

---

# Empatía y humillación: sobre *La Violencia* en Colombia

Ángela Uribe Botero

---

**Abstract:** This text attempts an answer to the following question: How should we interpret the extreme and alarming conditions that characterize the rural war during the time of *La Violencia* in Colombia? I proceed first by analyzing the answer given to this question by the Colombian anthropologist María Victoria Uribe. According to Uribe, the sustained and sanguinary harm imposed upon the enemy's body during the years of *La Violencia* is to be explained by the fact that the perpetrators didn't truly *see* their victims as human beings. Taking into account the meanings of the terms "empathy" and "humiliation" proposed respectively by E. Husserl y A. Margalit, I move on to show how – given conditions of normality – it is not possible to attribute a determinate meaning to the idea of "seeing" employed by Uribe to support her own interpretation.

**Keywords:** María Victoria Uribe, Edmund Husserl, Avishai Margalit, *La Violencia*, humiliation, empathy.

## Introducción<sup>1</sup>

Tan pronto como fueron saliendo a la luz los primeros datos historiográficos sobre *La Violencia* en Colombia (1948-1964), entre muchos historiadores, sociólogos y antropólogos colombianos fue tomando curso una suerte de lugar común para referirse a ella. Este lugar común califica los más de quince años que duró esta guerra como un periodo sin precedentes en América. Bien puede ser que la violencia –con minúsculas– sea la expresión del fondo de miseria social que vive una comunidad o una nación. Sin embargo, *La Violencia* –con mayúsculas– parece ser una nítida expresión de los alarmantes niveles de crueldad de que somos capaces los seres humanos. Nunca como entre los años cincuenta y comienzos de los años sesenta en Colombia se habían visto los analistas obligados a sobrevalorar una sola dimensión de un hecho histórico: lo que este hecho tuvo de sanguinario (Sánchez y Meertens 2006, 35; Uribe 2004, 14; Fals Borda y otros 1963, 227).

Durante varios años la antropóloga e historiadora colombiana María Victoria Uribe se ocupó de construir un registro de aquello en lo cual dicha dimensión sanguinaria se expresa con mayor nitidez: las masacres. La manera como, en dos de sus publicaciones más importantes, la autora construye ese registro refleja una honda preocupación por identificar los rasgos del mundo de los perpetradores que parecen quedar como huellas en los cuerpos de las víctimas masacradas (cf. Uribe 2004, 13-14, 25, 79-

82). Hago mía y parafraseo una pregunta que deriva de esta preocupación: ¿Cómo interpretar el carácter extremo y alarmante de las condiciones en las que tuvo lugar la guerra campesina durante los años de *La Violencia* en Colombia? (cf. Uribe 2004, 134). El propósito de este texto es examinar la respuesta que la autora ofrece a esta pregunta.

Procedo de la siguiente manera: en la primera parte describo el contexto en el cual tuvo lugar *La Violencia* en Colombia. Dicho contexto sirve para identificar algunas de las razones históricas con las que Uribe responde parcialmente a la pregunta formulada arriba. Teniendo en cuenta el término "esquizofrenia funcional" empelado por Uribe en un artículo reciente (cf. Uribe 2017, 4) en la segunda parte, trazo los primeros rasgos del proceso de recreación del mundo de los victimarios que ocurrió durante los años de *La Violencia*. También en esta segunda parte muestro cómo, según algunas afirmaciones hechas por Uribe en sus libros sobre *La Violencia*, dicha forma de esquizofrenia puede estar relacionada con la disposición por parte de los perpetradores de transformar la identidad de las víctimas. Los rasgos de las descripciones de carácter antropológico e histórico hechas por Uribe –y por otros autores– conducen a esta autora a concluir en uno de sus libros lo siguiente: el maltrato sostenido y sanguinario que tuvo lugar entre los protagonistas de la guerra campesina durante los años de *La Violencia* se explica por el hecho de que los perpetradores no *veían* a sus víctimas como seres humanos (cf. Uribe 2004, 66). Acudiendo al sentido de los términos "empatía" y "humillación" propuestos por E. Husserl y A. Margalit, respectivamente, en la tercera parte de este texto doy razones para mostrar que, en condiciones normales, no es posible atribuir un sentido al término *ver* que haga plausible dicha conclusión. Esto significa que, aun cuando el resultado de las acciones de un perpetrador sobre el cuerpo de su víctima pareciera indicar lo contrario, un ser humano no puede ser visto como si no lo fuera.

