de los “usos” de cuerpo como protección y conjuro. Así las cosas, mediante la asociación del padecimiento con una parte de la organicidad, los desplazados abren el abanico de opciones de sanación ante el sufrimiento. Ya no es ese miedo fantasmagórico que ronda intangiblemente. No es la sombra que merodea dispuesta al asalto imprevisto. No es aquello no se puede nominar y, consecuentemente, no puede existir; es ahora un miedo que tiene *locus*, un nombre, una existencia palpable e implica un síntoma y con ello diagnóstico y tratamiento. E ahí el conjuro.

“Cuando me hicieron salir sentí un dolor en le pecho...y yo lo sentía pero no le hacía caso, lo sentía y lo sentía y bueno, pues aquí en Medellín, pues por las noches era como más fuerte, y cuando llovía muy duro y uno sentía que la casa se iba a venir encima o que el techo se iba a caer, ahí mismitico me empezaba ese dolor, entonces una señora me dijo que eso no era bueno, que porque no iba con eso de SISBEN y que me viera un doctor y pues ahí fue que me di cuenta que tengo como un problema o algo así como un soplo, yo no sé bien qué es, pero eso me salió con la venida pa’ca, con esa salida tan rápido y pues uno con ese miedo mejor dicho, ese terror y todo... uno cree que se va a morir pero del pánico y pues ahora ya ando tomando esas pastillas y pues ya me siento mejor, claro que ese dolor va y viene, pero yo me tomo mis pastillitas y ahí vamos...” (EA11M)

Como el anterior muchos testimonios refieren desde las sensaciones viscerales hasta las enfermedades surgidas ante la urgencia de la huida y las demás reediciones del miedo en la

ciudad, y narran también cómo han buscado alivio reacción – patología mediante medicamentos u otras ayudas, verbigracia las medicinas alternativas y la iglesia también han representado una manera de paliar las consecuencias del miedo. El cuerpo experimenta la afección y es desde éste que se establece la sanación; los desplazados logran así una experiencia biopolítica y ubican sus propias rutas para resistir los poderes controladores.

Reflexión final

Los miedos aquí enunciados no han agotado los padecimientos de las comunidades desplazadas. En este recorrido me he topado con otras ediciones del miedo y con lo que he llamado emociones derivadas. El impacto emocional que ha representado el desplazamiento en Colombia ha sido de una magnitud tal, que ha desbordado las taxonomías y las instrumentalizaciones. El tener al cuerpo como mediación, en el sentido de Merleau-Ponty (1975), me ha permitido tamizar las emergencias que han intentado filtrarse en el análisis sin perder de vista la integridad del concepto, esto es, el miedo sustantivo.

Configurar el paisaje del miedo ha dejado en el camino algunas huellas que bien vale la pena evidenciar: de un lado la presencia del Estado en la generación del miedo como estrategia de regulación de poblaciones pobres en territorios ricos. Ello ha colocado en escena la noción del miedo como constructo cultural y al Estado como dispositivo de la cultura para la construcción del miedo y, al miedo mismo, como generador de cultura. Al constatar que el miedo ha sido el detonante del desplazamiento y que los desplazados han migrado a las ciudades y han “refundado” sus espacios, el miedo identificado, que subyace a la movilización del campo a la ciudad, es un miedo en resonancia con Freud (1975), fundante de la cultura. El miedo se ha instalado a la manera de recién llegado y ha promovido prácticas mitigadoras, y en ocasiones emancipadoras, que les ha permitido ingresar en el entramado social que han empezado a tejer con la comunidad receptora, hasta definirse por sus propios perfiles. El miedo como pasión moviliza, como reacción protege y como inscripción arraiga.

La cultura corporal ha participado de los diferentes momentos, en la misma dialógica del miedo: construye cultura y es respuesta a la misma. Y, por lo demás, ha sido el lugar de síntesis del miedo, lo que le ha concedido la cualidad de partícipe en la trama reguladora y liberadora. El cuerpo encierra tanto la vulnerabilidad como la mitigación.

