

“DIOS NOS GUÍA”: TEODICEA DEL DESPLAZAMIENTO FORZADO Y CIUDADANÍAS LIMINALES

JULIÁN ESTEBAN GARCÍA ROMERO*

Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (Flacso), Ecuador

*estebangarcia0409@gmail.com

Artículo de investigación recibido: 1 de febrero de 2017. Aprobado: 30 de noviembre de 2017

RESUMEN

En este artículo analizo la experiencia del desplazamiento forzado entendiéndola como un tipo de ciudadanía liminal. En ella confluyen la experiencia dolorosa del desplazamiento con nuevas formas de sentirse ciudadano y de agenciar ante el Estado neoliberal y la sociedad, bajo el rótulo de desplazado. Muestro cómo las personas desplazadas se apropian de su destino y elaboran nuevas subjetividades políticas en la Iglesia Cristiana Menonita. Observaciones etnográficas, notas de campo, grupos focales y entrevistas sitúan a la Iglesia como el centro de la experiencia de un grupo de personas desplazadas que se convierten al cristianismo, lo que constituye una teodicea, como lo denomino en este artículo. Planteo que la agencia es más un producto de las emociones vividas y de una relación social particular que de una acción racional del Estado.

Palabras clave: ciudadanía, ciudadanía liminal, desplazamiento forzado, emociones, experiencia, gobernabilidad, Iglesia Cristiana Menonita, teodicea.

“GOD GUIDES US”: THEODICY OF FORCED DISPLACEMENT AND LIMINAL CITIZENSHIPS

ABSTRACT

In this article, I analyze the experience of forced displacement. I understand it as a type of liminal citizenship in which the painful experience of displacement converges with new ways of experiencing citizenship and agency. I analyze how people who are labelled as displaced face and negotiate with a neoliberal State and new social rules. I show how a group of displaced persons have taken control of their destiny and created new political subjectivities within the Mennonite Christian Church. Ethnographic observations, field notes, focus groups, and interviews all situate the Church as the center of their experience as they have converted to Christianity. This process is what I call a theodicy. I propose that their agency is more the result of lived emotions and of specific lived social relationships, rather than of a rational State action.

Keywords: citizenship, liminal citizenship, forced displacement, emotions, experience, governability, Mennonite Christian Church, theodicy.

“DEUS NOS GUIA”: TEODICEIA DO DESLOCAMENTO FORÇADO E CIDADANIAS LIMINARES

RESUMO

Neste artigo, analiso a experiência do deslocamento forçado entendendo-a como um tipo de cidadania liminar. Nesta, confluem a experiência dolorosa do deslocamento com novas formas de sentir-se cidadão e de agenciar diante do Estado neoliberal e da sociedade, sob o rótulo de deslocado. Mostro como essas pessoas apropriam-se de seu destino e elaboram novas subjetividades políticas no contexto da Igreja Cristã Menonita. Observações etnográficas, anotações de campo, grupos focais e entrevistas posicionam a Igreja como o centro da experiência de um grupo de pessoas deslocadas que se convertem ao cristianismo, o que constitui uma teodiceia, como o denomino neste artigo. Proponho que a agência é mais um produto das emoções vividas e de uma relação social particular do que uma ação racional do Estado.

Palavras-chave: cidadania, cidadania liminar, deslocamento forçado, emoções, experiência, governamentalidade, Igreja Cristã Menonita, teodiceia.

DESPLAZAMIENTO FORZADO EN COLOMBIA: CIFRAS DE UNA TRAGEDIA HISTÓRICA

La gente me contó mil cuentos. En todos había —y hay— un elemento común: el desalojo por razones políticas, pero con fines económicos. Siempre las guerras se han pagado en Colombia con tierras. Nuestra historia es la historia de un desplazamiento incesante solo a ratos interrumpido.

ALFREDO MOLANO. 2001. *Desterrados, crónicas del desarraigo*

Si bien el desplazamiento forzado existe desde la época de La Violencia y un poco antes, según Osorio (2009) empieza a adquirir relevancia en Colombia a mediados de la década de 1980, debido a la fuerte confrontación armada entre guerrillas, grupos de autodefensas y fuerza pública. Las organizaciones que empezaron a llevar cifras del desplazamiento forzado eran instituciones religiosas o académicas. Por ejemplo, la Conferencia Episcopal afirmaba que para 1995 la cifra de población desplazada era de 627.720 personas. En esa época no había una política pública que hiciera frente a este problema, de modo que la única atención que recibían las personas desplazadas era la que ofrecían la Defensa Civil o el Sistema de Prevención de Desastres. Solo en 1995, el Conpes reconoció el desplazamiento forzado como una violación de los derechos humanos y el Derecho Internacional Humanitario. En 1997 se aprobó la Ley 387 de 1997, que buscó brindar atención integral a la población desplazada. Al tiempo, se esbozó una definición de la persona desplazada:

Toda persona que se ha visto forzada a migrar dentro del territorio nacional abandonando su localidad de residencia o actividades económicas habituales, porque su vida, su integridad física, su seguridad o libertad personales han sido vulneradas o se encuentran directamente amenazadas, son ocasión de cualquiera de las siguientes situaciones: conflicto armado interno, disturbios y tensiones interiores, violencia generalizada, violaciones masivas, infracciones al derecho internacional humanitario. (Congreso de la República Colombia 1997, 54)

Cabe resaltar que los desarrollos normativos obedecieron a múltiples causas, desde la presión de las organizaciones no gubernamentales (Cruz Roja Colombiana), las agencias internacionales (ONU, ACNUR y CICR), los colectivos de víctimas (término que antes no se utilizaba) y los académicos. El desplazamiento forzado era un fenómeno que había sido invisibilizado. Debido a que tenía lugar en la ruralidad, el gobierno nacional y parte de la sociedad colombiana lo consideraban como uno de los movimientos migratorios, dejando de lado los motivos políticos y económicos que lo ocasionaban. Basadas en esta perspectiva, las administraciones de turno presuponían que había una población a la que se debía atender de forma “especial”, lo cual incidía en las concepciones de ciudadanía de estos sectores. Estas implicaciones las retoma muy bien Guerrero (2013):

En última instancia, la discusión remitía a cómo configurar una población para aplicar sobre ella medidas estatales o mantenerla dentro de unos límites ya existentes para no hacer evidente y posible esta realidad. La referencia a Foucault sobre la biopolítica se hace insoslayable, pues el sujeto constituido aquí parece ser abordado para su control por unas categorías manejables y diluibles en una población mayor (la vulnerables y la resistente) objeto de asistencia social general sin que mediase la condición marginal producida por la guerra. (129)

Como ya he mencionado, el desplazamiento forzado es una constante en la historia de Colombia. Según el Centro de Monitoreo del Desplazamiento Interno (en adelante IDMC) el país se disputa el primer puesto a nivel mundial con Sudán¹. Organizaciones como la Consultoría para los Derechos Humanos y el Desplazamiento (en adelante CODHES) y el Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados (en adelante ACNUR) han hecho fuertes críticas a las medidas tomadas por las diferentes administraciones, comenzando por la Ley 387 de 1997 y la actual Ley de Víctimas (Ley 1448 de 2011). Estas leyes han buscado hacer un Registro Único de Víctimas (RUV) para poder administrar

1 Centro de Monitoreo del Desplazamiento Interno, tipología por país. <http://www.internal-displacement.org/countries/colombia/> (consultado el 4 de abril de 2017).