## 1. *La Violencia*

Con el propósito de ir articulando el contexto para ofrecer una respuesta a la pregunta formulada arriba, María Victoria Uribe hace en sus libros referencias constantes al carácter hondamente antagónico de las luchas políticas que tuvieron lugar durante los años 50 en Colombia. Esto quiere decir que los adversarios en los enfrentamientos violentos, por entonces, eran o liberales o conservadores.

Sin embargo, en muchas situaciones históricas —y en particular en aquella a la que me estoy refiriendo— las convicciones y los idearios políticos suelen ser rebasados por el arraigo comunitario, por el arraigo a vínculos familiares y a relaciones de venganza. Lo propio de este tipo de arraigos es que las características que los definen tienden a ser heredadas a las generaciones siguientes. Aquello que decide qué tan arraigados están el sentido comunitario y los vínculos familiares es, en una medida importante, la memoria negativa; es decir, los relatos compartidos acerca de la vida y de la muerte injustificada de miembros de la familia o de amigos. En el contexto de la historia que nos ocupa, esto significa que gran parte de quienes actuaron durante los años de *La Violencia* en Colombia nacieron para recordar a sus muertos; en otras palabras, nacieron liberales o conservadores (cf. Uribe 2004, 58).

En muchas regiones de la Colombia de mediados del siglo XX la confrontación entre liberales y conservadores se vivía tanto de lejos, como de cerca. La contienda era vivida de lejos por los campesinos de las regiones periféricas tan pronto como, a través de la radio, ellos eran receptores de las voces de sus supuestos representantes. Estas voces solían tomar la forma de arengas, de discursos y de llamamientos a la guerra. La contienda se transmitía también de cerca: de hacienda en hacienda, de vereda en vereda. La relación entre estas dos maneras de vivir la guerra se ilustra con la siguiente cita de Germán Guzmán:

Bandas de adultos se lanzaron al crimen, desorbitados, huracanados, fatalistas. Era su “destino”. Cumplían la cita que otros, desde los centros urbanos, les señalaban, aunque los combatientes no captaran el “por qué”, ni se preocuparan por investigar las causas de su conducta (En Fals Borda y otros 1963, 311).

Hay un hecho significativo en la segunda de estas maneras de vivir el enfrentamiento: la guerra tuvo lugar entre vecinos. La distancia entre una y otra vereda no suele superar el par de kilómetros, y, sin embargo, los antagonismos más marcados entre liberales y conservadores surgieron entre quienes —de vereda en vereda, de hacienda en hacienda— se conocían; entre quienes hablaban el mismo idioma, compartían las mismas creencias religiosas, llevaban a sus hijos a la misma escuela, crecían en los mismos paisajes, frecuentaban los mismos espacios sociales y adoptaban las mismas formas de producción económica (cf. Uribe 2004 32-34; Uribe 1996, 90).

Nuestro pueblo estaba dividido en diez veredas, cinco liberales y cinco conservadoras. Nosotros éramos conservadores y los liberales eran los extraños, los que vivían al otro lado del pueblo. Eran la gente a la que uno le tenía miedo, eran gente de allá. No es que fueran extraños, porque uno sabía quiénes eran, pero eran gente mala. Si uno cruzaba al otro lado de la vereda, allá decían lo mismo de nosotros. Para ellos nosotros también éramos rateros, éramos matones. Las veredas nos separaban; los liberales no se juntaban con los conservadores y eso era lo que nos dividía (Citado por Uribe en: 1996, 58).

Durante la época de *La Violencia* las masacres se constituyeron en la expresión más escandalosa de esta forma de verse como extraños. En su descripción de este fenómeno, María Victoria Uribe destaca de él una notable particularidad. Es justamente esta particularidad la que determina la diferencia entre las masacres ocurridas durante esa

época y el conjunto de masacres a las que refiere la reciente historia sobre la violencia —con minúsculas— en Colombia. Dicha particularidad consistía en la inclusión de una serie secuencial de acciones que iban desde la irrupción sorpresiva en la casa donde habitaban las víctimas, pasando por el asesinato, hasta la ejecución de una serie de cortes *post mórtem*, después de los cuales, la morfología de los cadáveres de las víctimas quedaba completamente alterada (cf. Uribe 1996, 162-168; Uribe 2004, 85-91). Muchas de las escenas que resultaban de la ejecución de este proceso dejaban ver un orden intencional; en términos de Uribe: “una verdadera puesta en escena” (2004, 92). Con frecuencia, los testigos de una masacre, al siguiente día de que esta hubiese ocurrido, se encontraban con el espectáculo horrible de ver convertido al cuerpo de su familiar o de su amigo en algo que evocaba la forma de un animal no humano o de un objeto: peces, monos, algunos artículos domésticos —como un florero— o elementos de indumentaria —como una cremallera (cf. Uribe 1996, 174-175; Uribe 2004, 94-96).

