

ANTROPOLOGÍA EN IMÁGENES



DADOS. CÁRCEL DISTRITAL, BOGOTÁ.
Carlos José Suárez & Eduardo Salamanca, 2005. Archivo de los autores.

**FUSILES DE MADERA: RITUALES DE PASO
Y PROCESOS DE INSERCIÓN SIMBÓLICA
EN LA GUERRILLA COLOMBIANA ***

*Wooden rifles: initiation rituals and processes
of symbolic insertion in Colombian guerilla life*

CARLOS FRANCISCO CÁRDENAS ÁNGEL **

Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC) · Brasil

CARLOS ARTURO DUARTE TORRES ***

Universidad Icesi · Cali, Colombia

* El trabajo de campo que integra esta investigación se realizó entre el 2000 y el 2002, siendo financiado por Colciencias a través del Concurso Hernán Henao Delgado. El análisis y organización del material recogido fue posible gracias al apoyo y colaboración de la Facultad de Ciencias Humanas y el Departamento de Cine y Televisión de la Universidad Nacional de Colombia, sede Bogotá. Dicha investigación dio como resultado la monografía de grado en Antropología *Con los muchachos: una aproximación a una comunidad contestataria desde la antropología simbólica y la etnografía de la comunicación* (Cárdenas & Duarte, 2001).

** charli.cardenas@gmail.com

*** comonsense14@yahoo.com

Artículo de investigación recibido: 2 de febrero del 2008 · aprobado: 29 de junio del 2008

RESUMEN

La investigación que fundamenta este artículo es una aproximación al proceso de formación de nuevos combatientes del Ejército de Liberación Nacional (ELN) a partir de la noción de *ritual* y la aplicación de varias herramientas y conceptos derivados del uso de la imagen. Esto con el interés de explorar el campo de las antropologías visual y simbólica y enriquecer tanto el análisis de la información documental como el de la experiencia etnográfica. Las series fotográficas temáticas, pequeñas narrativas audiovisuales registradas por los mismos guerrilleros, reflejan la experimentación metodológica basada en la realización de “biodocumentales”, además de la cotidianidad y los valores esenciales presentes en la iniciación de un escuelante en la guerrilla. En este proceso, los fusiles de madera devienen concreción material de un símbolo dominante dentro de esta comunidad.

Palabras clave: *antropología simbólica, antropología visual, etnografía de la comunicación, biodocumentales, guerrilla colombiana, ELN, ritual.*

ABSTRACT

This article is the result of an investigation that approaches the formation process of new combatants in the Ejército de Liberación Nacional (National Liberation Army - ELN) in Colombia, considered from the notion of *ritual* and from the application of different tools and concepts derived from the image use. Our main purpose is to explore the visual and symbolic anthropological fields and to enrich both the analysis of documentary data and of the ethnographic experience. The thematic photograph series, small audiovisual narratives recorded by the guerilla combatant themselves, reflect a methodological experimentation based on the completion of bio-documentaries, besides portraying the daily life and the essential values present in the initiation of a guerilla trainee. In such a process, the wooden rifles evolve into the material concretion of a dominant symbol within this social group.

Keywords: *symbolic anthropology, visual anthropology, ethnography of communication, bio-documentaries, Colombia, colombian guerillas, ELN, ritual.*

Las imágenes televisivas han constituido el escenario donde hoy se legitiman y se reproducen las maquinarias del poder. Sin embargo, una paradoja puede evidenciarse cuando se observa que si bien las imágenes son un medio capaz de construir memoria e identidad, no pueden ser desprovistas de su carácter primordial: ser tan solo “un medio”. Decimos entonces que es a través de las imágenes como circula este presente interconectado, y que es a través de las representaciones visuales como los grupos atrapados en una cultura progresivamente semiótica interpretan su realidad. En términos más sencillos, es ese el medio con el que la gente hace su propia “antropología casera”.

Así las cosas, los actores de una guerra como la colombiana difícilmente podrían situarse al margen de la recreación continua de imágenes y representaciones puestas al servicio del mantenimiento de una opinión pública. A pesar de que la estrategia guerrillera mantiene un lugar ambiguo en la estructura de representaciones simbólicas del Estado-nación colombiano, en el ámbito mediático su imagen ha permanecido estática: casi siempre como una sombra fuera de todo orden, una figura amenazadora de un estado de “bienestar”, real o imaginario. Pensemos, por ejemplo, en los focos guerrilleros que permitirán el surgimiento del ejército libertador o en fenómenos insurreccionales como el de los “paleques” y los “comuneros”, procesos que simbólicamente podrían encontrar una línea de continuidad con las guerrillas de las décadas de 1960 y 1970, fenómenos que con el transcurrir del tiempo han sido revalorados históricamente.

Esta investigación se sumerge en los entramados semióticos de una organización guerrillera (el Ejército de Liberación Nacional —en adelante, ELN—), abordando dicha red de significados como una “comunidad de sentido”. Para Peirce (1988), una “comunidad” es una agrupación de “interpretantes”¹ que poseen ciertos sentidos compartidos y que pueden comunicarse a través de signos. Esa comunidad debe ser real en cuanto comunidad de interpretación simbólicamente

1 Peirce, a diferencia de Saussure, quien sitúa el fenómeno simbólico en el terreno abstracto del lenguaje, plantea la conjunción simbólica dentro de la acción comunicativa de la palabra misma. De ahí que Peirce, además de la tradicional diada sausseriana entre significado y significante, considere necesario un tercer elemento, uno que tenga la función de interpretar la relación, desde una perspectiva dinámica, entre un primero (objeto) y un segundo (representación). A este tercer elemento del proceso simbólico Peirce lo llamaría “interpretante”.

comunicativa. Para que esto suceda, la comunidad debe propiciar su comprensión de los símbolos en reglas de comportamiento realmente eficaces. Por eso la “realidad” es aquello que conocemos, y aquello que conocemos es determinado por la opinión de la comunidad.

Pero ¿qué quiere decir una agrupación de interpretantes? Pues bien, desde el punto de vista de Peirce, el hombre mismo es un signo en la medida en que no somos capaces de pensar sin signos. Siempre que pensamos tenemos presente en la conciencia alguna sensación, imagen, concepción u otra representación que sirve como vehículo del pensamiento (Peirce, 1988: 140-157). A partir de esta base conceptual, Peirce (1988: 50) argumenta que

[...] no hay elemento alguno —cualquiera que sea— de la conciencia del hombre, al que no le corresponda algún signo; y la razón es obvia. Es que la palabra o signo que utiliza el hombre, es el hombre mismo. Pues lo que prueba que un hombre es un signo es el hecho de que todo pensamiento es un signo, en conjunción con el hecho de que la vida es un flujo de pensamiento; de manera que el que todo pensamiento sea un signo externo, prueba que el hombre es un signo externo. Lo que es tanto como decir que el hombre y el signo externo son idénticos, en el mismo sentido en que son idénticas las palabras homo y hombre. Así mi lenguaje es la suma total de mí mismo, pues el hombre es el pensamiento.

De la comparación y aplicación de estos principios Peirce concluye que la mente es un signo que se desarrolla de acuerdo con las leyes de la inferencia. Pero no se trata de un signo estático, es un signo que se actualiza y cambia de acuerdo a las condiciones de una realidad que también está en permanente movimiento; por lo mismo se trata de concebir a la mente como un signo en constante devenir. En la medida en que no tenemos ninguna capacidad para pensar si no es por medio de signos, somos prisioneros de los entramados simbólicos en los cuales estamos insertos. Pero dichas redes de significación se construyen en comunidad, por medio de los fenómenos de interacción comunicativa entre hombres-signos que comparten horizontes espaciales y temporales.

Podemos decir entonces que una “comunidad guerrillera” —desde el punto de vista de esta investigación— está conformada por un

grupo de hombres-signos que comparten un entramado simbólico determinado, el cual estructura su identidad colectiva y establece los parámetros de referencia para la acción y la interpretación de su realidad sociopolítica. Como veremos más adelante, tales parámetros de comportamiento se manifiestan en el interior de la organización guerrillera ELN, a través de toda una constelación de símbolos dominantes e instrumentales.

El presente trabajo se concentró en analizar el momento del proceso de inserción de los nuevos integrantes de esta guerrilla, específicamente la “escuela” por la que todo guerrillero debe pasar para considerarse socialmente como integrante oficial de dicha organización. Metodológicamente consideramos la “escuela de combatientes” un *rito de paso*². A partir de esta consideración se propone comprender dicho rito como un proceso dinámico que se construye a través de unas pautas fijadas socialmente y que es posible apreciar bajo las clásicas etapas de “incorporación”, “liminalidad” e “integración” establecidas en los análisis clásicos de los procesos rituales (Douglas, 1973; Eliade, 1994; Maïssonneuve, 1988; Turner, 1988, 1997; Van Gennep, 2008).

Con el fin de abordar estos objetivos, se utilizaron dos niveles de análisis, más exactamente dos aproximaciones: una, desde la antropología simbólica, y otra, desde la antropología de la comunicación visual.

La antropología simbólica se utilizó como punto de partida para construir dos conceptos de aproximación a la *comunidad de sentido*: el *rito-acción*³ y la *semiosis etnográfica*⁴. Utilizando dichas herramientas

-
- 2 “El ritual es una secuencia de acciones enteramente predecibles que se desarrollan siguiendo un orden convencional y simbólico. [...] un “rito de paso” es la interfase que se produce en la superposición parcial o intersección de dos universos habitualmente separados, de la agregación y de la separación a la vez, y de la coexistencia indisoluble del punto de partida y de llegada, de la ruptura y del contacto a través de una línea de demarcación real o imaginaria, psíquica o física” (Mair, 1984: 55).
 - 3 Este concepto que se fundamenta en la concepción del signo de Peirce se explicará más adelante.
 - 4 Con el término de *semiosis etnográfica* proponemos mostrar que las construcciones que el etnógrafo elabora acerca de la gente con la que trabaja tienen mucho que ver con tres categorías: 1) *la posibilidad*, lo que la gente piensa; 2) *lo existente*, lo que la gente hace; y 3) *el orden, las reglas*, la estructura social codificada por la percepción del etnógrafo. Además, se piensa que la visibilización de estas categorías en un mismo texto podría permitir clarificar los contextos etnográficos, y de este modo conservar la perspectiva semiótica de acuerdo con aquella en que lo particular pueda fusionarse en lo general.

conceptuales, fue posible apreciar algunas de las representaciones dominantes (imágenes y discursos) en el polo ideológico de esta comunidad guerrillera; así como el significado de algunos símbolos que por su carácter instrumental permiten delimitar e identificar las circunstancias específicas que distinguen la realización de una escuela de combatientes de la cotidianidad guerrillera.

De manera complementaria, la aplicación de una antropología de la comunicación visual, entendida como la aproximación antropológica a la estructuración y articulación de las formas de ver el mundo (Worth, 1978), nos permitió capturar imágenes propias de hombres y mujeres de la comunidad de sentido. Las imágenes serían recogidas y expresadas por medio de varios documentos visuales (biodocumentales)⁵, realizados a partir de un conocimiento básico sobre la producción de un *story board*: el montaje en directo y el manejo de la cámara. Este material fue logrado mediante dos talleres de video, uno con “escuelantes”⁶, y otro con diferentes miembros del campamento de la escuela. Luego, se analizaron algunos rasgos del pensamiento visual de la comunidad guerrillera. En el proceso de análisis de las piezas comunicativas realizadas por los guerrilleros retomamos las categorías propuestas por Sol Worth (1981) para

5 Desde principios del siglo xx, la arqueología ha hecho uso de la fotografía para registrar los hallazgos y el material rescatado. Para Worth (1981), esta noción de registro o evidencia se traspasó a la antropología cultural, y manifiesta que la fotografía no solo debe servir como evidencia de la existencia material, sino además como evidencia del comportamiento humano. Worth reconoce la posibilidad antropológica del video en cuanto a registro sobre la cultura, registro cultural o registro de la cultura (Worth, 1981). Para Worth un biodocumental es la expresión individual de los valores y sensaciones propias, es a la vez comunicación cultural y comportamiento simbólico. Podríamos hablar de *biodocumentales* como una especie de historias de vida audiovisuales, pero no necesariamente se limita a este tipo de documentos; la aplicación de una aproximación individual a temas concretos y específicos también es considerada como *biodocumental* en cuanto a percepción y expresión de individuos. En lo que formalmente aparece como una entrevista —o serie de entrevistas— en video, encontramos documentos que pueden contextualizarse y ser abordados como *biodocumentales*.