e intervenir dichas poblaciones, lo cual implica que, si bien hay un avance en el reconocimiento del problema a partir del reconocimiento del sujeto de derechos y el enfoque diferencial, faltan acciones más profundas, debido a que no hay un fin del conflicto, ni un cambio en los factores estructurales y coyunturales que hicieron que esto se diera. En este orden de ideas, dichas medidas son paliativos a un problema que va en aumento. Puesto que enfatiza en la atención a las personas más no en la prevención de tales eventos, pareciera que la lógica se orienta a la efectividad de la política pública, la cual se mide por el aumento en la atención de personas, un indicador de que la política no ha logrado eliminar los factores que producen el desplazamiento forzado:

La diferenciación normativa no transformó en mucho el modelo de atención ni las condiciones de la vida de la población desplazada; en efecto, esta se diluyó en políticas e instituciones ya existentes como la atención de desastres o bien en políticas focalizadas diferencialmente a población vulnerable como las de salud, educación, vivienda, capacitación, entre otras. (Guerrero 2013, 130)

Los últimos informes de la Oficina para la Coordinación de Asuntos Humanitarios (en adelante OCHA) y CODHES muestran el panorama actual del desplazamiento forzado. Según ambas organizaciones, aunque durante las negociaciones entre el gobierno de Juan Manuel Santos y las Farc-EP (Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia-Ejército del Pueblo) el desplazamiento disminuyó, también se mantuvo debido a las acciones bélicas de los llamados Grupos Armados Posdesmovilización (GAPD). Grupos como La Empresa, Águilas Negras, Los Urabeños, el Clan del Golfo, las Autodefensas Gaitanistas de Colombia y los Rastrojos han desplazado a miles de personas. Un ejemplo de esto es el reciente éxodo masivo en el departamento del Chocó, en el municipio de Buenaventura. Las regiones donde se han concentrado las acciones bélicas son la costa Pacífica, el norte y centro-sur de Colombia y en la frontera con Venezuela (OCHA 2012). Esto es bastante preocupante ya que las víctimas de dichos grupos no se han beneficiado de la Ley de Víctimas. Precisamente, esta es una de las críticas centrales a esta ley: la situación persiste aun cuando la Corte Constitucional ya falló a favor de las víctimas de GAPD.

LA IGLESIA CRISTIANA MENONITA DE COLOMBIA Y SU LABOR

Antes de hablar sobre la Iglesia cristiana menonita de Colombia es preciso describir de dónde viene el movimiento cristiano anabaptista. Esta organización religiosa nació en el siglo XVI con la Reforma protestante, cuando Conrad Grebel y Felix Manz, quienes pertenecían a la hermandad suiza, empezaron a criticar el catolicismo. Una de sus críticas señalaba que en la biblia no habían encontrado justificación que impidiera el bautismo de adultos. Así, en 1525 empezaron a bautizar a otros, lo cual se volvió una parte central de sus prácticas y creencias. Por ello decidieron llamarse anabautistas (rebautizadores). Además, esta hermandad concebía que los creyentes cristianos debían ser una comunidad libre que decidiera su fe sin la intervención de fuerzas externas. Esta posición les generó problemas en Europa ya que en el Imperio romano germánico si el rey era católico, todos sus súbditos debían serlo. Por ende, los anabaptistas fueron perseguidos tanto por los protestantes como por los cristianos, quienes amparaban esta persecución bajo una ley imperial que avalaba el asesinato de anabaptistas. Estas comunidades llegaron a Norteamérica entre 1877 y 1915. En 1920 los Hermanos en Cristo y los Amish crearon el Comité Central Menonita con el objetivo de ayudar a los ucranianos afectados por la Primera Guerra Mundial². Poco a poco las actividades del comité se ampliaron hacia diferentes países en programas de desminado, desarrollo comunitario, intercambio cultural, promoción de la paz, reconciliación internacional y fortalecimiento de los lazos de la comunidad cristiana. En 1940 las iglesias menonitas de Estados Unidos y Canadá empezaron a enviar misiones a Suramérica.

Según el pastor Stucky, Colombia fue escogida en 1956 para la primera misión menonita de la Conferencia General en Latinoamérica. Los primeros cuatro misioneros que llegaron al país fueron Gerald y Mary Hope, Wood Stucky, Janet Soldner y Mary Becker Soldner, quienes se asentaron en Cachipay (Cundinamarca), allí compraron una finca y la convirtieron en un centro físico y espiritual. Durante la época de La Violencia los menonitas fueron amenazados y perseguidos por su misión pacifista y por la creación de escuelas protestantes.

2 Historia de la Iglesia Menonita de Colombia, <http://archive.is/WCTo> (consultado el 3 de febrero de 2018).

En los años sesenta apareció como parte de los objetivos de la Iglesia cristiana menonita de Colombia el “desarrollo comunitario”. En ese periodo comenzaron a apoyar a los pequeños agricultores con semillas, fertilizantes y con la construcción de carreteras. En 1975 se conformó en la Fundación Menonita Colombiana para el Desarrollo (Mencoldes), establecida en Chocó, para poner en marcha proyectos de desarrollo rural con la ayuda de molinos de arroz, trapiches y lanchas para estimular la comercialización de los productos. Posteriormente, Mencoldes intervino en el municipio de La Uribe, Meta.

Durante las décadas de los sesenta y setenta, la Iglesia cristiana menonita fue testigo del surgimiento de la teología de la liberación, la cual, según me afirmó en una charla informal el pastor Stucky, les aportó mucho para comprometerse con el cambio estructural en sintonía con las reivindicaciones sociales. No obstante, se distanciaron al ver que se radicalizaban algunos de sus exponentes. Según el pastor Stucky, un ejemplo de su postura pacifista fue la creación en 1990 de Justapaz, un centro cristiano para la justicia, la paz y la acción no violenta, que buscaba responder a la violencia e injusticia que azotaban a las comunidades. Actualmente, Justapaz tiene varios proyectos, entre ellos Construyendo Paz desde la Transformación Comunitaria (CPTC), los objetores de conciencia al servicio militar obligatorio y el Fortalecimiento Organizacional y de Acción de las Iglesias por la Paz (FOAP).

Concretamente, en cuanto a la historia de la Iglesia menonita de Teusaquillo (sitio donde hice el trabajo de campo), durante una entrevista, el pastor Stucky, afirmó que la Iglesia nació en los años setenta y que era tradicionalmente conocida por su participación en procura del “desarrollo integral” de las personas (es decir, de todas las esferas del ser humano). Esta Iglesia sigue los lineamientos éticos del cristianismo menonita, es decir, la exhortación y fidelidad al señor, la enseñanza continua y la ayuda a los necesitados. El pastor Stucky afirmó que la Iglesia busca combatir la pobreza, promueve la salud e higiene para combatir la enfermedad, también propone estrategias para acabar con la ignorancia y la inercia civil, por ello centra su trabajo en la atención a las poblaciones vulnerables.

Las personas que actualmente asisten a la Iglesia cristiana menonita de Teusaquillo en su mayoría están en situación de desplazamiento

forzado. Llegaron allí por amigos o conocidos que les contaron de la labor de la Iglesia: la oración y alabanza a Dios, la formación para el servicio cristiano, discipulado cristiano, momento por la paz, servicio de sanidad, clases de bautismo, ayuno y oración, comedor pan y vida, clases de diseño gráfico, clases de locución radial y convocatorias para empleos y cursos en el seminario bíblico menonita.