## 2. De campesinos a bandoleros

¿Por qué la sevicia contra los cuerpos asesinados de las víctimas? ¿Qué explica la conversión *post mórtem* de esos cuerpos en algo que evocaba otra cosa distinta al cadáver de un ser humano? Parafraseando el título de uno de los libros de María Victoria Uribe: ¿Por qué “rematar” y “contramatar” cuando ya se había matado? ¿Qué constituye la “puesta en escena” a la que se refiere la autora para caracterizar este proceso? El término “bandolerismo” es, al parecer, la manera más apropiada de poner en contexto la respuesta a esta pregunta. Una reflexión en torno a este término ayuda a comprender los aspectos más significativos del proceso a través del cual la identidad natural<sup>2</sup> de un campesino colombiano cambia hasta el punto de hacer real aquello que resulta, apenas, imaginable.

En las páginas anteriores he aludido al hecho de que un importante número de quienes protagonizaron *La Violencia* en Colombia habitaban pequeñas veredas. Para ellos, la vereda trazaba el límite que constituía el propio mundo. Por otra parte, *La Violencia* en el campo colombiano convirtió a la mayoría de los habitantes de las veredas en víctimas: en cadáveres o en testigos del daño con el que, en nombre del partido adversario, otro arrasaba con su mundo. El siguiente testimonio de Teófilo Rojas, uno de los jefes liberales más reconocidos de la época, describe esta parte del proceso al que me refiero:

Mi nombre de pila es Teófilo Rojas, y voy a contarles, entonces, la manera como tuve que vivir, siendo todavía muy muchacho y por allá desde el año 49-50, cuando vivía al lado de mis padres en la finca. [Allí] trabajábamos y vivíamos muy tranquilos, hasta cuando, me recuerdo como si fuera ahora, empezaron a llegar gentes uniformadas que en compañía de unos particulares trataban muy mal a los que teníamos la desgracia de encontrarnos con ellos [...] nos trataban de collarejos<sup>3</sup> hijueputas cuando no era que nos pegaban, lo que nos mantenía llenos de miedo, que aumentó [...] cuando dieron muerte a Tiberio Patiño [...] y a muchos más que asesinaron injustamente, y no sólo eso sino que atropellaban a los niños y violaban a las mujeres [...] Me acuerdo especialmente todo lo que le hicieron a mi prima, de nombre Jacoba Rojas [...], le hicieron cosas que más bien no quisiera

recordar, sin tener en cuenta las súplicas que hacía. [...] Y yo que entonces no tenía sino escasos 13 años, a mí me daba mucho miedo y me dolía todo lo que hacían y me resolví a largarme de cerca de esas gentes tan malas [sic]. (Citado por Sánchez y Meertens 2006, 115)

Antes de resolver “largarse” es preciso reconocerse a sí mismo como una víctima; es decir, como el objeto indefenso de las acciones de “gentes malas” que brutalmente han herido lo más significativo de las razones que se tienen para vivir. Si hay algo constitutivo de la condición de víctima es justamente el carácter pasivo de la forma como ella vive la ofensa o la crueldad que padece. El estado de indefensión, la pasividad y el hecho de encontrarse a expensas de lo que su victimario desee hacer con ella son las condiciones que dan sentido al uso que hace la víctima del término “maldad”. En el caso de Teófilo Rojas, como en tantos otros, la condición de víctima suele prolongarse durante todo el tiempo que el adversario haga, a sus ojos, las veces de victimario. Sin embargo, desde la perspectiva de un tercero, tan pronto como alguien ha decidido atribuirle un sentido violento a su deseo de salir de la indefensión, esa víctima es, también, un victimario. ¿Qué características comportó durante *La Violencia* esta doble condición?

Teniendo en cuenta tanto las descripciones, como los argumentos que ofrece Uribe, propongo caracterizar dicha doble condición a partir del sentido que suele tener para nosotros el término “personaje”. Tal como lo conocemos, un personaje es alguien que está investido de una serie de rasgos que eran antes desconocidos en su carácter; de un nuevo nombre –un alias, por ejemplo– de toda la indumentaria que acompaña a ese nombre y de una serie de acciones o hábitos que son consistentes, tanto con el nombre, como con la indumentaria. Un personaje es, entonces, aquello que resulta del proceso según el cual la identidad natural de una persona hace suyos los elementos de la (o las) identidades de otras personas, de animales no humanos, e incluso de cosas.