6 Se le llama “escuelantes” a las personas que están cursando la escuela con el fin de convertirse en combatientes del ELN. Es importante señalar que los términos de “instructores” y “guerrilleros del grupo de apoyo” —que también se mencionan en el presente texto— corresponden a los papeles de quienes integraron el equipo “docente” y “logístico” de la escuela de combatientes.

considerar el proceso comunicativo como modelo sistémico: involucramiento (*feeling-concern*), organismo historia (*story-organism*) y evento-imagen (*image-event*) (figura 1).

Conviene resaltar que, como se observará a lo largo de este artículo, ambas propuestas metodológicas —la simbólica y la visual—, ante la presencia importante del video como herramienta de investigación, se entremezclan y se funden, sin dejar de ser reconocidas como propuestas en dos campos aledaños a la antropología, que se complementan de alguna manera el uno al otro.

A continuación se presentará un panorama básico que nos puede ubicar en el movimiento inicial de la partitura que proponemos (entendida como *texto-montaje*, en cuanto a que la intención es la de conjugar en un solo documento, las palabras —ideas verbales— con las figuras fotográficas —ideas visuales—). De esta manera presentaremos las tres fases del rito-acción. Luego proponemos el análisis de algunos símbolos que a partir de nuestra investigación pueden ser apreciados como *dominantes* de la comunidad de sentido en cuestión. Lejos de pensar que estos símbolos sean los más importantes, debemos admitir que las regularidades o situaciones que nos fue posible advertir corresponden a nuestro tiempo de convivencia e interacción con los diferentes miembros de esta organización subversiva. Entonces, las aseveraciones que a este respecto se efectúen deben ser consideradas como un ejercicio de aproximación, el cual deberá continuar ampliándose, corrigiéndose y enriqueciéndose con las opiniones de futuras investigaciones. Vale la pena mencionar que algunas de las fotografías incluidas en la construcción del documento, que en un primer momento pueden parecer apenas reconstrucciones panorámicas, han sido elaboradas como registros del recorrido que hace la cámara (movimiento del videasta) para aportar así el material de análisis que articula la doble propuesta de investigación.

Finalmente, esta investigación, planteada desde el rigor científico de la antropología, solo puede tener como objetivo la divulgación de un conocimiento: la exposición de una experiencia proyectada en el diálogo con “otros”. En esa tarea las imágenes también desempeñan un papel preponderante en la propuesta de un lenguaje que edifique puentes de diálogo y comprensión allí donde estos siguen siendo derribados.



Figura 1

Los talleres de video

LOS TALLERES DE VIDEO

Dentro del trabajo de campo se realizaron dos talleres de video, con grupos de 5 a 8 personas, practicando 9 ejercicios de video en el primer taller y 5 en el segundo. En el taller 1, con ocho participantes, se hicieron los siguientes 9 ejercicios⁷:

1. Historia de un guerrillero (un miembro del grupo de apoyo).
2. Entrevista a un mando (una miembro del grupo de apoyo).
3. Entrevista a los saludistas sobre el puesto de salud (una mando responsable).
4. Entrevista al encargado de la caseta de suministro (un miembro del grupo de apoyo).
5. Entrevista a los “estudiantes” investigadores (un miembro del grupo de apoyo, una escuelante).
6. Cotidianidad en el campamento (un escuelante).
7. Manejo de la higiene y el aseo (un escuelante).
8. Relación entre guerrilleros y campesinos (un miembro del grupo de apoyo).
9. Sentimientos humanos del guerrillero (un mando responsable).

El segundo taller, con 6 participantes —todos ellos escuelantes—, produjo 5 ejercicios:

1. Papel que cumple la escuela de combatientes.
2. Relaciones entre los compañeros.
3. Acerca de ser un mando.
4. Resumen de lo que fue la escuela.
5. Entrevistas a los miembros del colectivo.

Los temas desarrollados en el primer taller fueron en su mayoría etnográficos, así lo demuestra por ejemplo el ejercicio 6, que describe actividades de la comunidad durante la escuela. Los primeros cinco ejercicios hacen referencia a papeles socioculturales dentro de la escuela de combatientes, mientras que los últimos dos ejercicios hacen referencia a problemáticas o aspectos más generales de la vida del guerrillero, aspectos ya no específicos del campamento de la escuela.

7 Para el caso de ambos talleres, aunque se trate de las ideas inicialmente planteadas por el videasta, los ejercicios fueron realizados en pequeños equipos de trabajo que se colaboraban haciendo la cámara, o haciendo las veces de entrevistador.

El ejercicio 7 plantea asimismo una problemática general de la vida guerrillera, pero la contextualiza en el campamento.

En el segundo taller, los diferentes ejercicios resumieron en mayor o menor medida el desarrollo de la escuela. La excepción fue el ejercicio 3, en cuanto se aproxima a uno de los papeles socioculturales presentes en el colectivo. A pesar de que se plantean unos ejes temáticos diferenciados, el resultado en los demás ejercicios es muy similar, todos terminaron tratando temas parecidos.

Debido a que durante el transcurso de la escuela resultaba complicado que los escolarantes pudieran hacer parte del primer taller de video (se encontraban permanentemente ocupados en diversas actividades y labores), para este decidimos contar con dos de los mandos responsables, con tres miembros del grupo de apoyo, así como con tres miembros del colectivo que se encontraban “fuera de servicio”, bajo el cuidado del puesto de salud; un guerrillero herido en combate, una escolarante en los primeros meses de embarazo y otro escolarante (Roger) con problemas cardíacos que le impedían llevar a cabo actividades físicas. Una vez terminada la escuela, llevamos a cabo el segundo taller con un grupo de escolarantes, ya con más tiempo disponible. A pesar de todo, algunos de los escolarantes escogidos para el taller (por parte de los mandos responsables) no pudieron asistir, pues aún se encontraban cumpliendo labores o realizando algún tipo de actividades asignadas.

Los talleres de video fueron organizados en tres tipos de sesiones: 1) capacitación técnica y audiovisual; 2) grabación de los ejercicios; y 3) presentación de los ejercicios al colectivo.

La primera de las sesiones de capacitación técnica y audiovisual consistió en instruir a los participantes en los aspectos puramente técnicos de la cámara (figura 1, imagen A). Nos pareció apropiado aplicar una pedagogía que se saliera del academicismo y de cualquier imposición de conceptos para lograr que la cámara entrara a la comunidad resignificada y apropiada por sus miembros⁸. De esta manera nos pro-

8 Tal es el planteamiento del trabajo con grupos indígenas que realiza Marta Rodríguez, para quien es fundamental que el indígena asimile la cámara y demás equipos de video a su cultura, que los incorpore a la lógica de su pensamiento, para que así su funcionalidad se plantee en sus propios términos culturales (Marta Rodríguez, comunicación personal).

pusimos relacionar y comparar la cámara de video con un fusil; en el primer taller la cámara-arma fue fácilmente comprendida. En el segundo taller, apenas se preguntó a qué podía parecerse este artefacto, algunos videastas reconocieron la similitud con su fusil en sus funciones básicas (gatillo para empezar a grabar; el lente, mira para capturar el objetivo; el zoom, mira telescópica, etc.). Los participantes del taller pudieron hacer algunas pruebas con la cámara para familiarizarse con sus características técnicas, y, dicho de otro modo, para perderle el miedo. Adicionalmente, quisimos hacer una breve aproximación a lo que podría reconocerse como un lenguaje audiovisual (diferente al lenguaje hablado/escrito) contenido en una historia (muy resumida y simplificada) del cine y de la televisión, con su particular relación entre imagen y sonido. No quisimos extendernos mucho, para no insinuar ni predisponer las producciones audiovisuales de los videastas participantes. Finalmente, se planteó a los participantes la realización de pequeños ejercicios de video (individuales, en pareja o en grupos, como ellos quisieran organizarse). Entonces después de la breve capacitación e instrucción sobre el manejo de la cámara y del lenguaje audiovisual, el siguiente paso en la realización de los talleres de video fue abrir el espacio para que los participantes empezaran a pensar qué era lo que querían grabar. Para esto, se dio un tiempo suficiente, de tal manera que en la siguiente sesión los videastas tuvieran más clara la idea-mensaje que pensaban comunicar. Las únicas limitaciones temáticas impuestas por los investigadores fueron que para el primer taller el tema debía girar en torno al campamento; y para el segundo taller, en torno a la escuela de combatientes.

En la siguiente sesión se discutían y se brindaba asesoría colectivamente sobre temas escogidos para los ejercicios. Entonces luego que los videastas tenían más o menos delimitado el tema para su ejercicio de video, se adelantaba un trabajo con todos los participantes del taller para organizar cada ejercicio; entre todos se daban opiniones y consejos a los diferentes ejercicios, y de esta manera también se organizaba logísticamente su realización (entre todos se hacían cámara, si es que el videasta quería estar frente a la cámara). Así se formaron espontáneamente grupos de trabajo que se apoyaron unos a otros en la realización de los ejercicios. Las imágenes B, C, D y E de la figura 1 muestran las sesiones de grabación de uno de los ejercicios de video

del primer taller, en el que una escuelante y un guerrillero del grupo de apoyo entrevistan a los investigadores⁹.

La imagen F fue tomada durante una de esas sesiones de presentación de los ejercicios. Algunos de los ejercicios posteriormente fueron exhibidos ante el colectivo.

Hoy en la noche vemos más ejercicios, a la mayoría les gusta. El medio televisivo hace que algunas cosas (como por ejemplo las opiniones personales de los otros, que en lo cotidiano les pueden importar poco) se vuelvan atractivas. Viendo cómo le ponen atención por ejemplo a la opinión de *Ciro*¹⁰, no me los imagino —y no es porque sea *Ciro*— poniéndole atención a *Ciro* en persona, diciendo las mismas cosas y a esa misma hora, tarde en la noche. Con toda seguridad lo hubieran mandado ¡a comer mierda! (Diario de campo¹¹).

EL RITO-ACCIÓN

Algunos de los cambios que ocurren en las comunidades se realizan a través de una transición ordenada. A este periodo de transición ordenado lo llamamos “rito”; en palabras de *Maisonneuve* (1991: 18), el rito es un

sistema codificado de prácticas, con ciertas condiciones de lugar y de tiempo, poseedor de un sentido vivido y un valor simbólico para sus actores y testigos, que implica la colaboración del cuerpo y una cierta relación con lo sagrado.

De la anterior definición se deduce que el rito adquiere su relevancia en el ámbito de la legitimación social debido a que se constituye como una prescripción social que se realiza en un lugar determinado, a que allí se realizan determinadas actividades y a que, como producto de todo esto, en ese espacio surge un ambiente y una dinámica particulares. Como ya lo dijimos, es en virtud de este conjunto de características —manifestadas en tres fases esenciales (separación,

9 Las imágenes B, C y E provienen de videos grabados tanto por los guerrilleros en su ejercicio como por los investigadores.

10 *Ciro* es un guerrillero del grupo de apoyo.

11 Por razones de seguridad nos abstenemos de publicar las fechas del diario de campo.

umbral y reintegración)— que abordamos el ritual como proceso (cfr. Van Gennep, 2008).

El rito-acción se funda en el carácter dinámico del signo peirceano, por esto pensamos que es conveniente alejarnos de una posición estática con respecto a un fenómeno que, como el ritual, es fundamentalmente “un tránsito”. Tal carácter dinámico es propio del signo porque este tiene la capacidad de cambiar dependiendo de la forma en que se establezca el proceso semiótico. Así, un signo puede ser diferente si se analiza con relación a su objeto, su representación o su interpretante. Si continuamos aplicando los conceptos semióticos de Peirce, tendremos que pensar que las creencias y los hábitos que se establecen en el rito-acción se colocan continuamente a prueba con los cambios que pueda experimentar la realidad o el contexto semiótico en el que fueron instaurados.

Desde la anterior perspectiva, el siguiente montaje escrito-visual continúa, en primera instancia, con las ceremonias y los *símbolos instrumentales* que fueron posibles observar y advertir en torno a las representaciones de separación, liminalidad e integración, luego caracterizar algunos de los *símbolos dominantes* —o creencias— que a través de esta experiencia etnográfica pueden ser pensados como constitutivos de la comunidad guerrillera del ELN.

REPRESENTACIONES DE SEPARACIÓN

Son aquellas ideas que se encuentran en el ámbito de lo posible, y en esa medida, es lo que el ritual puede llegar a hacer, partiendo de los pasos que deben seguirse para entrar a un estado de iniciación.