El espacio en que indagué de forma participativa fue el llamado “Momento por la paz”. Opté por ello después de charlar con asistentes y pastores quienes indicaron que este espacio tenía como objetivo fortalecer lazos entre personas desplazadas, discutir sobre las coyunturas políticas del país, escuchar charlas de diferentes temas y orar. Asistí los días miércoles y sábados, entre marzo y octubre de 2015, primero como voluntario, lo cual me ayudó a romper el hielo y tomar confianza con las personas, uno de los retos para lograr un acercamiento cálido. Hice una serie de entrevistas semiestructuradas, grupos focales y observación participante a lo largo de seis meses, de los cuales emergieron algunas categorías como ciudadanía liminales y teodicea. Las personas a las que entrevisté fueron tres hombres y tres mujeres entre los 30 y 60 años. Estas personas decidieron participar de la investigación con sus relatos. Realicé también grupos focales en los que participaron tres jóvenes entre los 18 y 25 años. Debido a lo delicado de sus casos sus nombres han sido modificados, por sugerencia de quienes participaron en la investigación.

Estas personas fueron desplazadas de diferentes departamentos como Tolima, Meta, Chocó y Valle del Cauca. Tanto hombres como mujeres se han beneficiado de la Iglesia cristiana menonita, ya sea por los espacios, ayudas, contactos o por Mencoldes o Justapaz. Algunos son miembros más antiguos que otros, pero en general han asistido a la Iglesia desde hace tres a siete años. De las seis personas entrevistadas y que participaron en los grupos focales solo una no tiene prole, las otras tienen entre uno a tres hijos y viven en las periferias de la ciudad. Cabe aclarar que ninguna de estas personas es pastor ni está haciendo curso para ocupar tal cargo, simplemente son creyentes y participan asiduamente de las actividades de la Iglesia.

LA EXPERIENCIA DEL DESPLAZAMIENTO FORZADO COMO LA IRRUPCIÓN DEL SIN SENTIDO

El prestigio, el nombre o la fama adquirida a través de los años como miembros de sus comunidades, líderes comunitarios, reconocidos navegantes, es la relación social que más añoran y la cual saben que es un atributo social invaluable que, muy seguramente, “no van a volver a tener”. La conexión afectiva y sensorial con tierras, paisajes, seres queridos y prácticas sociales adquieren especial importancia en términos de reconocimiento social cuando las personas pasan a vivir en las ciudades donde se encuentran en otros cánones y códigos.

ANDRÉS SALCEDO. 2008. “Defendiendo territorios desde el exilio”.

La llegada a Bogotá de las personas desplazadas con quienes trabajé en la Iglesia ocurrió en diferentes momentos. Algunas llevan más de diez años residiendo en la capital, otras un poco menos. Partiendo de sus relatos es posible caracterizar la experiencia del desplazamiento como algo aterrador y cargado de sentimientos. Cabe aclarar que por lo general en las zonas que habitaban, las prácticas de desaparición, tortura, desmembramientos y homicidios eran comunes. Es decir, la violencia era cotidiana, naturalizada, y las muertes por violencia directa eran rutinarias. De tal manera, si bien el evento violento que condujo al desplazamiento alteró sus vidas, este se inscribió en un marco de referencia o una estructura de violencia política. En el siguiente extracto de entrevista afloran las dinámicas que vivían estas personas en aquellos lugares:

Una vez una muchacha de 18 años, vecina de nosotros, estaba embarazada, tenía seis meses. Los paramilitares la cogieron, la amarraron. le partieron la barriga y le sacaron el niño. Y se veía el niño ya grande, después lo pusieron en la mesa y lo picaron con machete, así sin alma, vino el papá de la muchacha vio el cadáver de la hija, él se lanzó contra los paramilitares y les gritaba mi hija, mi hija. Ellos lo cogieron, le metieron dos tiros y lo metieron en bolsas

y después pa' las fosas, eso es terrible, eso queda en la memoria de uno. Yo he visto cómo matan, cómo desaparecen, es el mismo diablo. (Entrevista 1)

El tejido social era carcomido por el terror en el proceso de construcción del enemigo que antes era amigo. El señor Carlos López me comentó antes de iniciar la entrevista que para solucionar las discordias entre personas acudían a los grupos armados, que actuaban como los jueces. Estos agentes moralizadores decidían quién decía la verdad, quién era culpable y quién no. Las lealtades de las personas estaban mediadas por el terror y la acción colectiva limitada por el miedo a ser asesinados. No obstante, también el señor Carlos mencionó que no siempre las muertes eran “justas”, que las listas negras en muchos casos obedecían a intereses particulares. Por ejemplo, si una persona había tenido un desacuerdo con otra, le decía a los paramilitares que esa otra persona era auxiliadora de la guerrilla y así la castigaban. Para Taussig (1995) en dichos contextos el terror opera como fuente de naturalización de la anormalidad. “El terror es lo que mantiene a estos extremos en oposición, del mismo modo que esa oposición mantiene el ritmo irregular de apatía y choque que constituye la aparente normalidad de lo anormal” (Taussig 1995, 23).

El despojo de tierras, familias y amigos desestructura al sujeto, al transitar de un contexto a otro, de la ruralidad a un casco urbano, la zozobra, el miedo, la angustia son emociones que median sus decisiones. Las personas en los grupos focales hacían constante referencia a que antes “eran alguien”, es decir, tenían un rol social y hacían parte de una estructura social, tenían personas que las reconocían como alguien. En la nueva situación provocada por el desplazamiento forzado no hay referentes claros para hacer inteligible lo que está sucediendo, la racionalidad queda limitada por la experiencia límite. Se podría hablar que en esos momentos las personas razonan de otras formas, más sensoriales, emotivas. Así lo expresa este aparte de un grupo focal:

CJ: Yo vivía tranquilo en mi parcela, con mi familia, mis vecinos y los animalitos que tenía, los días eran tranquilos en la vereda. Hasta se trabajaba, descansaba, jugaba fútbol e iba a culto [es evangélico]. Ese día sentí mucho miedo de morir, pues no tanto por mí si no por mi familia, mis hijos, mi mujer, pero frente al miedo nada, no había consuelo ni nada, si me negaba, iban a sospechar [de colaborar con

los guerrilleros] y ahí si me matan de una, no tenía opción, hacer de tripas corazón. Yo les colaboré abriendo la trocha, salimos a las dos de la tarde y llegamos a las cinco de la tarde al naranjal, cuando llegamos los manes sacaron los lazos y me amarraron. Me dicen “nosotros venimos con una orden del comandante Oliver Solarte y John Fredy el Pitufo, que se lo llevemos amarrado”, en ese momento se me puso la boca amarga, sudaba frío, estaba que me cagaba. (Grupo focal Miguel Cuartas, Carlos López y Hernán Rodríguez)

El desplazamiento es una experiencia emocional que fragmenta el ser social, empuja a la persona desplazada hacia la liminalidad. Cabe recordar aquí la utilidad de esta categoría, formulada por Víctor Turner (1974) y Van Gennep (1909) para describir la forma en que en los rituales religiosos hay un momento o estado en el cual el sujeto está en tránsito, queda suspendido, marginado de la estructura social. En otro contexto, el de la violencia política, resulta ilustrativo dicho tránsito:

Bueno, cuando llegué a Bogotá estaba muy perdido, todo lo que yo era quedó atrás, ya no era el hijo de la profesora Rita, nada. Yo llegué a Bogotá y estaba tan asustado que ni la ayuda del Estado busqué. Me fui de arrimado a la casa de un pariente, allí estuve durante unos meses mientras conseguía trabajo, pero no fue fácil, tenía muchas cosas en la cabeza, el desplazamiento me dejó muy perturbado, tenía un nudo en la garganta, en la cabeza, en todo lado. (Entrevista 2)