Bibliografía

- Arboleda, Rubiela. (1996). No matarás. Las expresiones motrices, una alternativa de construcción de cultura en la ciudad de Medellín, Tesis. Medellín: Universidad de Antioquia.
- _____ (1995). Conciencia de muerte y la cultura. En: Memorias III Encuentro de Fase Terminal y Muerte. Medellín.
- _____, (2002). El cuerpo en Boca de los adolescentes. Armenia: Kinesis.
- Appadurai, Arjun (1996 y 2001). Modernidad desbordada. Dimensiones culturales de la globalización. Argentina y México: Fondo de Cultura Económica.
- Cardona, Omar Darío. (1993). Evaluación de la amenaza, la vulnerabilidad y el riesgo En: Maskrey, Andrew. Los desastres no son naturales. Santafé de Bogotá: Tercer mundo de editores.
- Castillejo, Alejandro. (2000). La poética de lo otro. Antropología de la guerra, la soledad y el exilio interno en Colombia. Bogotá D.C. Ministerio de cultura, Instituto Nacional de Antropología ICAN: Conciencias.
- Delemeau, Jean. (1989). El *miedo* en Occidente. Madrid: Taurus.
- De Aquino, Tomas. (1949). Suma Teológica. En: Tomo VII Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Descarte, René. (1980). Tratado del hombre. Madrid: Editorial Nacional.
- Duvignaud Françoise. (1983). El cuerpo del horror. México: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, Michel. (1999). Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión. Madrid: Siglo XXI.
- _____ (1996). Las palabras y las cosas. México: siglo XXI.
- Freud, Sigmund. (1975). El malestar en la cultura. Norma, Bogotá
- ----- (1979) El porvenir de una ilusión. Norma, Bogotá
- Geertz, C. (2000). La interpretación de las culturas. Barcelona: Gedisa.
- Gervilla, Enrique. (2001). Valores del cuerpo educando. Barcelona: Herder.
- Hardt, Michael y Negri, Antonio. (2000). Imperio. Massachussets. Estados Unidos: Harvard University Press.
- Heller, Ágnes y Fehér, Ferenc (1995). Biopolítica: La modernidad y la liberación del cuerpo. Barcelona: Península.
- Ibáñez, Jesús. (1979). Más allá de la sociología. El grupo de discusión: técnica y crítica. Madrid: Siglo XXI.
- _____. (1994). Por una sociología de la vida cotidiana. Madrid: Siglo XXI.
- _____. (1998). Nuevos avances en investigación social. Barcelona: Proyecto ediciones.
- _____. (1985). Del algoritmo al sujeto, perspectivas de la investigación social. Madrid: Siglo XXI.
- Jaramillo, Ana María y otras. (2004). *Miedo* y Desplazamiento. Experiencias y Percepciones. Medellín: REGIÓN.
- _____. (2003). Rostros del *Miedo*. Medellín: Región.
- _____. (2004). *Miedo* y desplazamiento. Medellín: Región.
- Lazzarato, Maurizio. (2006). Del biopoder a la *biopolítica*. Obtenido el 15 de marzo del 2006 De la World Wide Web <http://sindominio.net/arkitzean/otrascosas/lazzarato.htm>
- Le Breton, David. (2002). Antropología del cuerpo y de la modernidad. Buenos Aires: Nueva Visión.
- _____. (1998). Las pasiones ordinarias. Antropología de las emociones. Buenos Aires, Argentina: Nueva visión.
- Lechener, Norbert. (1986). Los patios interiores de la democracia. FLACSO, Santiago de Chile

- _____ . (2002) Las sombras del mañana. La dimensión subjetiva de la política, Lom ediciones, Chile, 2002
- Merleau-Ponty, Maurice. (1975). Fenomenología de la percepción. Barcelona. Península.
- Miguel Martínez Migueles. (2004). El método etnográfico de investigación. En: construyendo conocimiento. (Doc. Internet. Pp. 1-14)
- _____ . (2000). En: la investigación cualitativa etnográfica en la educación. (Pp. 29 – 38) México: Trillas.
- Murcia, Napoleón y Guillermo, Jaramillo. (2002). Diseño metodológico de investigación etnográfica desde el principio de la complementariedad. Armenia: Kinesis
- OFDA. (1996). Evaluación de daños y análisis de necesidades. Nivel de toma de decisiones. Santafé de Bogotá.
- Pedraza Gómez, Zandra. (1999). En Cuerpo y Alma: Visiones del Progreso y de la Felicidad. Santafé de Bogotá: Corcas.
- Pérez Tapias, José Antonio. (1995). Filosofía y crítica de la cultura. Madrid: Trotta.
- Reguillo C, Rossana. (1998). En la calle otra vez. Guadalajara: ITESO.
- _____ . (1998). La construcción simbólica de la ciudad. Guadalajara: ITESO.
- _____ . (2000) ¿Guerreros o ciudadanos? Violencia(s) Una cartografía de las interacciones urbanas. Guadalajara: ITESO.
- _____ . (2001). Las derivas del *miedo* Intersticios y pliegues en la Ciudad contemporánea. Guadalajara: ITESO.
- _____ . (2001) Los laberintos del *miedo*, un recorrido para fin de siglo. Guadalajara: ITESO.
- _____ . (2003). De la pasión metodológica o de la (paradójica) posibilidad de la investigación. En: Tras las vetas de la investigación cualitativa. (Pp. 19 – 38) Tlaquepaque, Jalisco: ITESO.
- Spinoza, Baruh. (1977). Ética. Tratado Teológico – político. México: Porrúa.
- Uribe, María Teresa. (2001). Nación, ciudadano y soberano. Medellín: Región.
- _____ . (2005). Estado y sociedad frente a las víctimas de la violencia. Universidad de Antioquia, Medellín: Instituto de Estudios Políticos.
- _____ (1995). *Miedo* Violencia y Muerte en Medellín. En: memorias del III Seminario de Dolor y Muerte. Universidad de Antioquia. Medellín: Cátedra Fernando Zambrano.
- _____ . (2002). Desplazamiento Forzado interno. Notas para un debate. Desde Región, N° 37. Medellín: REGIÓN.
- Wilches, Chau, Gustavo. (1993). La vulnerabilidad global. En: Maskrey, Andrew. Los desastres no son naturales. Santafé de Bogotá: Tercer mundo de editores.