Una de las representaciones frecuentemente asociadas a los ritos de iniciación es la del “volver a nacer” (Eliade, 1994; Mair, 1984: 225; Maisonneuve, 1991: 46). Para Mircea Eliade (1994) los ritos de iniciación muestran por qué en la comunidad donde se realizan, se considera a los iniciados como personas “en construcción”, pues en un nivel natural de la experiencia estos aspirantes aún no están listos para pertenecer a la comunidad: “para llegar a ser hombre propiamente dicho, el iniciado debe morir a esta vida primera (natural) y renacer a una vida superior, que es la vida religiosa y cultural” (Maisonneuve, 1991: 167). En el caso que nos ocupa, podríamos decir que un guerrillero del ELN, para convertirse en tal, debe haber superado y, en cierto modo, renunciado a varios de los aspectos de su vida anterior, es decir, a la vida de civil. Es por eso que la

iniciación a la comunidad guerrillera se convierte en una experiencia paradójica, de muerte y resurrección, o de segundo nacimiento.

Queda claro que este segundo nacimiento implica renunciar a algo. De manera que en los escenarios iniciáticos, el simbolismo del nacimiento linda con el de la muerte. Con la iniciación muchas cosas comienzan de nuevo. En el caso de los aspirantes a guerrilleros del ELN, esta muerte o renuncia a la vida anterior no tiene lugar solamente en el limitado espacio de la escuela de combatientes, permanece a lo largo de todo el proceso de incorporación. Este proceso empieza con la elección de un nuevo nombre —o “chapa”— para identificarse en la comunidad, el cual se acentúa por la necesidad que tiene el aspirante de alejarse de los vínculos familiares anteriores. De este modo se prepara al aspirante para desvincularlo de algunas de las obligaciones de su vida anterior para que renazca a unas nuevas. Pero el guerrillero no se aparta totalmente respecto de la otra vida debido, en primera instancia, a que por más que se aleje de su antigua familia sigue siendo padre o madre, hijo o hija, esposo o esposa; y, en segunda instancia, a que el carácter de la comunidad a la que entra a ser miembro (un grupo clandestino) lo obliga a tener que interactuar en muchos de los espacios de su vida anterior (la vida civil). Podemos decir entonces que estos símbolos de muerte, en el proceso de incorporación, se encargan, más allá de obligar al iniciado a renunciar a su vida anterior, de dotar al guerrillero con la facultad de moverse entre ambos mundos (el civil y el guerrillero). Entonces el guerrillero, observado con referencia a estos dos mundos, se convierte en un sujeto liminal que se encuentra muy lejos de situarse en una sola de estas dimensiones de la experiencia. Es un sujeto investido con la capacidad pero también con la maldición de vivir atravesando ambas dimensiones.

En el caso específico de la escuela de combatientes, debemos recordar que los aspirantes a guerrilleros ya han convivido previamente dentro de la comunidad, en su etapa de *pioneros*. Pero incluso en este nivel de convivencia, el rito o la escuela establece un alejamiento y una ruptura respecto del mismo periodo de convivencia (figura 2). Este alejamiento se manifiesta con el despojo del arma de dotación que portaban los aspirantes como pioneros y alcanza su punto máximo cuando los aspirantes de la comunidad guerrillera son llevados al lugar donde tendrá lugar la escuela. Es importante aclarar que este despojo contiene un significado

diferente al de renuncias del proceso de incorporación debido principalmente a que la escuela, al ser un espacio iniciático, convierte la renuncia en la superación de la condición profana. De este modo, el rito separa del aspirante los remanentes de hombre civil, ignorante de los conocimientos militares y de los principios espirituales de la comunidad o, en otros términos, de la ideología política de la comunidad guerrillera. El misterio de la escuela consiste en ir descubriendo poco a poco las verdaderas dimensiones de la existencia guerrillera: sus creencias, sus símbolos dominantes. Entonces el despojo y el alejamiento introducen a los escuelantes en el terreno de lo sagrado. La iniciación oficializa el vínculo y las responsabilidades del futuro guerrillero con su nuevo nacimiento.

EL ESPACIO RITUAL DE SEPARACIÓN

Hall (1973) habla de espacios de rasgos fijos, que incluyen las manifestaciones materiales como los patrones interiorizados, que regulan el comportamiento cotidiano de las personas; y los diferencia de los espacios de rasgos semifijos, en la medida en que habría algunas relaciones espaciales transformables que varían culturalmente. De tal manera, los espacios de rasgos fijos de una comunidad cultural pueden ser espacios de rasgos semifijos de otra.

Conforme a lo anterior, el campamento contiene elementos que normalmente serían de rasgos fijos (con sus funciones establecidas), pero en sí todo el campamento es un espacio de rasgos semifijos, un espacio de selva humanizada; es un espacio en constante construcción y transformación, no solo por las condiciones estratégicas de movilidad de una comunidad guerrillera, sino además por la misma naturaleza del campamento, donde los recursos que ofrece el medio ambiente son tan abundantes, como poco durables, y donde la comunidad permanentemente está “latiendo” —es decir, en procesos de expansión y/o contracción—. Podemos afirmar entonces que el campamento de la escuela de combatientes es un espacio perecedero, relativamente efímero, un momento cortado en el transcurso de humanización de ese espacio selvático, un momento particular e intencionalmente construido para la realización de la escuela¹².

12 Durante nuestra estancia fue posible verificar a partir de varios testimonios que en ese momento de la guerra dicho campamento es uno de los pocos que tiene un

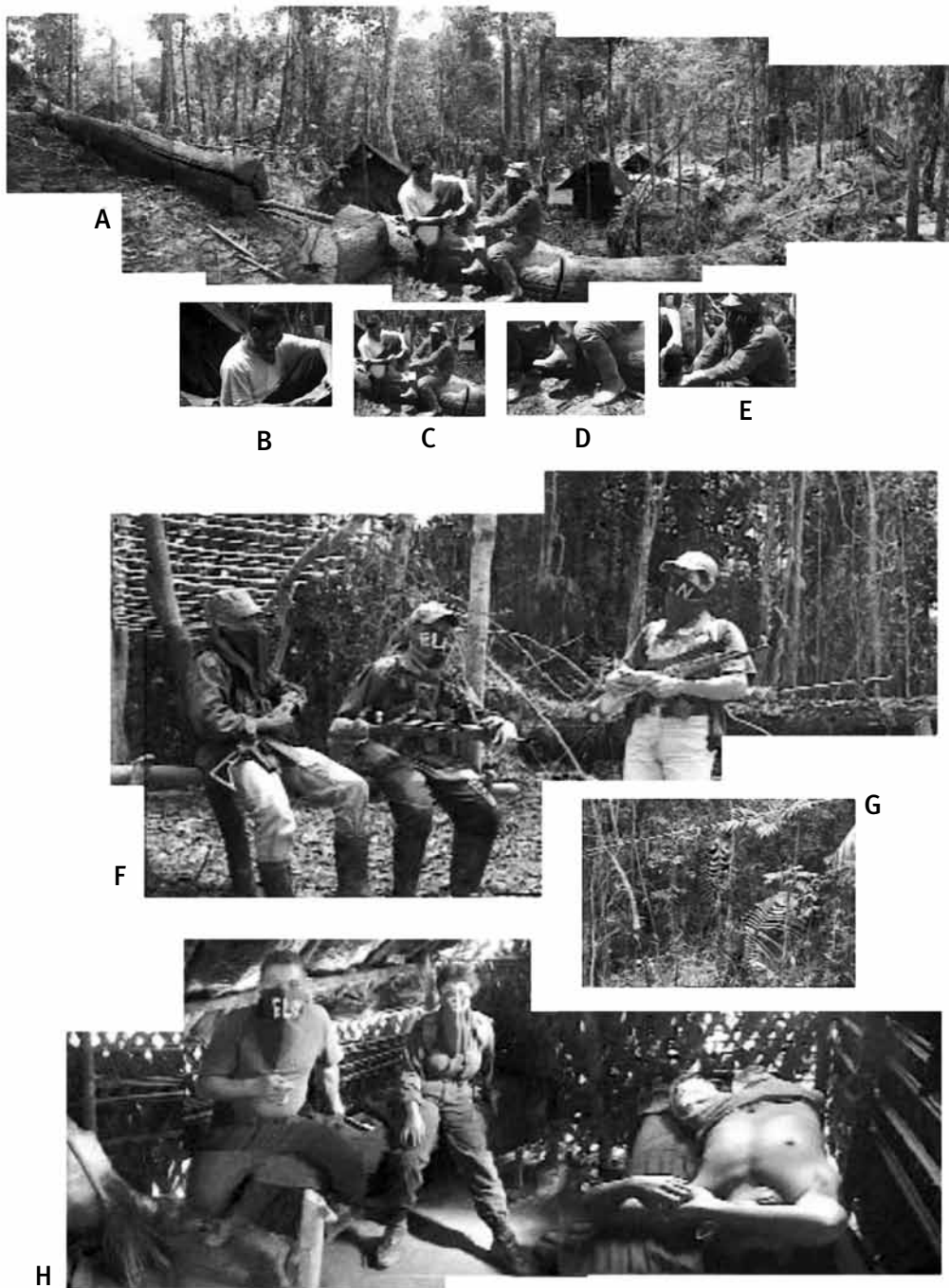


Figura 2

El espacio ritual de separación de acuerdo con los biodocumentales

Para este nivel de análisis, utilizaremos la etnografía de la comunicación —a la manera de Hymes—, que consiste en el estudio de lo que se dice (y no se dice), ¿por qué?, ¿a quién?, y ¿de qué manera? (cfr. Worth, 1981), y la aplicaremos a los mensajes audiovisuales (*biodocumentales*) que algunos miembros de la comunidad crearon durante los talleres. En el análisis de estos documentos audiovisuales en particular, trataremos de hallar elementos que permitan ampliar la visión que los mismos escuelantes construyeron con respecto al espacio ritual (campamento). Recordemos que todos los ejercicios de video realizados por miembros de la comunidad son diferentes entrevistas estructuradas. En estas entrevistas es consciente la construcción visual del encuadre, teniendo claro qué fondo se quiere, y en algunas ocasiones la cámara recorre los alrededores mientras el entrevistado da sus opiniones.

Con las imágenes A, B, C, D y E de la figura 2 queremos ejemplificar la posibilidad de apreciar la experiencia visual que el espacio ritual produjo en los guerrilleros, a través de una deconstrucción de la focalización y del encuadre, siendo estos los criterios de selección de quien lleva a cabo la observación y, en este caso, el registro percibido a través del video.

Dichas imágenes nos muestran una composición que recoge los planos que recorre la observación: la imagen C muestra el encuadre

carácter casi permanente; nunca queda totalmente solo. Pero es posible relacionar la movilidad de los espacios cotidianos de la comunidad guerrillera con dos de los criterios de la teoría del partisano: la acentuada movilidad y el carácter telúrico de este tipo de organizaciones. El primero consiste en los “permanentes desplazamientos, rapidez en el accionar, cambios bruscos en los ataques y retiradas tácticas” (Medina, 2000: 2). El ELN, de acuerdo a uno de sus textos oficiales (la *Cartilla del trabajador político*), se mueve en tres zonas operativas: retaguardia, intermedia y periférica. Según esto, la escuela se ubica en una zona del primer tipo; se aísla de otras estructuras de la comunidad, así como de la población, de la base social campesina y de los territorios que esta habita. Lo cual podemos considerarlo también como un aspecto liminal de la escuela, ya que en la cotidianidad guerrillera se supone todo lo contrario: “[...] que se debe estar con el pueblo, y se deben estrechar cada vez más los sólidos lazos entre compañeros combatientes” (cabe resaltar que, como ya lo plantea Medina (2000), el proyecto del ELN, además de una propuesta de gobierno-estado, es una propuesta de sociedad). Esta movilidad acentuada hace necesario que se destaque el segundo criterio planteado por Schmitt, el carácter telúrico, el cual “limita la enemistad a un espacio, pese a su movilidad táctica, y se expresa como una actitud predominantemente defensiva; en este sentido, le es indispensable mantener una relación estrecha con la población, el territorio y las condiciones geográficas del espacio en que se desarrolla su confrontación armada” (Medina, 2000: 2, el énfasis es nuestro).

más común, entrevistado y entrevistador. Mientras tanto B, D y E son detalles de la imagen de las dos personas. Estas cuatro imágenes nos dan la proporción del área de encuadre (es decir, la pantalla que limita el campo visual del videasta), y así nos damos cuenta en la panorámica de los largos recorridos que la cámara hace por los alrededores del campamento. La deconstrucción nos revela una interesante panorámica de una parte del campamento.