Turner (1974) habló de la liminalidad temporal y la marginalidad espacial, distinguiendo estructural social de estructura. Esta última hacía referencia a los símbolos o pensamientos que permiten al sujeto liminal ordenar la realidad. En este orden de ideas, la estructura social a la que pertenecían las personas desplazadas quedó suspendida y sus cotidianidades permeadas por tal estado. La pérdida de estatus social, de prestigio, genera la desarticulación y marginalidad del ser social. Muchas personas narran con nostalgia las rutinas de sus fincas, parcelas o pueblos. En el desplazamiento, la incertidumbre ontológica es lo único cierto, acompañada de la precariedad de las condiciones materiales, pues a los lugares a los que llegaron no había comida ni dinero. Jean Améry (2001) postula que tratar de elaborar un sentido racional del acontecimiento

traumático es una labor extenuante y compleja, ya que todo parece una ficción, se pierde el control de lo que se pensaba que podía suceder en el mundo. Cabe recordar aquí este planteamiento de Stuart Hall: “el sentido no es inherente en las cosas, en el mundo. Es construido, producido. Es el resultado de una práctica significante: una práctica que produce sentido, que hace que las cosas signifiquen” (1999, 23). En las circunstancias del desplazamiento, el acontecimiento escapa a la imaginación y la abstracción, es la cruda realidad la que impacta y aturde a la persona. Cuando lo inverosímil se vuelve verosímil produce un sinsentido sobre lo que sucedió, no hay una razón lógica para explicar el sufrimiento padecido. Casos como los golpes propiciados a un prisionero o el simple hecho de tener que abandonar sus tierras hacen que se pierda la esperanza de ser socorridos. Todo lo que conocían acerca de la humanidad queda por el piso para entrar en cambio en un estado de desamparo y fragilidad: “Con el fin de la incertidumbre venía la incertidumbre del fin. Era imposible prever cuándo y cómo terminaría aquella existencia, [en] caso de tener fin. Conoce el ‘por qué’ de su existencia y podrá soportar casi cualquier ‘cómo’” (Frankl 1991, 84).

Es claro que la búsqueda de sentido del sufrimiento y de la existencia misma es un continuo en el devenir humano. Ahora bien, este proceso es aún más arduo en contextos violentos porque se rompen los lazos espaciales de las personas con los lugares que habitaban. Se pierden los nexos entre la cotidianidad, sus proyectos de vida y su territorio. Al ser despojadas de sus tierras estas personas se ven obligadas a buscar otro sitio en donde reelaborar sus proyectos de vida, pero esto a su vez implica que quedan desarticulados de la comunidad política y moral a la que pertenecían.

Otro asunto que cabe mencionar de la experiencia del desplazamiento y que ha sido estudiado por académicas como Donny Meertens (2010), Kimberly Theidon (2004) y Flor Edilma Osorio (2009), es el impacto diferencial de la violencia dependiendo del género. Al comparar las entrevistas realizadas a hombres y mujeres, encontré que la forma en que ellas son violentadas tiene ciertas especificidades que hacen que su devenir sea diferente. Por ejemplo, algunas mujeres somatizan en sus cuerpos el dolor por la pérdida de sus seres queridos. Al preguntarles por la experiencia como tal, algunas manifestaron que les dolía el pecho, adentro, o la cabeza, que durante un tiempo tuvieron fuertes jaquecas.

COMUNIDADES EMOCIONALES Y FE: APROXIMACIONES A LA ELABORACIÓN DEL DUELO EN LAS PERSONAS DESPLAZADAS

La experiencia del desplazamiento forzado pone a prueba la caja de herramientas que tienen las personas para seguir adelante con sus vidas. En su relato, Carlos enunció que antes no era creyente, pero que en los momentos de mayor convulsión emocional, él recurría a esa fuerza suprema y le pedía que lo ayudara. Utilizó la expresión “ganas de vivir” para describir cómo superó el momento en el cual le dispararon. Se podría decir que la experiencia lo llevó a un estado emocional en el cual se potenció un esquema cognitivo, o estructura en términos de Turner (1974), que lo llevó a creer en la existencia de un dios que lo podía salvar. Así lo expresó en la entrevista:

La verdad yo en esos momentos de miedo y angustia decía por dentro “dios mío sáqueme de aquí, sáqueme”, yo no conocía nada de dios, pero después de escaparme soy un creyente más [...] El sicario viene y me enciende a plomo, yo corro y corro y los manes pam, pam, pam [disparos], llegaron cerquita mío y me dieron aquí [señala su estómago, pulmón y pierna]. Yo corro, corro, pero caí en un jardín y yo pensé “me mataron”, pero de las ganas de vivir uno no acepta estar muerto. Se le viene el mundo encima, uno se sale de este mundo, yo sentí los golpes como se amortiguaban, yo me tocaba la espalda y vi la sangre, y decía me dieron. Al otro día yo me levanto, abro los ojos y pienso “me dispararon, pero estoy vivo”, despierto del sueño y cuando me quise parar la barriga [estaba] toda abierta y vuelta nada. Pero yo decía por dentro gracias a dios estoy vivo, el resto era otra cosa. (Entrevista 3)

Si el desplazamiento forzado es una experiencia, es necesario ahondar en sus implicaciones. La experiencia es un cúmulo de historias, narraciones, un fragmento del pasado. Las experiencias vividas hacen parte de la realidad de las personas, el asunto es saber si hay forma de dar orden a dichas historias. Teniendo en cuenta el relato y siguiendo a Turner (1986), planteo que una experiencia se puede ordenar mediante expresiones, relatos, narrativas, dramas sociales. Estos permiten hacer pública y socializar una experiencia. De esta forma, cada experiencia que se escucha o que se cuenta es una forma intersubjetiva de hacer inteligible

la singularidad común, pues las experiencias son interdependientes entre sí: ofrecen una suerte de guía para la acción y su comprensión.

En otras palabras, en el momento de la experiencia violenta, en la mente del señor Carlos emergió un esquema cognitivo para estructurar la experiencia. Dado que el sentido de esta escapaba por momentos, al remitirse a la creencia en un dios, podía controlar nuevamente el relato. La fuerza de la experiencia límite lo llevó a reconocer un repertorio cultural y social que proclama que los órdenes sagrados, divinos, superiores, no humanos, que antes no tenía en cuenta, serían su fuente de salvación. Así, el “creer” tiene el potencial de llevar a las personas a seguir adelante con sus vidas y darle sentido a lo que sucedió.

Cuando las personas empiezan a acudir a lugares como la Defensoría del Pueblo, las Personerías o la Unidad de Atención y Reparación Integral a Víctimas (UARIV) tienen que hacer todos los trámites burocráticos para que se les reconozca como población vulnerable. Deben declarar lo que les sucedió y aportar pruebas. De esa forma vuelven a entablar una relación con el Estado, mediante trámites, papeles, sellos, etc. Si logran concluir el largo proceso quedarán inscritas en el RUV, lo cual las hace beneficiarias de ayudas materiales (mercados, reparación administrativa, etc.). No obstante, para algunas personas entrevistadas estas ayudas son como limosnas, sienten que su dignidad está siendo ultrajada, el hecho de que les den dinero por sus seres queridos asesinados es un insulto, pero dadas las precarias circunstancias, lo aceptan. Si bien el Estado les ayuda a las personas en lo material, hay otras necesidades que quedan por fuera y pareciera que, dada la experiencia violenta, estas fueran más importantes de resarcir. Al escuchar los testimonios de las personas en la Iglesia, fuimos ahondando en la experiencia del desplazamiento, lo cual llevó a la importancia de las emociones a lo largo del proceso, específicamente en la catarsis y posterior reconstrucción de sus vidas. Las creencias y prácticas religiosas que tienen lugar en la Iglesia menonita sirven de catalizador para los procesos de duelo, lo que propongo como “teodicea”.