Según los sociólogos e historiadores ocupados con el tema de *La Violencia*, el cambio de nombre (el alias) fue el acto más significativo del tránsito al que me estoy refiriendo (cf. Sánchez y Meertens 2006, 13). El testimonio de Rojas es un buen ejemplo de esta interpretación: quien se decide a irse lejos de donde ha vivido por siempre para, entonces, dar la guerra, se sustrae –al menos parcialmente– de la persona que era (su identidad natural) para pasar no sólo a llamarse con un alias, sino a identificarse con él.

Pero como por las consecuencias que recaían sobre las familias de los que por allí nos habíamos logrado reunir en la huida, [tuvimos] que cambiar [nuestros] verdaderos nombres por apodos que conocíamos para distinguir[nos] y fue así como Leonidas Borja se siguió llamando “el Lobo”, Tiberio Borja “Córdoba”, David Cantillo “Triunfante” y tantos otros de los que llevábamos el pecado de ser liberales. (Citado por Sánchez y Meertens 2006, 119)

Si nos atenemos al testimonio de Rojas, su alias –Chispas– es lo primero con lo que él decide cargar, mientras huye temeroso de las consecuencias de llevar consigo el pecado de ser liberal. Teófilo Rojas tiene una relación puramente instrumental con su nuevo nombre y, entonces, ocultarse detrás de “Chispas” es nada más que esconder-

se. Sin embargo, los datos obtenidos por María Victoria Uribe, así como el conjunto de reflexiones que los acompañan, hacen pensar que para los bandoleros de los años de *La Violencia* la relación con sus alias no se acababa en un uso exclusivamente instrumental. Como lo afirma la autora, los bandoleros solían establecer una relación mimética con sus alias (cf. Uribe 1996, 67); es decir, una relación que servía para hacer propia una determinada cualidad constitutiva de un animal o de un objeto y/o de un atributo del carácter del rebautizado. Algunos alias como “Águila Negra”, “Cóndor”, “Mono”, “Huracán” y “Metrala” son ejemplos del primer tipo de relación. En otros casos –que ejemplifican el segundo tipo de relación– la cualidad que quería ser destacada con el alias era representada metafóricamente y miméticamente por el propio bandolero. Algunos alias como “Mano Negra”, “Cianuro”, “Peligro” y “Chispas” son ejemplos de esto (cf. Uribe 2004, 68-76).

El fenómeno de la mimesis descrito por Uribe en sus libros no solamente hace alusión al proceso de identificación que transcurre entre un campesino y un bandolero. Este fenómeno refiere además a la relación que el bandolero-perpetrador establecía entre su identidad creada artificialmente (el personaje) y aquella que él le atribuía a sus víctimas. Ser un mono, una mano negra, un huracán o un águila negra exigía, dado el contexto descrito, ser, en relación con otros, el agente de las acciones apropiadas a las características del personaje. Para los perpetradores de *La Violencia* afirmarse en este tipo de relación implicaba trascender hasta el punto de llevar a cabo, también sobre su víctima, una suerte de conversión artificiosa.

En un artículo reciente, Uribe sugiere que la conversión artificiosa, puesta en marcha también sobre las víctimas, pasa necesariamente por el odio, la agresión y el deseo de venganza; pasa, en fin, por hacer del enemigo el depositario de esos sentimientos (cf. 2016, 3). Durante los años de *La Violencia* el enemigo era, pues, “la contraparte [de] la forma como se concebían a sí mismos los bandoleros” (Uribe 2004, 66). En este sentido, las palabras (los alias) con las que ellos se designaban a sí mismos constituían una parte importante de un proceso de cosificación o de faunalización que tenía lugar también sobre las víctimas.

El propósito de ampliar esta manera de entender la relación entre víctima y victimario, tal como ella tuvo su expresión durante *La Violencia*, conduce a Uribe a incluir el siguiente elemento: el uso que hacían los bandoleros de ciertos animales o de ciertas cosas para identificarse –a sí mismos, entre sí y a sus enemigos– se extendía también a las partes de sus cuerpos. A la cabeza, por ejemplo, se le llamaba el “tuste” (la cabeza de una res), al cuello se le llamaba el “guacharaco” (el cuello de los pavos), al estómago, “buche” (el estómago de los cuadrúpedos), a la pelvis “cuadril” (la pelvis, de los mamíferos cuadrúpedos) y a las piernas “canillas” (las patas del ganado) (cf. Uribe 2004, 98-100).