Para empezar, podemos destacar que los lugares del campamento que con mayor frecuencia son utilizados como escenario de los videos concuerdan con los que hemos llamado “aulas”, es decir, el salón¹³, la cancha y el campo de obstáculos. Son varios los factores que pueden determinar que esto sea así. Por una parte, son espacios donde, como ya se mencionó, se da un alto nivel de socialización; podría decirse que son los espacios públicos por excelencia, donde es más fácil encontrar a la gente dispuesta a participar en las entrevistas o realizando desprevenidamente algún tipo de actividad que la cámara es susceptible de capturar con toda naturalidad. Por otra, espacios como el salón y la cancha son visualmente muy ricos, cargados de gran cantidad de símbolos e imágenes que identifican al “Eleno” (pancartas, carteleras, banderas, etc.). Es muy común que la cámara busque estos elementos que, en medio de la selva y del campamento-selva, resaltan a la vista, y además contienen una significación esencial para los escuelantes, y más en medio de este proceso de formación.

En el caso de la imagen F de la figura 2, la cual muestra un escuelante entrevistando a otros dos en el campo de obstáculos, este escenario aunque no cuenta con elementos simbólicos que lo enriquezcan visualmente, sí cuenta con un factor fundamental que complementa visualmente el espacio del campamento, un elemento también presente en menor medida en el salón y en la cancha: la selva circundante. Al quedar en partes altas —sobre todo el campo de obstáculos—, estos espacios tienen una vista panorámica de la selva que rodea al campamento, algo que para los escuelantes no pasa desapercibido. En algunos de los ejercicios de video, conscientemente se decidió la utilización de escenarios que ofrecieran

13 A lo largo del texto el salón se identificará como salón de estudio o salón cultural, ambas denominaciones aplican para un solo espacio. El nombre cambia de acuerdo al contexto.

imágenes de la selva, por ejemplo como fondo para unas entrevistas. La abundancia de tomas de la selva (prácticamente en todos los ejercicios las hay) no puede dejarse pasar por alto ni tomarse como un simple relleno o descuido del videasta de turno¹⁴. Hay una firme intención de mostrar la selva, pues para muchos de los guerrilleros es una de las cosas que más les gusta del campamento (poder estar en un espacio natural, en una relación ecológica), pese a que a la vez es un espacio de extrema dificultad para la subsistencia de una comunidad tan numerosa (la hostilidad de la selva es un factor que no se puede eludir). La selva presenta en el imaginario del miembro del campamento una carga ambigua; para los más jóvenes representa la pérdida de su vida anterior, mientras que para la “guerrilla vieja”, a pesar de lo duro que pueda ser vivir en ella, es realmente motivo de orgullo lograr mantenerse en esas condiciones.

La selva es una parte esencial del campamento, que el miembro de la comunidad aprende a reconocer como parte del espacio humanizado en que se desenvuelve. Para citar un ejemplo, podemos referirnos al ejercicio de video en el que la cámara va caminando por una trocha hacia uno de los puestos de guardia para entrevistar al centinela; aquí la cámara no nos muestra el camino, solo vemos hojas y ramas en primeros planos, deslizándose por la pantalla (figura 2, imagen G). En este caso, mientras que los investigadores no entendíamos qué trataba de mostrar la cámara —por lo que a nuestro juicio se trataba de imágenes “mal hechas” o “inexpertas”—, los demás miembros de la comunidad, al ver las imágenes, de inmediato reconocieron la vegetación y se dieron cuenta cuál era la trocha que la cámara estaba recorriendo, de modo que ellos sí sabían hacia dónde se dirigía.

Así como los espacios de “aula”, otro espacio recurrente en los ejercicios de video, y que igualmente presenta un alto nivel de socialización, es el rancho (la cocina y los casinos). Sin embargo, se percibe una diferencia con respecto de los otros espacios: aquí el ambiente es más relajado. A veces el ruido no permite hacer las entrevistas, y la gente

14 El primer evento que tuvimos la oportunidad de grabar en el campamento fue una de las formaciones rutinarias. Luego, al ser presentada al colectivo, uno de los mandos hizo un comentario que nos llamó la atención, pues centró su intervención en hacer evidente toda esa cantidad de pájaros cuyos cantos podían oírse más no verse en la grabación, remarcando que aunque no los vean todo el tiempo, ellos —los guerrilleros— conviven en la selva junto con sus demás habitantes.

alrededor empieza a molestar, a sabotear la grabación, e incluso a pedir que los graben a ellos posando con armas y con toda la parafernalia de combate, como ocurrió en algunas ocasiones (véase figura 7).

Con lo que hemos presentado hasta aquí podríamos afirmar que la cámara realmente logró relacionarse con los espacios colectivos y más públicos de la comunidad. Sin embargo, quedó en nosotros la inquietud de lo que hubiera pasado con los espacios más íntimos del campamento si la cámara hubiera tenido más tiempo para compenetrarse con los miembros de la comunidad, o si se hubiera planteado explícitamente la realización de ejercicios en torno a espacios más personales como los guindos, las zonas de baño o las letrinas. La gran mayoría de espacios aquí mencionados, incluyendo los de “aula” y “el rancho”, aparecen en los ejercicios de video esencialmente porque el ejercicio trata sobre ellos (ocurre así por ejemplo con el suministro y el puesto de salud), o sobre sus usuarios (por ejemplo, al entrevistar a los encargados del lugar es cuando la cámara puede acercarse a estos espacios de mando). Pero a pesar de no haber realizado ejercicios de video sobre espacios privados, tenemos en cuenta algunos de los primeros indicios de cómo la cámara empezaba a dejar de ser vista como un aparato de los investigadores, para ser más confiadamente apropiada y llevada a espacios más personales. Por ejemplo, algunas de las últimas entrevistas que los videastas realizaron fueron grabadas cerca del guindo del entrevistado o con el guindo de fondo. Uno de los pocos casos en que la cámara llegó a entrar a un espacio más íntimo, se dio en un ejercicio sobre la faceta humana del guerrillero, sobre sus emociones y sentimientos, en este video la cámara muestra el interior del guindo del videasta y sus alrededores mientras se escucha su voz leyendo un escrito, de su propia autoría, sobre dicho tema.

En la imagen H de la figura 2, parte del ejercicio de video, una instructora entrevista a los dos guerrilleros (un hombre y una mujer) encargados de administrar el puesto de salud y de atender a los enfermos y heridos. Los dos saludistas, como se les conoce, están sentados en una de las camillas, mientras que en la otra (a la derecha) se encuentra acostado un escuelante que hace las veces de enfermo; de esta manera, la entrevista se mezcla con una dramatización. De forma paralela al desarrollo de las preguntas y respuestas de la entrevista, la cámara muestra a la saludista realizándole un chequeo médico al supuesto enfermo, que cubre su cara.

REPRESENTACIONES DE LIMINALIDAD

Si a partir de las representaciones de separación existen unas conductas simbólicas que significan el alejamiento del grupo de escue-lantes de su anterior situación dentro de la estructura social, durante el periodo siguiente, o periodo liminal, el estado del sujeto dentro del rito es ambiguo o, en palabras de Turner (1988: 108), “pasajero”, ya que el aspirante atraviesa por un espacio en el que no es civil pero tampoco es un guerrillero formalmente reconocido. Para Turner, este “ser” y “no ser” es uno de los atributos principales de un estado liminal. Tal característica convierte a los sujetos liminales en “seres transicio-nales”: “No tienen ni estatus, ni propiedad, ni insignias, ni vestidos normales, ni rango o situación de parentesco, nada que los deslinde estructuralmente de sus compañeros. Su condición es en verdad el prototipo mismo de la pobreza sagrada” (Turner, 1988: 109).

Otra de las características fundamentales de este periodo es que “[...] la simplicidad estructural de la situación liminal en muchas ini-ciaciones está compensada por su complejidad cultural” (Turner, 1988: 109). De este modo, se considera que el conocimiento —la gnosis— obtenido durante el periodo liminal cambia la más íntima naturaleza del iniciado. No se trata de una mera adquisición de conocimientos sino de un cambio ontológico. Así que, según Turner, idealmente, uno de los objetivos del ritual en el periodo liminal es despojar a los inicia-dos de sus concepciones y formas de vida anteriores para convertirlos en una especie de materia prima moldeable —lo cual explica la inde-terminación del sujeto, ese “ser” y “no ser” al mismo tiempo—, con el fin de que luego puedan recibir y aprehender las líneas fundamentales de la teogonía (ideología, en el caso que nos ocupa), la cosmogonía y la historia mítica de las sociedades a las que entran a hacer parte.

Podemos decir que las representaciones liminales deben brindarnos la oportunidad de observar un periodo de transición en el que el iniciado ha dejado ya un estatus atrás, pero todavía no ha adquirido el si-guiente. En este periodo el iniciado es animado, tal vez forzado, a pensar sobre su futura comunidad, su universo y los poderes que los generan y sostienen a ambos. Resumiendo, la situación liminal, considerada como un espacio en el que se fijan las creencias de la comunidad, puede ser entendida como un estadio de reflexión, durante el cual las ideas, sen-timientos y hechos que hasta entonces han construido el pensamiento

de los futuros guerrilleros deben ser evaluados y reforzados para que el nuevo individuo se acople a las expectativas y necesidades que la comunidad le exige como constitutivas de su nuevo estado.

En otras palabras, el periodo liminal es una etapa en la cual el iniciado ocupa una posición en la que debe reflexionar acerca de la comunidad a la que va a pertenecer o a la que se reintegrará. En la escuela de combatientes, la instrucción alrededor de los ámbitos políticos y militares cumple tácitamente con los objetivos de evaluación y apuntalamiento de las creencias dominantes en la identidad guerrillera. Pero fuera de estos espacios conscientes, el ritual —por su misma dinámica— se encarga de generar un ambiente particular con el objetivo de irradiar los contenidos emocionales que complementan el conocimiento transmitido (véase figura 4).

A continuación examinaremos tres símbolos instrumentales de la fase liminal: el fusil de madera, el ambiente ritual y las pruebas de iniciación.

El fusil de madera

A los escuelantes se les da un determinado plazo para que elaboren un fusil de madera. Este artefacto, el instrumento ritual más importante utilizado en la escuela, se constituye en una alegoría del arma de la que fueron despojados los iniciados antes de venir al campamento de realización del rito, y que deberán volver a obtener si superan la escuela y son admitidos en la comunidad. Es así como el ambiente sacro del rito convierte esta alegoría en un arma verdadera —simbólicamente hablando—. El significado del fusil de palo puede leerse a través de tres referencias: 1) su *utilidad pragmática*; 2) su *significado simbólico social*; y 3) su *significado simbólico particular*.

El fusil de madera se convierte en el medio a través del cual el escuelante demuestra, en el terreno, que está en capacidad de encargarse de un arma verdadera, la cual, como veremos más adelante, es el instrumento más importante (en ciertos aspectos sagrado) para todo guerrillero; en esta medida el significado no deja el ámbito de la utilidad pragmática. El aspirante demuestra esto por medio del cuidado con el que conserva el fusil de madera a lo largo del gran número de pruebas físicas por las que debe pasar (véase figura 5).

Así mismo, el cuidado con que el escuelante mantenga su fusil de palo representa y escenifica uno de los relatos míticos de esta

comunidad guerrillera; allí se juega el significado simbólico social del artefacto. Este relato mítico narra cómo los fundadores del ELN enseñaban el proceso que un guerrillero debía seguir para ganarse el derecho a portar un arma. El mito cuenta que en aquel tiempo, un guerrillero debía recuperar un arma en combate para convertirse en un verdadero miembro de la comunidad. Aunque, según los instructores de la escuela, hoy en día no se exija dicho requisito, él o ella se ganan ese derecho dependiendo del cuidado con que mantengan su fusil de palo y superen las diferentes pruebas con las que se encuentran en la escuela.

El significado simbólico particular es el que el fusil de madera adquiere en el transcurso de la escuela para cada escuelante. En este sentido podemos observar cómo confluye uno de los enunciados transversales de nuestras hipótesis teóricas: la interrelación de las representaciones particulares de los escuelantes y las creencias oficializadas de la comunidad guerrillera en el ámbito liminal. Lógicamente, no se debe olvidar que para cada escuelante este artefacto ritual tiene un significado particular (figura 3).