Fue Leibniz (2011 [1710]) quien tal vez primero hizo referencia al término teodicea como la forma en que se le da sentido al sufrimiento a través de la existencia de un dios. Después, Durkheim (1982) y Weber (1984) quienes mediante una sociología de la religión estudiaron los comportamientos, estructuras sociales, evolución y roles de las religiones

en las sociedades humanas. Weber explicó la funcionalidad de los símbolos religiosos en la teodicea de la siguiente manera: “Los símbolos religiosos permiten que el dolor del sufrimiento adquiera sentido en el cual prima una esperanza de recompensa y que convierte el dolor personal de una conciencia aislada en algo compartido de manera colectiva” (Weber 1984, 43).

Más tarde, Das (2010) propuso que la teodicea secular es la forma en que el Estado le da un sentido al sufrimiento de las personas, es decir, cómo el sentido del sufrimiento pasa del campo religioso al Estado, que lo instrumentaliza en nombre de los grandes proyectos de la sociedad. Como partícipe del “Momento por la paz” en la Iglesia, pude darme cuenta que la interacción entre personas que están pasando por la misma experiencia las lleva a reconocerse en el otro y esto genera lazos morales de solidaridad. Jimeno (2008) afirma que la comunicación de estas experiencias entre personas es crucial, ya que enunciar ese dolor, que en apariencia es subjetivo, privado, inefable, es un trabajo de memoria y de catarsis emocional de lo vivido. Nuevamente lo cognitivo y emocional se entreveran de forma profunda mediante un vínculo que puede llegar a tener repercusiones políticas, como lo señala esta autora:

La comunicación de experiencias de sufrimiento permite crear una comunidad emocional que alimenta la recuperación del sujeto y se convierte en un vehículo de recomposición cultural y política. Con recomposición política quiero decir, ante todo, la recomposición de la acción de la persona como ciudadana, como partícipe de una comunidad política. (Jimeno 2008, 32)

Los lazos que se crean entre las personas en estos espacios dan lugar a procesos de agenciamiento moral y posteriormente político en la medida en que restablecen redes sociales que habían sido lesionadas por la violencia. Estas personas se animan entre ellas a partir de la interacción y la comunicación, cuya cotidianidad es básica para entender las nuevas configuraciones sociales. Estos espacios son claves para la formación de redes de apoyo, sin embargo, no hay que caer en esencialismos ya que como mencioné anteriormente, en varios casos las personas participaban del espacio simplemente por comida o ropa, iban a donde mejor les convenía. A continuación, un ejemplo de lo que decía sentir un entrevistado en estos espacios:

Yo empecé poco a poco a venir a escuchar, la verdad antes de todo yo era evangélico por eso venir acá no es que me gustara mucho, pero venir no es comulgar (risas). El espacio de los miércoles me llama mucho la atención por las conversaciones que se dan, porque uno se relaciona con otras personas que no solamente son desplazados, sino que son creyentes, eso le da a uno mucha moral. Esa interacción sirve mucho porque es gente que ya lleva más tiempo sobreviviendo en esta ciudad y se crean como redes de apoyo y eso sirve para orientarlo a uno y para que le digan a dónde están dando cosas. (Entrevista 4)

Partiendo de los relatos de las entrevistas, concluyo que las personas desplazadas que llegan a la Iglesia menonita obviamente buscan un mercado o una cobija, pero también otro tipo de apoyo. Las categorías que surgieron de las entrevistas en torno a este espacio fueron: comunidad, calor humano, escucha y afecto. Las personas se sienten más a gusto en este espacio que en la UARIV o en consulta con un psicólogo. Hay cierta intimidad derivada del ambiente de recogimiento que recrean los pastores. Sin embargo, que estos sean espacios religiosos no implica que sean pasivos políticamente. A la vez, es notorio que la dimensión política es central, la mezcla entre religión e ideología política fue contundente en las sesiones que observé ya que las personas entran en estados emocionales en los que al tiempo que le dan sentido a la experiencia del desplazamiento forzado toman una postura política de izquierda.

Durante la lectura de la Biblia el pastor hace analogías entre los personajes de las historias y la situación de estas personas, promoviendo que encuentren el sentido doctrinal y que se conviertan quienes aún no lo han hecho. Por ejemplo, en una sesión entre todos leímos un pasaje de Jeremías que trata sobre el destierro de un pueblo entero que tuvo que dejar su todas sus posesiones para buscar una nueva vida en otras tierras. La dinámica era que cada persona iba leyendo un versículo; al terminar cada lectura el pastor preguntaba qué relación tenía con lo que ellos estaban viviendo. Este es un extracto del registro de dicha sesión:

Pablo pregunta “o sea que ¿qué dijo ahí? [en el versículo]”. Responden algunos asistentes, “que tuvieran fe en él, que en unos años él [Dios] los haría retornar a su lugar de origen”. A lo que Pablo contesta “o sea ¿les tocaría estarse ahí setenta años que son como dos

generaciones?”. Alguien responde en broma, “pero hoy en día ya no llegamos hasta allá [hasta esa época]”. Al comentario anterior una señora interviene, “espere, hermano, lea el siguiente [versículo], ahí está la respuesta. Pablo guía la charla, “bueno, ¿quién lee el siguiente?”. La misma señora empieza a leer “Mis planes para ustedes solamente yo los sé, mis planes son para su bien, voy a darles un futuro lleno de bienestar”. Pablo, “bueno, a ver, en sus propias palabras, ¿qué es lo que dice ahí?, ¿qué es lo que Dios les está diciendo? Un hombre dice “que hay que confiar en él, que él tiene sus planes para ellos”. Pablo vuelve a interrumpir y pregunta “¿qué dice de esos planes?, ¿que son qué?”, a lo cual una mujer joven responde leyendo “mis planes para ustedes solamente yo los sé y no son para su mal sino para su bien, voy a darles un futuro lleno de bienestar”. Pablo vuelve a preguntar “¿cómo son los planes que Dios tiene para ellos?”, un asistente comenta, “buenos, para bien, porque estamos en las manos de Dios, es que uno a veces mira alrededor y dice aquí como que se acabó todo, pero Dios dice: ‘yo tengo planes llenos de esperanza’, amén, el señor nos afirma que no perdamos la esperanza”. (Fragmento de diario de campo, actividad en “Momento por la paz”)

El pastor cerró esta sesión afirmando que el mensaje que Jeremías le mandó a la gente desterrada fue que si bien cuando recibieron esa carta estaban destrozados y desanimados, él los invitaba a restablecer sus vidas, a trabajar, a tener esperanza, que los planes para ellos eran para bien. Varias personas que estaban en la actividad manifestaron que les dio alegría y consuelo escuchar esta carta, a algunos se les aguaron los ojos, les temblaba la voz y sonreían, decían que en momentos de dolor y tristeza esas palabras hacían falta. Estos momentos de catarsis son utilizados para moldear a los sujetos de acuerdo con los intereses de la Iglesia. Después de este intercambio tuvo lugar la charla magistral de Alirio Uribe, en ese entonces concejal de Bogotá, quien en un discurso recalcitrante señaló a los grupos paramilitares y al expresidente Álvaro Uribe de ser los responsables de miles de desplazamientos forzados. La secuencia entre el momento de introspección y la charla fue clave para moldear emociones que iban del dolor a la indignación, pasando por la esperanza. Las emociones son un lenguaje que permite reforzar los vínculos en esta comunidad. Le Breton plantea muy bien este punto:

Las emociones son modos de afiliación a una comunidad social, una forma de reconocerse y de poder comunicarse juntos, bajo un fondo emocional próximo. A través de los signos que traducen los demás, las emociones informarán mutuamente a los actores en presencia sobre sus sentimientos mutuos y son así vectores esenciales de la interacción. (2012, 71)

TEODICEA Y PROBLEMAS DE SIGNIFICACIÓN

No hay razones que lo disuadan. Pero aún “en lo que llamamos creer en el día del juicio o no creer en el día del juicio, la expresión de creencia desempeña quizás un papel absolutamente secundario”, de modo que —sin importar qué tipo de razones se esgriman— la creencia puede muy bien quedar incólume. Y esto simplemente porque la verificación de tal creencia no pasa por los raseros de la razón: “no solo no es racional, sino que no pretender serlo”.

LUDWIG WITTGENSTEIN. 1968. *Los cuadernos azul y marrón*

Creer es parte central del *ethos* de la religión cristiana. A partir de mis datos de campo, he entendido que la fe es un motor que sirve a las personas para sobrellevar la experiencia de la violencia y al mismo tiempo una herramienta utilizada por los pastores para adoctrinar. Sumado a esto, teorizo que en este caso la religión suministra significado, brindando un orden cósmico en el cual el sufrimiento tiene una razón de ser. La teodicea del mito cristiano sirve de consuelo a las personas que sufren desarraigo emocional. Encontrar el significado del sufrimiento padecido es algo que ayuda a domesticarlo, a ponerlo en estructura y, precisamente, la religión brinda respuesta a la pregunta acerca de las razones por las cuales la persona tuvo que vivir esa experiencia.

Puntualmente, el cristianismo responde al problema de significación de esa experiencia violenta. Al escuchar a las personas describir lo que vivieron antes de ser creyentes, se nota el caos existencial que atravesaban. Pero bajo los lentes del cristianismo la forma en que la describen cambia. La narración es mucho más esperanzadora, dicen entender que lo que

les pasó fue por algo, una gran lección de Dios que les está ofreciendo una segunda oportunidad. Precisamente era el desconocimiento de él y los “malos” pasos en los que andaban lo que provocó esa experiencia, es decir, hay una cadena de causación que explica por qué pasó lo que pasó. Cabe señalar que esta forma entender lo que les sucedió pasa por su revictimización, lo cual es bastante problemático. La religión cristiana está permeada por lógicas causales en las cuales los “pecadores” mediante el sufrimiento se purifican, lo cual implica que el hecho violento les sucedió por su mal comportamiento. En este orden de ideas, se estaría despolitizando el hecho victimizante como tal, es decir, los actores, los intereses económicos o políticos que tuvieron al desplazar población civil, para posteriormente politizar a los sujetos en las charlas del entonces concejal Alirio Uribe.

Esta es una perspectiva en la cual se plantea la incertidumbre ontológica como un problema de conocimiento, en el cual la teodicea es central para explicar la situación de desplazamiento. Al enfocar el desplazamiento forzado desde las creencias y rituales cristianos, la concepción de lo que pasó cambia el dolor que experimentaron y concuerda con la lógica del sacrificio de Jesús, centro del contenido religioso del cristianismo. Así, la comunidad emocional a la cual se vinculan las personas desplazadas se refuerza mediante la fe que hace que el mito tenga una eficacia simbólica.

Después de describir y analizar cómo mediante la teodicea las personas desplazadas pasan por un proceso de conversión en el cual logran, en algunos casos, domesticar el trauma y estructurar sus vidas, analizaré a continuación cómo gobierna el Estado a la población desplazada, y la manera en la cual esta se comporta ante el aparato burocrático a partir de nuevas formas de ciudadanía.

LAS PRÁCTICAS Y DISCURSOS DE LA GUBERNAMENTALIDAD

Como Michel Foucault señaló, una característica central del poder contemporáneo es la gubernamentalización del Estado. Este nuevo poder no cimenta su legitimidad a través de la participación de los ciudadanos en las cuestiones del Estado, sino en su papel como garante y proveedor del bienestar de la población. La racionalidad que lo orienta no tiene su eje en las discusiones abiertas, sino el cálculo instrumental de costo-beneficio. Durante el siglo xx las nociones

de ciudadanía participativa se han retraído ante el triunfo de las tecnologías de gobierno que prometen mayor bienestar a un número más grande de personas a un costo menor. (Chatterjee 2010, 189)

Planteo mi hipótesis desde una perspectiva posestructural: en el neoliberalismo hay una reconfiguración de “lo social” como territorio de gobierno, que se expresa en una forma de gubernamentalidad. Esta hipótesis surge al contrastar la teoría con los datos derivados de las entrevistas, grupos focales y observación participante. La administración estatal y social del dolor, que requiere de una apropiación y un uso político del sufrimiento de las víctimas, tiene como objetivo legitimar proyectos socio-políticos (una teodicea secular), como lo muestra la lógica de la intervención humanitaria plasmada en la Ley de Víctimas (1148 de 2011). No obstante, la gubernamentalidad de estas poblaciones se queda a medias, ya que en la práctica existen otras redes de apoyo, comunidades emocionales y espacios de agenciamiento. A continuación, desglosaré este argumento, pero antes recordaré la definición de Foucault:

Por gubernamentalidad entiendo el conjunto constituido por las instituciones, los procedimientos, análisis y reflexiones, los cálculos y las tácticas que permiten ejercer esta forma tan específica, tan compleja, de poder, que tiene como meta principal la población, como forma primordial de saber, la economía política, y como instrumento técnico esencial, los dispositivos de seguridad. (1977, 213)

Durante mi trabajo de campo, las personas hablaban sobre el trato ajeno, distante y frío que habían recibido en las instituciones estatales. Nociones como desconfianza, impersonal, trámites, capacitaciones, subsidios, mercado, empezaron a salir a flote. A continuación incluyo un extracto de un grupo focal:

JG: Me gustaría que me contaran un poco sobre el trato que han recibido en las entidades.

PG: Mire. Chino, allá en la Unidad eso es lleno de gente, para sacar un ficho hay que madrugar, no le dan a uno un tinto, esa gente es fría, no sé si es porque son rolos o qué y siempre lo enredan a uno con el trámite, que pase más tarde, que le faltó esto, uno se siente impotente.

CL: Eso es correcto, cuando yo fui a la Defensoría, el funcionario desconfiaba que lo que yo le decía era cierto, me preguntaba por acá y por allá, eso de hablar de lo que le pasó a uno. Con un *man* con esa forma de ser es muy verraco hermano, como que no lo comprenden a uno.

MR: Lo peor es que todo eso lo hace uno por una ayuda, por un mercado, un subsidio, está uno como mendigando. (Fragmento de grupo focal realizado el 9 de mayo de 2015 en la sede la Iglesia menonita en la localidad de Teusaquillo)

Los grupos marginalizados como los desplazados no tienen la capacidad para mover el aparato burocrático, es decir, para hacer más equitativa la distribución del poder, por ello se organizan, movilizan y recurren a otras prácticas que a veces están por fuera del marco de la ley. Esto lo observé en algunas de las sesiones de “Momentos por la paz”, que alentaba el diálogo interpersonal, las acciones en busca del cumplimiento de sus derechos o el debate sobre la coyuntura política del país, es decir, la recomposición de esa comunidad emocional y política que permite espacios de “agencia”.

Entiendo agencia desde la teoría de la estructuración de Giddens (1995), quien propone superar la oposición entre las escales micro y macro mediante tres ejes teóricos: la noción de dualidad de la estructura, la estructuración y la reflexividad de la acción. La dualidad “rechaza las concepciones objetivistas de la estructura, que definen a esta en términos descriptivos (funcionalismo norteamericano) o en sentido reduccionista (estructuralismo francés) eliminando el sujeto activo” (Giddens 1995, 54). Para este autor, la estructura no existe por sí sola en el tiempo y el espacio, por tanto, no es un elemento externo y coercitivo para la acción. La dualidad de la estructura no niega las coerciones, pero hace hincapié en el poder transformador del actor, que participa activamente en la constitución de la sociedad mediante la interacción cotidiana. Debido a la reflexividad, las personas no responden de la misma manera a las circunstancias, lo cual permite resistir a la presión social.