En las imágenes A, B y C de la figura 3 vemos un escuelante que, debido a algunos problemas de salud que le impiden realizar actividades físicas exigentes, ha dedicado gran parte de su tiempo libre a la elaboración cada vez más perfeccionada de su fusil de madera. No quedando satisfecho con la talla minuciosa del cuerpo del fusil, Roger también talla piezas adicionales, como lo son un silenciador y un gatillo, y le da un acabado final a su trabajo, pintando su fusil de madera de colores que lo hagan parecer aún más real. Aquí nos encontramos claramente frente al significado simbólico particular del fusil de madera bajo los condicionamientos físicos de este escuelante.

Otros escuelantes, menos dedicados a sus fusiles de madera, en todo caso se preocupan por adornarlos con su nombre, o con el de la organización guerrillera (figura 3, imágenes D y E). Es evidente la utilidad pragmática de este elemento ritual en la medida en que el objetivo de la apropiación simbólica es poder reconocer dicha herramienta lo más rápidamente posible para evitar su pérdida durante las diferentes pruebas de campo.

En la imagen F de la figura 3 un escuelante posa frente a la cámara con su fusil de madera, terciándolo como si se tratara de un arma verdadera y exhibiendo el rosario colgado en su cuello. No podía faltar el rosario colgado en el cuello. La gran mayoría de guerrilleros portan

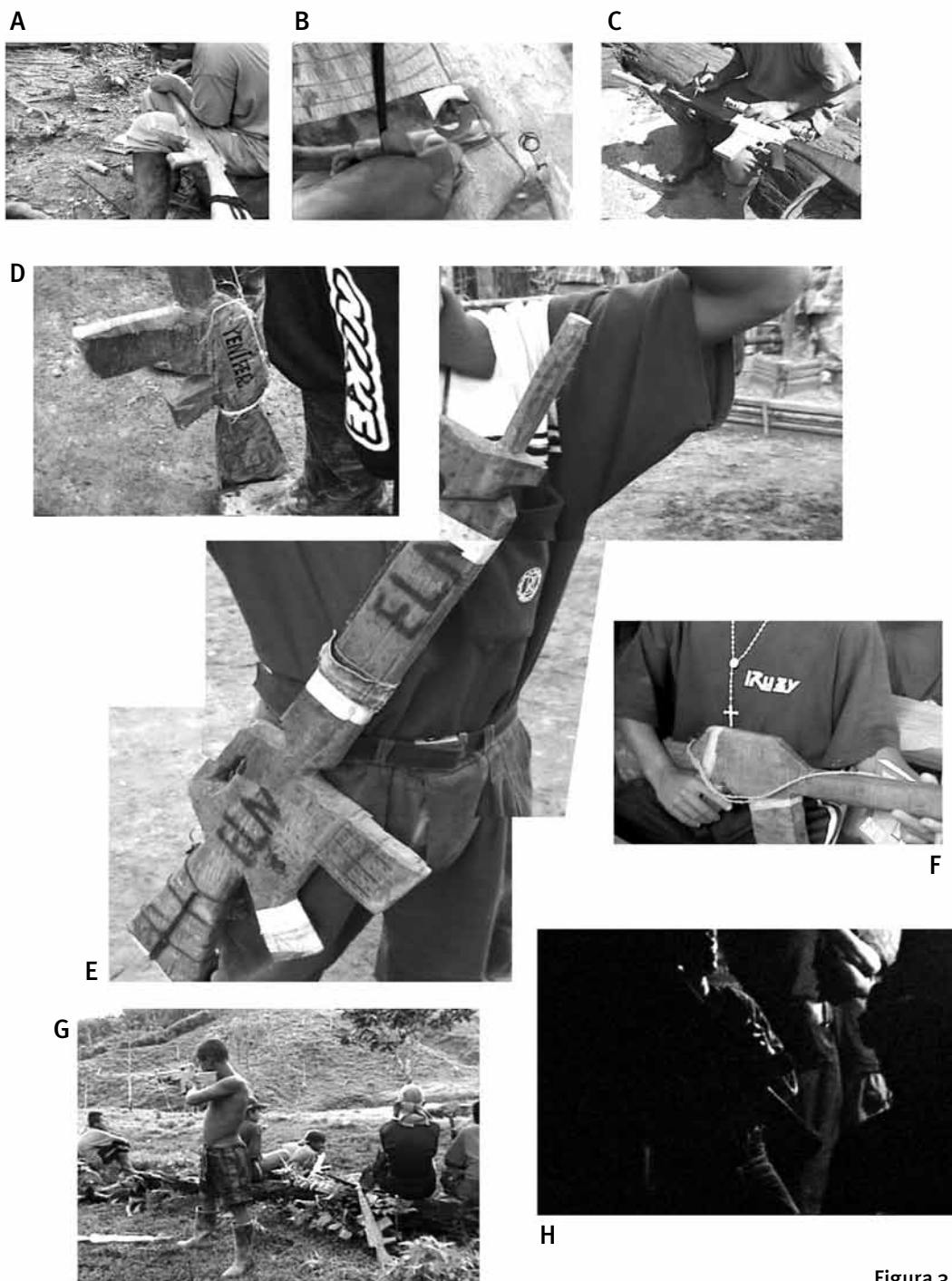


Figura 3

El fusil de madera. Símbolo instrumental de la escuela

algún tipo de imagen religiosa con el fin de recibir protección, sobre todo en el combate. Durante una sesión de polígono (figura 3, imagen G), captamos la imagen de este escuelante preparándose para su turno, “entrenándose” con su fusil de madera.

Durante uno de los actos culturales, ya al final de la noche, cuando los escuelantes pueden bailar al ritmo de vallenatos y merengues revolucionarios, observamos a uno de los escuelantes más silenciosos e introvertidos bailando “amacizado” con su fusil de madera (figura 3, imagen H). En la medida en que dicha imagen sugiere un elemento representativo de la comunidad guerrillera a la manera de un fetiche, puede ser pensada como un ejemplo del significado social del fusil de madera.

El ambiente ritual

La necesidad de crear una atmósfera reflexiva en torno a los principales aspectos de la comunidad, así como la sacralización ritual de las diferentes actividades que se realizan en la escuela, lleva a que los componentes *communitas* (político) y *estructural* (militar) se maximicen. De acuerdo con Turner (1988), la naturaleza de cada uno de estos componentes es opuesta: mientras que el polo *communitas* tiende hacia la relajación de las relaciones sociales, el polo estructural tiende hacia la rigidez de estas. Turner propone que en situaciones liminales la parte estructural de la sociedad decrece mientras que el componente *communitas* se incrementa. Este ambiente de idealización ritual en el ámbito *communitas* se manifestó en la escuela de combatientes a partir del surgimiento de dos aspectos: 1) aumento de la tolerancia¹⁵ y 2) la igualación de estatus entre la población escuelante¹⁶ (figuras 4 y 5).

15 Según los testimonios de los diferentes sectores que componen la población de la escuela, en esta se relajan las relaciones sociales. Los instructores y mandos consideran que esto sucede porque lo que se busca en estos espacios de formación es que los escuelantes pierdan el miedo a hablar en público y aprendan a construir y a defender una opinión propia, claro está, siempre y cuando corresponda con los parámetros de pensamiento de la organización guerrillera. Para los miembros del grupo de apoyo, el aumento de la tolerancia tiene lugar debido a que los aspirantes no conocen aún muchos de los elementos ideológicos de la comunidad.

16 Este es otro de los aspectos que Turner resalta como característico de los espacios liminales. Según él, la igualación de estatus entre los participantes del rito tiene como objetivo construir fuertes relaciones de camaradería entre los diferentes iniciados, sin importar su lugar de procedencia o sus capacidades. En la escuela el estatus de los diferentes escuelantes, sin considerar su procedencia, edad, origen

Los espacios más personales del guerrillero son el guindo, las letrinas y los chorros. Aunque prácticamente todos los espacios que conforman el campamento son totalmente socializados, la intimidad se restringe al propio guindo o cambuche, a las letrinas, y en alguna medida a las zonas de baño (en los chorros de agua). Por ejemplo, en el cambuche y las letrinas se dan los flirteos y los acercamientos íntimos por medio de expresiones muy sutiles de comunicación no verbal.

Los chorros por lo general son construidos haciendo pequeñas represas, canales y estructuras de madera por donde se vierte el agua (figura 4, imágenes A, B, C y D). En los chorros los escoleros y guerrilleros no solo llevan a cabo su aseo personal, también lavan allí sus prendas, las cuales dejan escurriendo y secándose incluso cerca del guindo (figura 4, imagen E).

La ladera del campamento con algunos guindos ubicados a cierta distancia los unos de los otros es visible en la imagen F de la figura 4. La distribución de los guindos no es azarosa; responde a una proyección del orden formal de la organización, en el plano físico. Esto ocurre tanto a nivel militar (los guindos de los miembros de cada escuadra se encuentran agrupados para una rápida reacción y organización en caso de requerirse) como social (los guindos de los mandos por lo general se encuentran agrupados, algo aislados del resto de integrantes del campamento).

Las pruebas de iniciación

Una observación atenta de los procesos que se desarrollan en la escuela necesariamente debe conducir a la conclusión de que la escuela en sí misma es una prueba. Pero al igual que en cualquier proceso ritual de iniciación, existe una serie de pruebas socialmente sancionadas a través de las cuales el iniciado demuestra que ha aprendido los conocimientos que allí se le han enseñado, y por consiguiente que es un sujeto apto para acceder a la posición que el ritual le confiere dentro de la estructura social de la comunidad. A lo largo de la escuela pudimos observar que dichas pruebas pueden clasificarse entre aquellas que son constitutivas del componente *communitas* (político) y aquellas que pertenecen al ámbito estructural (militar).

sociocultural o sexo, es el mismo. Todos comen igual, duermen en las mismas condiciones, poseen los mismos derechos y cumplen idénticas obligaciones.

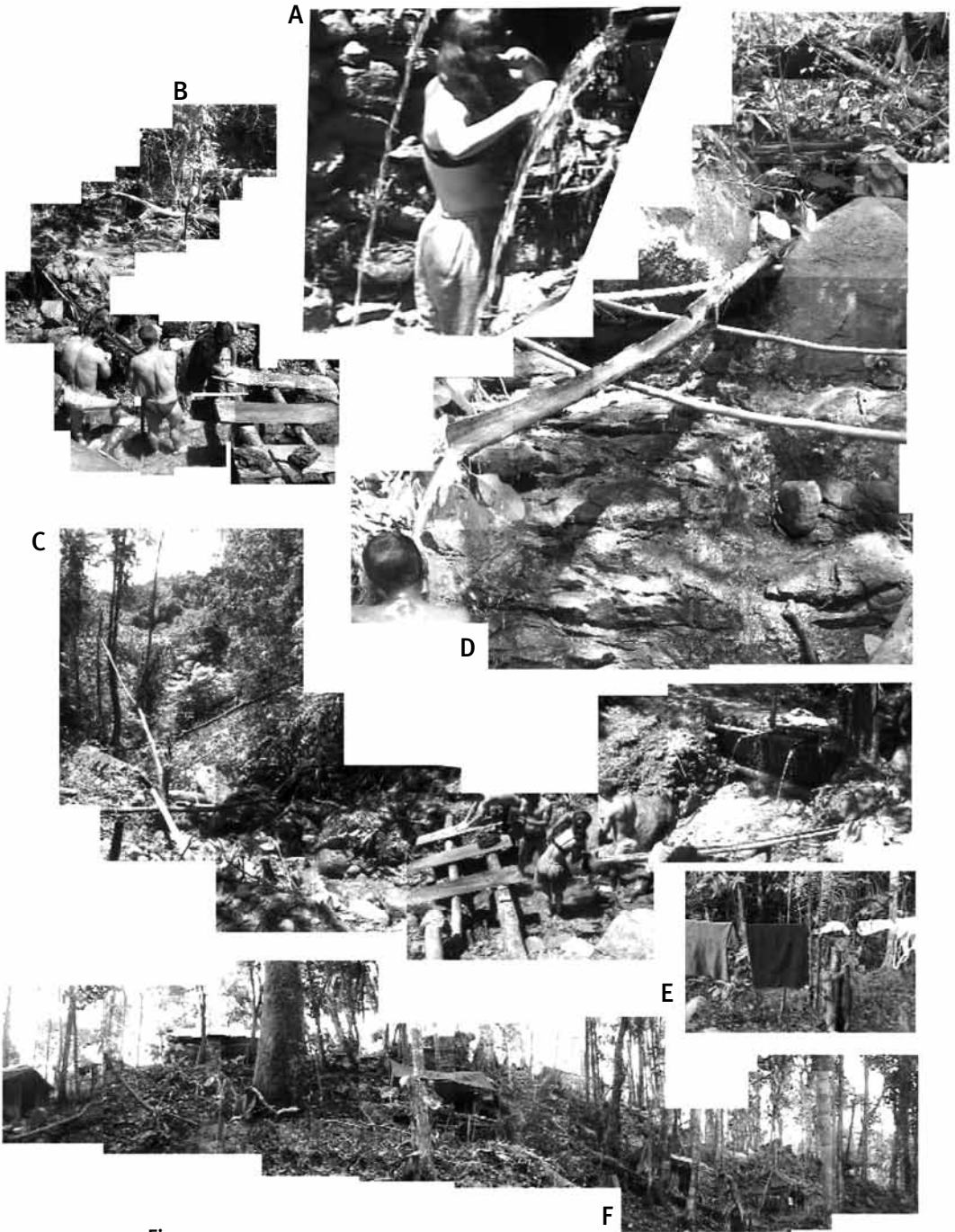


Figura 4
Algunos de los espacios *communitas* del campamento

La atracción hacia la posibilidad del registro de la imagen propia con la cámara de video llevó a que en algunos de los ejercicios de video los videastas grabaran a sus compañeros —por petición suya— posando con armamento y equipos, muchas veces prestados para la “foto”.