De esta manera, la agencia de las personas desplazadas es reflexiva, es decir, participan activamente en la constitución de la sociedad mediante la interacción cotidiana. La sociedad política, como la llama Chatterjee

(2010), da libertad a los sectores pobres para acceder a los beneficios de los programas gubernamentales, lo cual ocurre en las charlas y capacitaciones ofrecidas por la Iglesia cristiana menonita, que brindan herramientas, contactos y conocimientos sobre las formas de ejercer ciudadanía. De esta manera, las personas desplazadas se convierten en una comunidad que busca el cumplimiento de sus reivindicaciones desde los márgenes.

Los trámites burocráticos, como lo señala Guerrero (2013), son rituales de paso entre ser nada a ser considerado como desplazado. En ese ritual de paso las burocracias contribuyen a fortalecer el imaginario del Estado como algo que está por fuera de la sociedad, a cosificarlo. El uso de documentos como la carta de desplazamiento se traduce en sujetos e ideas de ciudadanía, documentos que permiten acceder a beneficios. La interacción entre las personas desplazadas es una técnica de la institucionalidad que influye en las percepciones y significados que se le atribuyen al Estado (*cf.* Foucault 1977). Poco a poco, gobernar deja de ser un arte para convertirse en un asunto de administradores y tecnócratas.

CIUDADANÍAS LIMINALES

La ciudadanía liminal no es una categoría nueva, Kobelinsky (2003) y Tineo (2000) la formularon para comprender las situaciones y condiciones en las cuales los ciudadanos experimentan procesos de liminalidad. Guerrero (2013) se ha orientado por la misma vía, al postular la categoría de “ciudadanías excepcionales” para estudiar la población de desplazados en Colombia. Este autor ha retomado el término de excepción de Agamben (2004), Benjamin (1987) y Schmitt (1932). Este último autor planteó que los derechos de los ciudadanos quedaban suspendidos en momentos de crisis, golpes de Estado o en el totalitarismo, y propuso que la democracia y la dictadura tenían umbrales que las hacían similares y que situaciones como los estados de excepción en las democracias eran espacios de autoritarismo, por ende de cuerpos subordinados. Mientras tanto, para Benjamin en los Estados liberales la excepcionalidad era lo cotidiano para los oprimidos, de forma que la excepción no era inusual sino más bien la regla de sus vidas. Por su parte, Agamben (2004) ha reflexionado sobre la soberanía y la excepción en la vida de las personas en los campos de concentración. Inspirado en Aristóteles ha propuesto

la *nuda vida*, concepto que se refiere a aquellas vidas que no tienen discurso, lenguaje o vida política, que están por fuera de la *polis* y por ende sin ciudadanía (Agamben 2010).

Como lo señala Guerrero (2013), si se articula la figura de la *nuda vida* de Agamben con la excepción de Benjamín, se puede comprender cómo en los Estados contemporáneos las leyes especiales como la Ley de Víctimas o su antecesora crean sujetos jurídicos y políticos a los cuales hay que tratar de cierta forma. Siguiendo a Agamben (2010), debido a la experiencia de las personas en condición de desplazamiento sus derechos quedaron suspendidos. Al tratar de incluirlos de forma jurídica, social y política, para que sean “sujetos de derechos”, se les está excluyendo. Esta es la ya nombrada inclusión-excluyente, es decir, la producción de *nudas vidas* mediante procesos jurídicos. Para Das y Poole (2008) tanto la excepción y la *nuda vida* no están fuera del Estado, sino que lo atraviesan, son transversales:

Aunque la división entre inclusión y membresía puede ser evidente (como, por ejemplo, en la exclusión de ciertas razas o etnicidades de la ciudadanía), parece oportuno recordar que los estados de excepción, del que la guerra es el ejemplo clásico, pueden redefinir las fronteras de aquellos cuya ciudadanía estaba asegurada pueden ser expulsados o reconstituídos como diferentes tipos de cuerpos. (Das y Poole 2008, 15)

Recapitulando, en la mayoría de los casos estas personas vivían en lugares donde había órdenes paralelos, había algunas instituciones estatales que convivían con el orden impuesto por los grupos armados, en una forma de ciudadanía que se podría denominar pre-liminal. Cuando esta ciudadanía pre-liminal queda disuelta por la violencia directa las personas entran en el estado liminal. En ese momento pierden su voz política, sus derechos han sido suspendidos debido al desplazamiento forzado, son sujetos en excepción. Entonces, el Estado busca incluir y administrar estas poblaciones mediante leyes, trámites y prácticas, con lo cual crea ese sujeto víctima al cual se deben parecer quienes quieran la ayuda estatal. Hay que recordar que esa inclusión nace a partir de su marginación, porque siguiendo a Guerrero (2013) se ejerce sobre una población “especial”, lo cual entra en contradicción con la ciudadanía, la cual excluiría la excepcionalidad.

Siguiendo con ese proceso, cuando las personas desplazadas reciben las ayudas estatales, gracias al RUV, se convierten automáticamente en “ciudadanos”. Ya que antes del evento violento no sabían moverse en ese aparato burocrático, es decir, no sabían presionar y gestionar sus derechos; es paradójico que sea la experiencia del desplazamiento forzado la que los lleve a tener cierta ciudadanía. Sin embargo, la ciudadanía no se ejerce del todo por el simple hecho de acogerse a una ley, esa es una forma de participación pasiva. Lo que planteo es que pasan de las ciudadanías pre-liminales a la liminalidad y de ahí no salen al menos en términos políticos, ya que el desplazamiento forzado no es temporal, es un acontecimiento que los marca de por vida.

CONCLUSIONES

Como ya mencioné, en su origen la categoría de liminalidad fue propuesta por Turner (1974) y Van Gennep (1909) en sus estudios sobre religión para describir un momento o estado de los rituales religiosos en el cual el sujeto está en tránsito, queda suspendido, marginado de la estructura social. Hay una liminalidad temporal y a su vez una marginalidad espacial en el caso del desplazamiento forzado. En términos políticos estas personas quedan por fuera de la esfera de “lo civil”. La experiencia de desplazamiento forzado viola sus derechos como ciudadanos y los deja suspendidos o marginados de sus conciudadanos. Después empiezan a recibir atención de los programas e instituciones estatales que buscan devolverles la ciudadanía.

Es importante mencionar tres variables que no se tienen en cuenta en la elaboración de la política pública de víctimas, en primer lugar, muchas de estas personas nunca fueron del todo ciudadanas, pues contaban con ciudadanías preliminares, que antes del evento violento eran precarias, lo que lleva a preguntar ¿cómo se recupera algo que nunca se tuvo? En segundo lugar, al ser desplazados tienen que realizar trámites y documentos que configuran una idea de cómo funciona el aparato burocrático, resulta contradictorio e irónico, pero es la experiencia del desplazamiento la que los acerca a una ciudadanía en tránsito, suspendida en la liminalidad. En tercer lugar, se encuentra una variable relacionada con la teodicea, puesto que a través de esta se da un proceso de conversión, se construyen ciudadanías y nuevas relaciones sociales. En el caso bajo estudio la forma en que las personas que asisten

a la Iglesia menonita logran su inserción social y negocian su rol va de la mano con las prácticas y creencias de su comunidad emocional.