En las primeras imágenes de la figura 5 vemos cuatro poses diferentes con armamento. Mientras que en la imagen A el guerrillero apenas tuerca el fusil, donde además la panorámica también hace parte de la composición visual, en las siguientes tres imágenes los guerrilleros posan en actitud ofensiva, apuntando con su arma. Aquí, la composición se centra en ellos. Como suele suceder con las armas, no solo en las filas guerrilleras, sino también en el ejército, estas muchas veces sirven de utilería para tomarse fotografías¹⁷. En muchos de estos casos que mencionamos, para los escuelantes era como tomarse una foto, posando inmóviles con armamento y accesorios, “engallándose” para la puesta en escena. Algunas de estas puestas en escena se hacen con algún movimiento mínimo, pero la pose fotográfica sigue siendo utilizada. Esta percepción la demuestra un guerrillero cuando al grabar a uno de sus compañeros del grupo de apoyo se aburre de su inmovilidad y le dice: “haga movimientos por ahí..., no, así es como tomar una puta foto”.

En las imágenes E, F y G de la figura 5 un grupo de guerrilleros aplica un poco más de movimiento; improvisadamente exhibieron una maniobra de encorvados frente a la cámara de un guerrillero del grupo de apoyo. La secuencia H de la figura 5 muestra el inicio de una entrevista a un escuelante, en la que “casualmente” el entrevistador (un guerrillero del grupo de apoyo) se encuentra al entrevistado leyendo. La pose funciona como puesta en escena para el inicio de la entrevista, algo que ocurrió en varias oportunidades. En estas imágenes el ámbito estructural emerge en la medida en que los guerrilleros protegen con demasiado recelo su identidad durante todo el proceso de grabación.

REPRESENTACIONES DE INTEGRACIÓN

A través de estas representaciones nos daremos cuenta de la forma en que los escuelantes son confirmados explícitamente en su nuevo

17 Prácticamente toda persona que haya prestado servicio militar tiene su foto con su arma de dotación, o con un arma más grande que alguien le presta, o frente a un tanque de guerra, etc.

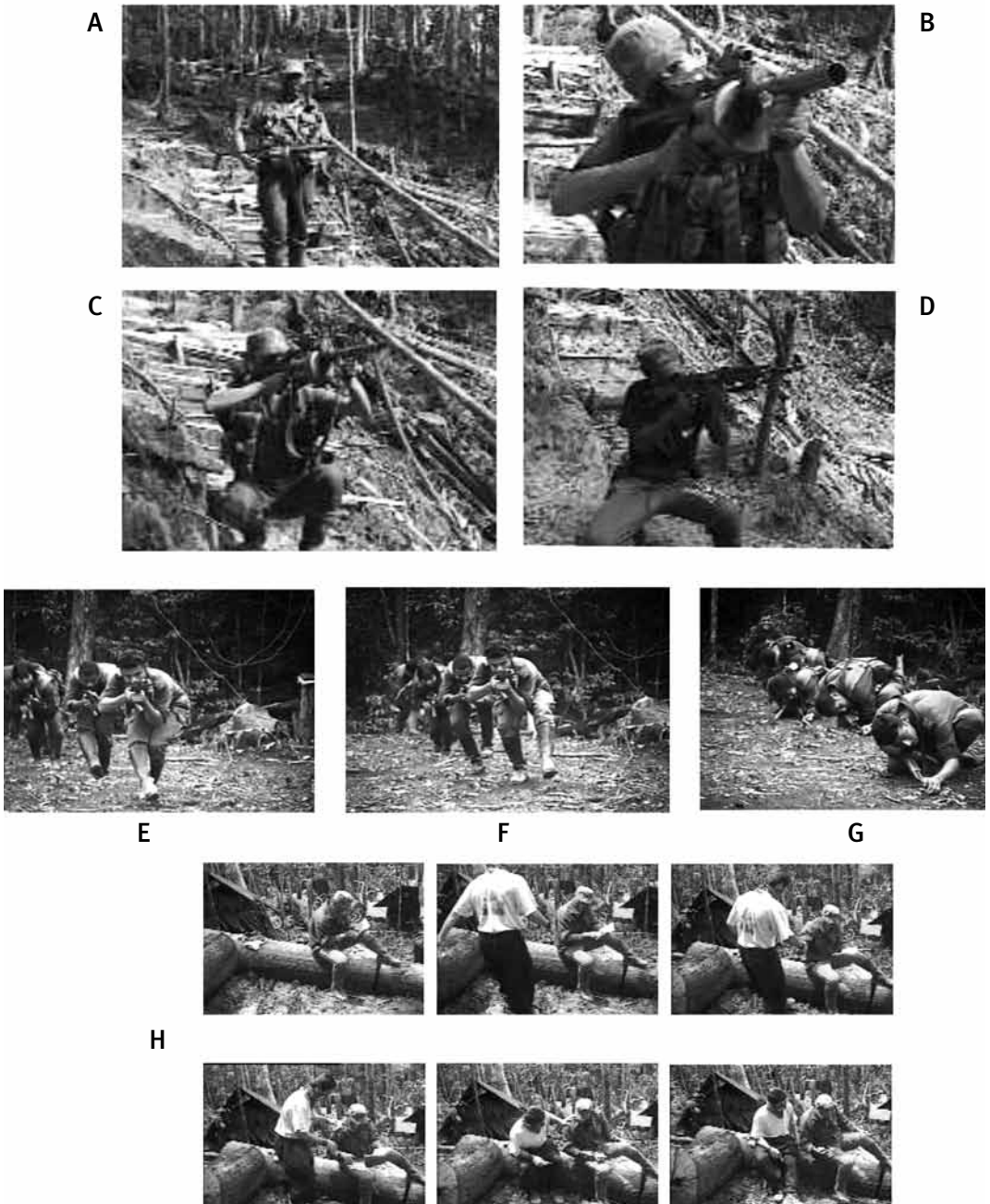


Figura 5

El ámbito estructural a través de la pose fotográfica, fija y en movimiento. Construcción de la imagen propia

estatus por las autoridades investidas en la comunidad guerrillera para tal efecto. En opinión de Lucy Mair (1984: 225) este nuevo estatus no es un acto ni un estado individual; por el contrario, es un asunto de reconocimiento social. Es por eso que no es suficiente que los individuos participantes en el rito hayan experimentado cambios, pues tan solo son reconocidos como pertenecientes a su nuevo estatus cuando ese acontecimiento tiene un carácter colectivo y social. Dicho acontecimiento, en palabras de Mircea Eliade (1994: 167) contiene en sí mismo el carácter de un nuevo nacimiento, un “renacer”. El simbolismo de este segundo nacimiento está, según este autor, íntimamente relacionado con las nuevas facultades y el nuevo conocimiento con los que ha sido dotada la persona que ha traspasado el rito. De esta manera, si en el periodo de separación el iniciado debió haber muerto simbólicamente, en la etapa de integración el sujeto debe volver a nacer, pero ya no siendo el mismo, sino ahora convertido en el individuo que el colectivo espera, de acuerdo a las atribuciones de su nuevo estatus.

Así como es posible identificar símbolos instrumentales de la fase liminal, es posible distinguir símbolos instrumentales de integración. Las ceremonias de integración a la comunidad tienen lugar una vez se sabe quiénes aprobaron la escuela. Sin embargo, sería mucho más adecuado decir que estas ceremonias tienen lugar cuando se sabe quiénes reprobaron, ya que por lo general la mayoría de escolarantes aprueban la escuela y se convierten en guerrilleros. Entonces los instructores y el grupo de apoyo, en nombre de la comunidad, se afanan por alistar los preparativos de las ceremonias de graduación.

Ceremonia de intercambio de fusiles

La ceremonia que se observa en la figura 6 se realizó en la plaza de armas. Allí, los escolarantes forman de la misma manera como se acostumbra hacer todas las mañanas según la rutina de la comunidad (cuando se iza la bandera y se canta el himno de esta organización). Pero esta vez los escolarantes forman solos, dirigidos solamente por uno de los instructores de la escuela. Ellos forman de cara al asta de la bandera, mientras que el instructor se encuentra al frente, de cara al grupo y de espaldas al asta. Sobre el piso, encima de una manta, se encuentra un número determinado de fusiles, armas cortas, lanzagranadas, etc. (imagen B). Los aspirantes aún llevan consigo sus fusiles de madera y todos

los participantes de la ceremonia tienen la cara cubierta con una pañoleta —mitad roja y mitad negra—, la cual puede ser entendida como una representación metonímica de la bandera de esta organización.

Una vez que los escolantes forman en la plaza de armas (figura 6, imagen A), el instructor se coloca al lado de las armas que están tendidas sobre el piso y da la orden para que los escolantes —respetando las normas del orden cerrado— vayan pasando en fila para intercambiar su fusil de madera por un arma verdadera (figura 6, imágenes E, F, G y H). Al final de la ceremonia, los fusiles de madera son recogidos para ser destruidos (imagen I).

Un aspecto de suma importancia en esta ceremonia tiene que ver con nuestra presencia. Por ser nosotros investigadores externos a la comunidad y porque sabían que los resultados de esta investigación serían de conocimiento público, los comandantes guerrilleros, conscientes de la importancia simbólica del momento final de la escuela, decidieron realizar dicho acto como una especie de “puesta en escena”. Afirmamos esto por dos razones importantes: primero, la pañoleta roja y negra cubriendo la cara solamente se usa para cubrir la identidad pública del guerrillero, y en el caso de la ceremonia la usaron debido a nuestra intrusión; segundo, porque los fusiles que tomaron los guerrilleros graduados dentro de la ceremonia no serían los mismos que recibirían como armas de dotación. Ya que dentro de los protocolos de ese momento, una vez acabada la escuela cada guerrillero es asignado a una estructura político-militar (frente, compañía, etc.), la cual proveerá su arma definitiva de dotación. En este caso, los guerrilleros del grupo de apoyo logístico prestarían las mejores armas disponibles para ser utilizadas como símbolos instrumentales dentro de la ceremonia en cuestión.

El acto cultural

Después de comer tuvo lugar un corto espacio de descanso. A continuación de este momento, en el que se intercambiaron opiniones y se bajó un poco la comida, todos nos volvimos a acomodar para observar el acto cultural que en ese momento tendría lugar. Este también fue excepcional en la rutina de la comunidad porque no tuvo lugar en el día que le corresponde dentro de la semana guerrillera (Diario de campo).



Figura 6

Formación de clausura: el intercambio de fusiles

Luego de los actos en la plaza de armas los nuevos guerrilleros son conducidos al salón de estudio para continuar con la ceremonia de graduación (figura 7, imagen A). Según uno de los instructores, el acto cultural se organizó únicamente con el propósito de agasajar a los nuevos integrantes de la organización. Esta actividad se realizó con las mismas características de los actos culturales que nosotros ya habíamos presenciado (figura 7, imágenes B, C y D). Únicamente se diferenció en un aspecto con respecto a los anteriores. En aquella ocasión se invitó a otros miembros de la organización que no habían participado en la escuela pero que se encontraban en un campamento cercano. Creemos que con la invitación a estos guerrilleros exógenos a la escuela se ratificó la inclusión de los escolarantes graduados a la comunidad guerrillera y se formalizó la última fase del proceso ritual, reincorporando los sujetos liminales a la comunidad bajo un nuevo estatus.

La imagen A de la figura 7 muestra la panorámica del salón de estudio. A la izquierda se observa el nombre del campamento; al fondo, de izquierda a derecha, el tablero, el gabinete con el televisor, el VHS y la grabadora, y la bandera altar. En la imagen B dos escolarantes bailan en el salón durante uno de los actos culturales. En las noches la rutina del campamento incluía sesiones de televisión (imagen C); primero se observa el noticiero para enterarse de lo que acontece en el país y en el mundo, y a continuación se transmite una película o un documental, y no de carácter obligatorio (como sí lo es el noticiero). La imagen D muestra un drama representado por escolarantes durante uno de los actos culturales.

La ceremonia de clausura se realizó igualmente en el salón. En la imagen E (figura 7) observamos a uno de los instructores entregándoles a los escolarantes tarjetas recordatorias de la escuela con el rostro del Che Guevara dibujado en ellas y con el nombre de cada escolarante. Este mismo salón, como era de esperarse, tuvo como una de sus principales funciones las sesiones de estudio llevadas a cabo con los escolarantes (imagen F).

El banquete ritual

Con dos días de anticipación a este momento, tanto los mandos del campamento como los guerrilleros del grupo de apoyo estuvieron trabajando en los preparativos de la comida que se ofrecería en honor de los escolarantes. Con este fin se mató al cerdo que



A



B



C



D



E



F

Figura 7

El salón de estudio. Parte I: los actos culturales

había sido alimentado en el campamento. Con su carne se hicieron unos improvisados “tamales”¹⁸. Otro de los platos exquisitos, dadas las condiciones en las que se desarrolla la ceremonia, fueron unos “buñuelos”. Pero el plato estrella de la jornada lo constituyó un pastel elaborado con los insumos a disposición. Todo esto fue acompañado del acostumbrado “fresco”¹⁹. No creemos que haga falta decir lo excepcional que resulta comer estos alimentos en el contexto en el que se encuentra el campamento (Diario de campo).

SÍMBOLOS DOMINANTES

Los símbolos dominantes que a continuación describimos —la relación con el arma de dotación y algunas manifestaciones de lo sagrado en la comunidad— son abordados como creencias que construyen la identidad de la comunidad guerrillera. Podríamos decir que esta comunidad espera que tales creencias se hayan incorporado idealmente en el comportamiento cotidiano de los nuevos integrantes de la organización. De acuerdo con Turner (1997), se debe tener presente que los símbolos dominantes son fines en sí mismos, es decir, su significado no depende necesariamente del ritual en el que se encuentran, sino que, debido a su importancia, son recreados como directrices referenciales de la comunidad. Desde este punto de vista, dichas creencias pueden ser observadas como el resultado final del proceso de incorporación con el que un aspirante se adapta a la vida guerrillera. Es necesario recalcar que estos símbolos se encuentran descritos solo a nivel ideal, y que en el devenir cotidiano pueden observarse ampliamente matizados, dependiendo del contexto en el que se apliquen, además del nivel de aprehensión y de formación de cada guerrillero con respecto a los principios ideológicos de la comunidad de sentido.

También debemos aclarar que las siguientes opiniones tienen lugar como resultado de una experiencia circunscrita en un periodo limitado de tiempo (la escuela de combatientes) y en un área geográfica

18 Un tamal es una comida típica colombiana. Sus ingredientes y su elaboración varía a lo largo del territorio nacional. Pero a pesar de esto, en el campamento un tamal es aquel que está compuesto por arroz y algún tipo de carne o carnes, envuelto todo esto en hojas de plátano.

19 “Fresco” es el término que los guerrilleros emplean para llamar a la bebida azucarada y de sabor artificial con la que acompañan los alimentos.

determinada (el área del frente de guerra encargado de la logística de la escuela). Por estas razones y, si se tiene en cuenta la gran diversidad de comportamientos que pueden encontrarse en los complejos ritmos de la vida guerrillera, así como las costumbres que dependen de la ubicación regional de la comunidad misma, apenas pretendemos describir de manera muy general los contornos que subyacen a las principales directrices de esta comunidad guerrillera.

El arma de dotación

La relación que todo guerrillero debe establecer con su arma de dotación se convierte en uno de los ejes paradigmáticos de la identidad de cualquier comunidad en un contexto de guerra. A través de nuestro trabajo de campo nos fue imposible dejar de lado el culto a las armas que se establece entre los guerrilleros. Este culto parece ser parte vital de la autoaceptación de la persona como guerrero. “Un guerrero es su arma”, fueron las palabras con las que Alfonso —uno de los comandantes militares de la escuela— pareció resumir la relación de un guerrillero con su fusil. Entonces, no es raro que el fusil llegue a ser considerado una herramienta imprescindible para la supervivencia de cualquier combatiente. “Para mí el fusil significa media vida. Uno aquí en la guerrilla tiene media vida, y la otra media la hace el fusil, si uno no tiene el fusil en el instante en que el enemigo lo ataca, está muerto”, dijo Adrián, uno de los miembros del grupo de apoyo.

En muchos casos, el sujeto se apropia del instrumento como parte constituyente de su propio cuerpo. El arma es entonces considerada una extensión del cuerpo. Podemos apreciar esta noción en las palabras de Mauricio, otro de los mandos militares presentes en la escuela:

[...] a ver, es una relación, pues uno se relaciona con esa arma como una pieza del cuerpo de uno, porque si uno no tiene esa dotación en un campo militar, pues no tiene con qué defenderse, y uno la defiende, si uno le toca dar la vida por esa arma, por defenderla, no solamente por ella sino por defender ese puesto, pues uno lo hace.

Alfonso, otro de los miembros del grupo de apoyo refuerza esta percepción. Para él, esta relación va más allá. Alfonso coloca el fusil al mismo nivel de importancia de un brazo o un pie.

La relación de un combatiente con el fusil, a ver, uno como combatiente tiene que querer el arma, o sea tiene que hacerla como una pieza de su cuerpo, o sea la relación debe de ser como uno tener, como un brazo, como un pie, sí, como algo así, algo tan familiar que a la vez el arma se le va siendo como parte del cuerpo. O sea, la relación es esa.

Entonces se puede observar la relevancia de este instrumento en la escuela en dos aspectos. El primero es la significación que para el rito de iniciación adquiere fabricar una alegoría de un fusil verdadero —el fusil de madera—, sin el cual es difícil imaginar una transición adecuada del umbral ritual. Y segundo, en la ceremonia —en la que prácticamente un escolar se convierte en guerrillero—, el acto culminante es precisamente intercambiar los fusiles de madera por las armas de dotación. Estos dos aspectos, además de los testimonios recogidos, nos dan una idea de la importancia de este artefacto para la identidad guerrillera.

ALGUNAS MANIFESTACIONES SAGRADAS EN LA COMUNIDAD

En opinión de Mircea Eliade (1994: 18) lo sagrado se manifiesta siempre como una realidad de un orden totalmente diferente al de las realidades naturales:

El hombre entra en conocimiento de lo sagrado porque se manifiesta, porque se muestra como algo diferente por completo de lo profano. Para denominar el acto de esa manifestación de lo sagrado hemos propuesto el término de hierofanía, que es aplicable, puesto que no implica ninguna precisión suplementaria: no expresa más que lo que está implícito en su contenido etimológico, es decir, que algo sagrado se nos muestra.

Una de las principales características de las hierofanías es su capacidad de mostrar sentidos sagrados a través de manifestaciones, de objetos naturales o profanos. Para Eliade, lo sagrado puede manifestarse en las piedras o en los árboles. Pero no se trata de venerar a una piedra o un árbol por su naturaleza. La piedra sagrada, el árbol sagrado no son adorados en cuanto tales; lo son precisamente por el hecho

de ser hierofanías, por el hecho de mostrar algo que ya no es ni piedra ni árbol, sino lo sagrado.

Es difícil aseverar que en la comunidad de sentido compuesta por los miembros del ELN se adore algún objeto explícitamente, ya que ellos no reconocen tal comportamiento en su interior. Pero fuera de esas discusiones, y a pesar de que estas relaciones las establece el investigador, existen a nuestro parecer algunas manifestaciones que podrían indicar una conducta sacralizada en la comunidad. Nos parece que la escuela de combatientes, observada como un rito, es uno de esos comportamientos sacralizados. Pero además de este espacio, proponemos otros dos escenarios donde se vislumbran algunas conductas que podrían indicar esa relación sacralizada entre los guerrilleros y el colectivo. Estos dos escenarios son: 1) el espacio del salón cultural y 2) la predisposición necesaria para combatir y su relación con las representaciones de la muerte.

El salón cultural

El salón cultural o salón de estudio es uno de los lugares en los que palpita la vida del campamento. Allí interacciona casi la totalidad de la población; se ve televisión, reciben instrucciones, estudian, realizan actos culturales, escuchan radio, o tan solo se charla. Tal vez es por todo esto que los salones culturales se construyen, por lo general, en el centro de los campamentos; porque alrededor de estos gira la vida de los guerrilleros. En palabras de Helena: “[...] es el centro fundamental de cada campamento guerrillero. Es el espacio colectivo de formación y de aprendizaje”. Pero esa es su importancia funcional, hasta aquí, este espacio no se diferenciaría del resto del campamento. Pero volviendo al ejemplo de Eliade, existen algunos elementos que permiten analizar el salón cultural como una hierofanía. Estos elementos se encargan de convertir el espacio común y corriente del campamento —indeferenciado, profano y neutro— en un espacio heterogéneo; con roturas y escisiones, que hacen que en el campamento existan porciones de espacio cualitativamente diferentes de las otras. Para Eliade (1994: 26) «hay, pues, un espacio sagrado y, por consiguiente, “fuerte”, significativo, y hay otros espacios no consagrados y, por consiguiente, sin estructura ni consistencia; en una palabra: *amorfos*». A diferencia del resto del campamento el espacio del salón presenta las siguientes

peculiaridades: 1) la manera como es adornado y adecuado (figura 8, imágenes G, H, I y J; figura 7, imagen A); 2) el comportamiento socialmente aceptado para relacionarse en su interior; y 3) algunos oficios rituales que allí tienen lugar. La interrelación de los anteriores elementos, y no su preexistencia *per se*, diferencian este espacio dentro del continuo funcionalmente homogéneo del campamento.

Cuando por primera vez se penetra en un salón cultural, la sencillez de su aspecto puede llevarnos a pensar que este no es más que un recinto que, aunque mayor que todos los otros del campamento, no se reviste de una importancia fundamental. Pero con el tiempo, luego de pasar algunos días con los guerrilleros, cualquier persona puede percatarse de la importancia de este lugar, y que su apariencia sencilla no es más que el reflejo de la austera vida guerrillera. Una inspección posterior nos podrá llevar a concluir que en el salón cultural se encuentran muchos de los principales artículos simbólicos de la comunidad. Adelante, en el centro, podemos encontrar un estante en el que se guardan el televisor, el VHS y la grabadora, tal vez los aparatos más lujosos que se encuentren en un campamento guerrillero. A un lado de estos (a la derecha) se encuentra una pequeña tarima que realza la figura de la persona que se dirige al público. En el lado opuesto (izquierda) se encuentra un tablero cubierto con la bandera rojinegra del ELN. En este tablero se encuentran varias cartas que, en su interior, contienen poesías y acrósticos. También se observan varios nombres dibujados con colores, los cuales no nos parecieron conocidos o pertenecientes a los héroes reconocidos de la comunidad (Diario de campo).

Por tal razón, le preguntamos a Helena: “¿Esa bandera con esas cartas qué significado tiene?”, a lo que ella respondió:

Bueno, nosotros con esta bandera queremos representar un mural para los compañeros que han caído en combate. Este mural corresponde únicamente a los compañeros que han caído en combate en el frente Héroes de Santo Domingo, o sea este tablero pertenece al frente Héroes de Santo Domingo y quisimos entonces como centrarnos en los compañeros que han dado la vida, que han caído combatiendo para que esta estructura sea lo que hoy es, o sea el desarrollo, el avance que tiene ha costado vidas, y esas vidas están

representadas en cada uno de estos compañeros que aparecen aquí. Unos han caído en combate, otros han sido desaparecidos, pero todos han caído acá, en esta región del área, y el cuadro central es la figura de nuestro comandante en jefe, Manuel Pérez.