Una ciudadanía liminal es aquella en la cual los sujetos transitan entre instituciones estatales y no estatales, no son del todo ciudadanos y pareciera que no lo serán, o al menos no al modo clásico del liberalismo político. Esto no quiere decir que desde el lugar de tránsito de ir y venir no tengan agencia, hay que diferenciar la agencia política de la ciudadanía y reconocer que una no depende de la otra. La forma en que estas personas participan políticamente está impregnada de los rituales de la Iglesia cristiana menonita. Las charlas y las reflexiones contribuyen a generar una agencia política con una postura específica que explica su situación y los posiciona frente a ciertos problemas del país. Como lo muestra Osorio, estas personas hacen que pasen cosas:

Las organizaciones de desplazados, además de contar con diversos mecanismos de respuestas a sus necesidades, realizan acciones de reivindicación y protesta que, con frecuencia, se dan en la capital nacional. Así, por ejemplo, del total de protestas de desplazados registradas en la prensa entre 1996 y 2000, el 41% tiene como escenario Bogotá. De estas, el 57% son tomas de entidades gubernamentales, el 21,7% de las instituciones religiosas y el 17,4% de las instituciones internacionales. La mayoría de estas acciones se dieron en 1998 (61% seguido del año 96 (17%) y del 99 (13%). (2009, 133)

Un hecho que la democracia liberal omite es que las personas no pueden escoger el “*locus social*” en el cual nacen, *locus* que en buena medida condiciona sus posibilidades de ejercer su ciudadanía. Esta última tiene una connotación ética en la medida en que supone una relación dinámica, participativa y crítica con el Estado. En cambio, desde el ángulo normativo, las poblaciones desplazadas o vulnerables se ven como un objeto de la gubernamentalidad pasivo y medible. El asunto de recuperar la ciudadanía no radica solo en una mayor presencia estatal, porque no es únicamente un problema del Estado y por ende la solución no se desprende solo del aparato burocrático que en Colombia es paquidérmico e ineficiente. Tampoco las personas se vuelven ciudadanas porque se les den a conocer sus derechos, o se les restablece la ciudadanía por el simple hecho de haber participado en los programas de reparación. La

recuperación de la ciudadanía tiene que venir del reconocimiento del sufrimiento social que viven las víctimas por las acciones y omisiones del Estado y del resto de la sociedad.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Agamben, Giorgio. 2004. *Estado de excepción. Homo sacer II*. Valencia: Pre-textos.
- 2010. *Homo sacer, el poder soberano y la nuda vida*. Valencia: Pre-textos.
- Améry, Jean. 2001. *Más allá de la culpa y la expiación. Tentativas de superación de una víctima de la violencia*. Valencia: Pre-Textos.
- Benjamin, Walter. 1987. *Sobre el programa de la filosofía futura y otros ensayos*. Barcelona: Planeta.
- Chatterjee, Partha. 2010. “La política de los gobernados”. En *La nación en tiempo heterogéneo*, 125-159. Madrid: Siglo XXI.
- Congreso de la República de Colombia. Ley 387 de 1997, por la cual se adoptan medidas para la prevención del desplazamiento forzado; la tención, protección, consolidación y estabilización socioeconómica de los desplazados internos por la violencia en la República de Colombia.
- Das, Veena. 2010. *Agentes del dolor y sujetos de dignidad*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Das, Veena y Deborah Poole. 2008. “El Estado y sus márgenes. Etnografías comparadas”. *Cuadernos de Antropología Social* 27: 19-52.
- Durkheim, Émile. 1982. *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: Akal.
- Foucault, Michel. 1977. *Seguridad, territorio y población. Curso en el Collège de France (1977-1978)*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Frankl, Victor. 1991. *El hombre en busca de sentido*. Barcelona: Herder.
- Giddens, Anthony. 1995. *La constitución de la sociedad. Bases para la teoría de la estructuración*. Traducido por José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu.
- Guerrero, Fredy. 2013. “El desplazamiento forzado como contexto de una ciudadanía excepcional”. *Opera* 13: 123-142.
- Hall, Stuart. 1999. *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices*. London: Sage Publications, Traducido por Elías Sevilla Casas.
2000. Madrid: Aguilar.
- Jimeno, Myriam. 2008. “Lenguaje, subjetividad y experiencias de violencia”. En *Agentes del dolor y sujetos de dignidad*, 261-293. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

- Kobelinsky, Carolina. 2003. "Ciudadanía liminal. La objetividad quimérica del refugiado, las trayectorias de los refugiados malienses y senegaleses en Buenos Aires". Tesis de grado, Universidad de Buenos Aires.
- Le Breton, David. 2012. "Por una antropología de las emociones". *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad* 4, n.º 10: 69-79.
- Leibniz, Gottfried. 2011 [1710]. *Teodicea*. Traducido por Eduardo Ovejero y Maury. Madrid: Aguilar.
- Meertens, Donny. 2010. *Desplazamiento en Colombia: prevenir, asistir y transformar*. Bogotá: La Carreta.
- Molano, Alfredo. 2001. *Desterrados, crónicas del desarraigo*. Bogotá: El Áncora.
- Osorio, Flor. 2009. *Territorialidades en suspenso. Desplazamiento forzado, identidades y resistencias*. Bogotá: Anthropos.
- Salcedo, Andrés. 2008. "Defendiendo territorios desde el exilio: desplazamiento y reconstrucción en Colombia contemporánea". *Revista Colombiana de Antropología* 44, n.º 2: 309-335.
- Schmitt, Carl. 1932. *El concepto de lo político*. Buenos Aires: Alianza.
- Taussig, Michael. 1995. *Un gigante en convulsiones: el mundo humano como sistema nervioso en emergencia permanente*. Barcelona: Gedisa.
- Theidon, Kimberly. 2004. *Entre prójimos el conflicto armado interno y la política de la reconciliación en el Perú*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Tineo, Gina. 2000. "Ciudadanía y liminalidad". *Revista del Centro de Letras Hispanoamericanas* 12: 235-247.
- Turner, Victor. 1974. *On the Edge of the Bush. Anthropology as Experience*. Tucson: University of Arizona Press.
- Van Gennep, Arnold. 1909. *The rites of passage*. Chicago: University of Chicago Press.
- Wittgenstein, Ludwig. 1968. *Los cuadernos azul y marrón*. Traducido por Francisco Gracia Guillén. Madrid: Tecnos.
- Weber, Max. 1984. *Ensayos sobre sociología de la religión*. Madrid: Taurus.

SITIOS WEB

- Historia de la Iglesia menonita de Colombia <http://archive.is/WCTo>, (consultado el 3 de febrero de 2018).
- Centro de Monitoreo del Desplazamiento Interno, cifras desplazamiento interno, <http://www.internal-displacement.org/countries/colombia/>, consultado el 4 de abril de 2017.

ENTREVISTAS

Entrevista 1: realizada al señor Carlos López en las oficinas de la Iglesia menonita en Teusaquillo, 13 de abril de 2016. 2:00 p.m. Tres horas con quince segundos. Grabadora de video digital.

Entrevista 2: realizada al señor Hernán Rodríguez en una cafetería del centro de Bogotá, 13 de febrero de 2016. 10:00 a.m. Una hora y cincuenta y dos minutos. Grabadora de video digital.

Entrevista 3: realizada al señor Carlos Jiménez en las oficinas de la Iglesia menonita de Teusaquillo, 23 de mayo de 2016. 11:00 p.m. Dos horas y cuarenta minutos. Grabadora de video digital.

Entrevista 4: realizada al señor Pablo García en las instalaciones de la Iglesia menonita de Teusaquillo, 21 de abril de 2016. 5:00 p.m. Cuatro horas y treinta minutos. Grabadora de video digital.