Entonces, ese tablero cubierto con la bandera del ELN era una especie de altar donde se exaltan a los guerrilleros caídos en guerra. Pero además existe un elemento que revela aún más: el carácter sagrado de este espacio. En algunas cartas los guerrilleros le hacían peticiones a sus compañeros muertos, como por ejemplo: “Comandante Manuel, ayúdanos a ganar esta guerra”, “Comandante con tu ayuda venceremos”, “¡Camilo! No seremos inferiores a tu ejemplo” o “Dairon²⁰ ayúdanos a vengar tu muerte”.

A partir de los datos mencionados puede comprenderse que el espacio del salón cultural incita al guerrillero a un comportamiento específico para interactuar en su interior, ya que este espacio, además de cumplir múltiples funciones dentro de la cotidianidad campamentaria (entre las cuales la más importante es la de servir como un lugar de formación), también cumple un papel fundamental al mantener presentes las nociones básicas de identidad en la comunidad: sus símbolos y su historia. Por otro lado, según algunos testimonios, en el salón cultural es el lugar del campamento donde se realizan los matrimonios entre los guerrilleros. Pero además de esto, es el único lugar del campamento donde es posible establecer algún tipo de interacción con los muertos, no solo con los reconocidos en el ámbito nacional e internacional, sino que aún más importante, con los muertos locales (por ejemplo, Dairon). Tal vez esta última característica sea la que incita a mantener una actitud respetuosa en su interior y a diferenciar este espacio del resto del campamento.

En la ceremonia de clausura, uno de los escuelantes más sobresalientes ofrece un discurso en representación de sus compañeros (figura 8, imagen A). En esta ceremonia se presentaron discursos de representantes de cada una de las instancias del campamento (instructores, grupo de apoyo, escuelantes, e incluso de los investigadores). En esta imagen vemos, además del escuelante, un escudo de la organización,

²⁰ Dairon fue un guerrillero de este frente que murió en combate.



Figura 8

El salón de estudio. Parte II: hierofanías

y un retrato de Manuel Pérez. En el salón están ubicados varios carteles que recuerdan lemas y consignas fundamentales para los miembros de la organización, y otros que evocan personajes importantes en la historia de la organización, como Manuel Vásquez (Figura 8, imágenes B, C y D). El tablero (al fondo del salón) es una lona oscura que se limpia con agua para ser reutilizada (figura 8, imagen κ).

La predisposición necesaria para combatir y su relación con las representaciones de la muerte²¹

—¿Y ahora le gusta morirse?

—Desde que sea por... en medio de un combate, así creo que sí (risas), no me vayan a grabar riéndome (más risas).

—¿Usted cree que sus ideas sobre la muerte han cambiado?

—Como así... pues sí, yo antes, a mí antes no me gustaba morirme.

(Entrevista a Jéssica, escuelante)

Un combate armado es una situación en la que gran parte del “temple guerrillero” es puesto a prueba. Retomando alguno de los conceptos turnerianos podríamos decir que un combate es una situación límite en la que el sujeto se debate constantemente entre un estado de vida y otro de muerte. Tal vez es por esta razón que los combates pueden despertar un número indefinido de sensaciones encontradas; por un lado, se consideran necesarios y, por el otro, causan miedo y terror. Sin embargo, esa posibilidad —nada remota— de dejar de existir parece ser la sensación dominante. Entonces ¿cómo es que una persona puede desenvolverse adecuadamente dentro de un engranaje militar durante un combate, cuando la sensación que prevalece es la de miedo a la pérdida de la vida propia, de algún ser querido o de alguna parte del cuerpo?

Necesariamente, tenemos que encontrar la respuesta a esta pregunta en las representaciones que los miembros de la comunidad

21 En esta investigación se intentó profundizar en las representaciones de los combates, entendidos estos como enfrentamientos entre dos fuerzas armadas; sin embargo, queda para futuros estudios indagar sobre los contextos, las sensaciones y las justificaciones asociadas a otras actividades militares propias de los grupos guerrilleros.

crean respecto a la muerte. Para Popeye, un guerrillero del grupo de apoyo, los combates son experiencias buenas, pero en ellos se corre mucho riesgo:

[...] se siente miedo, sí, al saber que de pronto puede quedar uno en la línea de combate, como puede quedar cualquier compañero, uno tiene que estar resignado a prepararse psicológicamente y estar preparado pa'lo que sea.

El término *resignado* nos parece fundamental para comprender la actitud de un guerrillero ante la muerte. Para Popeye, *resignado* es: “por lo menos es que si me están hostigando por este lado, a sostener la línea de combate”. En otras palabras, es saber de antemano que a un combate el guerrero debe ir preparado para morir. Debido a esto, las representaciones respecto a la muerte se refuerzan en la comunidad e infunden una fuerte propensión a estimar que todo guerrillero debe aspirar a tener un “final digno”.

De un modo superficial se puede inferir que el adiestramiento de los escuelantes en relación con los combates está dirigido a que los futuros guerrilleros le pierdan el miedo a combatir y al enemigo. Pero de acuerdo a los otros testimonios y a las sensaciones contradictorias que en una situación como esta emergen, dicho adiestramiento también debe ir más allá. Debe llegar a despertar en los guerrilleros un sentimiento de desprendimiento, tal vez hasta de ofrenda en torno a su propia existencia: un “final digno”. Es por medio de este sentimiento, de la *resignación*, que la guerrilla opera ideológicamente para prolongar la eficacia simbólica de aquellas instrucciones militares que cuestionan la supervivencia individual en pos del mantenimiento comunitario.

Se podría pensar que la capacidad de la comunidad guerrillera para lograr que sus integrantes se arriesguen o, en muchas oportunidades, se sacrifiquen en beneficio de ella es una característica bastante diciente sobre la relación que existe entre el sujeto y el colectivo. Dicha capacidad es el argumento sobre el cual nos apoyamos para considerar que la relación que se establece con la muerte dentro de la comunidad está lejos de considerarse un acontecimiento accidental. Es algo con lo que se convive y algo que hace parte de la identidad del “ser guerrillero”, es una conducta que, por la misma ruptura que establece respecto

de las condiciones “civiles”²² para relacionarse con la muerte y por su carácter sacrificial, puede ser entendida como una manifestación sacralizada de los guerrilleros con el colectivo social y más allá, con los valores ideológicos que este representa.

ALGUNOS COMENTARIOS ANALÍTICOS

El concepto de rito-acción sirvió para analizar, en primera instancia, el procedimiento de incorporación guerrillera como un proceso ritual y, en segunda instancia, para considerar dicho proceso como una transformación en la que varias de las representaciones que son parte importante de la comunidad guerrillera son establecidas en los aspirantes a guerrilleros.

Se debe tener en cuenta que el análisis del rito-acción tiene como objetivo comprender el proceso por el cual debían pasar los escuelantes para convertirse en guerrilleros. En este proceso es perceptible cómo los escuelantes deben morir, renunciando a una parte de su vida anterior con el fin de renacer a una vida nueva: la vida guerrillera. También es posible observar el modo en que para renacer a esa nueva vida los escuelantes deben vivir un periodo en el que simbólicamente se opera dicho cambio, el cual fue apreciado a través de las representaciones liminales del rito-acción. Por medio de estas representaciones observamos cómo los aspirantes son puestos en una posición de permanente reflexión alrededor de los principios constitutivos de la comunidad, y cómo deben superar determinadas pruebas para ganarse el derecho de pertenecer a la comunidad guerrillera.

Nos referimos a este cambio bajo el apelativo de *simbólico* porque dicho proceso no tiene lugar únicamente en el reducido tiempo que dura el rito-acción. Por el contrario, esta fase de cambio y de transición

22 Las condiciones civiles para relacionarse con la muerte son las representaciones que se tienen acerca de esta antes de convertirse en guerrillero. Dichas representaciones tienden a observar la muerte como algo alejado del sujeto común y corriente, como algo que bien puede relacionarse con la vejez o con algún hecho fortuito que tenga como desenlace un final fatal. La muerte así planteada es algo distante del guerrillero. Tatiana, la radista del campamento, manifestaba en una conversación informal durante el almuerzo que le parecería lo más bonito del mundo poder llegar a ser una viejita. Por el contrario, como hemos visto, las relaciones que se establecen con la muerte cuando se es guerrillero tienden a observarla como un acontecimiento cotidiano.

entre ambas vidas comienza con los primeros contactos del sujeto con la organización, continúa con el periodo que en la comunidad se conoce bajo el nombre de “pioneros”, y a nivel oficial la constelación de representaciones simbólicas culmina cuando ellos aprueban la escuela de combatientes. Pero como los mismos instructores de la escuela lo reconocen, dicho periodo de formación y de adaptación a la vida guerrillera se prolonga mucho más allá de la escuela. Así que lo que tiene lugar en ese periodo es una confirmación del proceso de adaptación por el que los aspirantes han venido atravesando desde el momento en que se contactaron con la comunidad, además de una aceptación de los deberes y derechos que implica ser un guerrillero. Sin embargo, no se debe confundir la aceptación de tales deberes y derechos con la adaptación completa a ese modo de vida, ya que, como se observó a través de las representaciones del proceso de incorporación, el camino para aceptar las implicaciones de la vida guerrillera es un asunto largo y difícil.

Entonces, si tenemos en cuenta que el papel del ritual es esencialmente simbólico²³, obligatoriamente tendremos que apreciar las diferentes representaciones, y especialmente los símbolos dominantes que emergieron a través de este, como los principios ideales que la comunidad busca fijar en sus nuevos miembros. Lo cual no significa que tales principios, una vez terminado el ritual, queden fijados entre los nuevos guerrilleros, esto depende más bien de los niveles y de los procesos personales de adaptación. Por tal razón, los símbolos dominantes o las creencias que la organización aspira a infundir entre sus nuevos miembros necesariamente tienen diferentes niveles de aceptación entre la población que participó en el ritual, y dependen, por un lado, del proceso de negociación de las representaciones que los aspirantes se hayan formado antes de pasar por el proceso de incorporación y, por otro, de las representaciones que la comunidad guerrillera haya intentado fijar en ese mismo lapso de tiempo. Lo que se hizo patente es que al final del proceso de incorporación —que culmina con el rito de la escuela— los

23 Claro está que no pueden dejarse de lado los contenidos políticos y militares que allí se enseñan. Pero de todas maneras los testimonios de los escuelantes apuntan a que esos contenidos son principalmente confirmatorios de los conocimientos con los que los aspirantes se han venido relacionando desde su periodo como “pioneros”. Así que estos contenidos no se dictan sobre una base nula sino que tienen como finalidad despojar de las posibles dudas que a este respecto tienen los aspirantes y uniformar los diferentes niveles de conocimiento entre ellos.

nuevos guerrilleros sí fijaron en su comportamiento un determinado nivel de aceptación de estas creencias.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Douglas, M. (1973 [1970]). *Pureza y peligro: un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*. Traducción de Edison Simons. Madrid: Siglo XXI Editores.
- Cárdenas, C. & Duarte, C. (2001). *Con los muchachos: aproximación a una comunidad guerrillera desde la antropología simbólica y la etnografía de la comunicación*. Tesis de grado en Antropología, no publicada. Universidad Nacional de Colombia.
- Eliade, M. (1994 [1957]). *Lo sagrado y lo profano*. Traducción de Luis Gil. Barcelona: Labor.
- Hall, E. (1973 [1966]). *The hidden dimension*. New York: Anchor Books.
- Mair, L. (1984 [1973]). *Introducción a la antropología social*. Traducción de Carlos Martín Ramírez. Madrid: Anthropos.
- Maisonneuve, J. (1991 [1988]). *Ritos religiosos y civiles*. Traducción de María Colom de Llopis. Barcelona: Herder.
- Medina, C. (2000). "Referentes teóricos para el estudio histórico de la lucha armada en Colombia". Texto para el curso Guerrillas, Paramilitares y Desplazados, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia.
- Peirce, C. S. (1988 [1903]). *El hombre, un signo (el pragmatismo de Peirce)*. Traducción, introducción y notas de José Vericat. Barcelona: Crítica.
- Turner, V. (1988 [1969]). *El proceso ritual: estructura y antiestructura*. Traducción y revisión de Beatriz García Ríos. Madrid: Taurus.
- Turner, V. (1997 [1967]). *La selva de los símbolos: aspectos del ritual ndembu*. Traducción de Ramón Valdés del Toro & Alberto Cardín Garay. Madrid: Siglo XXI Editores.
- Van Gennep, A. (2008 [1908]). *Los ritos de paso*. Traducción de Juan Aranzadi. Madrid: Alianza.
- Worth, S. (1978). Man is not a bird. *Semiotica*, 23 (1/2), pp. 5-28.
- Worth, S. (1981). *Studying visual communication*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.