Una vez más, si la agencia expresa los rasgos del personaje que un perpetrador ha construido y ha asumido, entonces las acciones que comportan dicha agencia tienen que recaer sobre un objeto que sea consistente con esa agencia construida: una presa de caza y sus partes (cf. Uribe 2004, 96). Lo anterior conduce a la autora a concluir lo siguiente:

Los campesinos de La Violencia no concebían a sus enemigos como algo definitivamente diferente de los animales, y a la hora de matar tampoco diferenciaban a la víctima del animal [...] Lo que parecen indicar los datos disponibles sobre la época de La Violencia es que en las masacres los bandoleros de ambas filiaciones estaban sacrificando lo que a su entender eran animales [animales no humanos]. Es evidente que los bandoleros no necesitaban degradar a sus víctimas para desmontar su identidad humana, pues a sus ojos éstas simplemente no la tenían. (Uribe 2004, 66-67).

### 3. Empatía y humillación

La explicación del sentido que, en los libros que he citado de María Victoria Uribe, tiene la forma horriblemente particular como se expresaron las masacres durante *La Violencia*, comporta la serie de elementos históricos a los que he hecho referencia en las páginas anteriores. Esta explicación va de la mano de las características del bandolerismo y de las condiciones rurales de la vida de muchos de los habitantes protagonistas de esa guerra. Si se tiene en cuenta lo afirmado por la autora en la última cita, tanto las condiciones históricas como antropológicas de *La Violencia* conducen a lo que podría leerse como una respuesta plausible a la pregunta planteada al comienzo de este texto: el carácter extremo y alarmante de la guerra campesina durante los años de *La Violencia* en Colombia responde al hecho de que los adversarios de esa guerra no se concebían –ni a sí mismos ni entre sí– como algo diferente a los animales no humanos o a cosas.

En lo que sigue, doy algunos argumentos con los que espero mostrar que esta respuesta es discutible. El primero de estos argumentos es el siguiente: en su artículo más reciente María Victoria Uribe hace pensar que la apropiación que hacían los bandoleros de *La Violencia* de los personajes creados por ellos, junto con el proceso de animalización o cosificación que definía el trato contra sus enemigos, constituyen los rasgos de un fenómeno conocido como “esquizofrenia funcional” (Uribe 2016, 4). Dada la notoria inconsistencia entre los actos de ciertos individuos, dada la evidente disociación que esos actos expresan, en esos individuos parecieran habitar, si se quiere, dos “yos”: uno que encarna la identidad adoptada (el personaje-bandolero) y un segundo que encarna su identidad natural (cf. Uribe 2004, 67; Uribe 2016, 5; y Thomas 1993, 93).

¿Cómo puede un individuo pasar por alto el hecho de que él mismo es el agente de acciones que en otras circunstancias condenaría? ¿Cómo puede Chispas, por ejemplo, ser el agente de aquello que en circunstancias en las que él es Teófilo Rojas está dispuesto a condenar decididamente? El término “esquizofrenia funcional” sugiere que la disociación a la que se alude para caracterizar al bandolero colombiano de los años 50, es, más que decididamente patológica, voluntaria; es decir, puesta de manera instrumental en función de algo. Ese algo, dado el contexto, no puede ser otra cosa que la exculpación. Mientras que, desde la perspectiva del campesino víctima de la persecución, la relación con su alias era un instrumento del temor –aún cuando mimetizada– es el instrumento de su supuesta inocencia. En este sentido, el esquizofrénico funcional sería aquel que, valiéndose del proceso artifi-

cioso de crear para sí un personaje, consigue eludir la responsabilidad por sus acciones con el propósito de descargar dichas acciones sobre personaje que ha creado. En términos de las reflexiones más recientes de Uribe, esto mismo podría ser leído de la siguiente manera: el personaje creado le sirve al victimario para evitar que su mano derecha conozca lo que su mano izquierda ha hecho (cf. Uribe 2016, 5).

Para el caso de *La Violencia* de los años 50 en Colombia, lo anterior significó que quienes hicieron suyo al personaje-bandolero no confesaron nunca los crímenes en los que incurrieron. En los registros sobre lo ocurrido durante esos años es notable la ausencia de descripciones de las masacres llevadas a cabo por parte de los propios autores. “Ninguno de los procesados”, dice Uribe, “confiesa haber cometido los actos que se le imputan”. Y continúa: “Ello contrasta con la enorme riqueza descriptiva de los diferentes relatos de quienes hablan, la mayoría, testigos que sobrevivieron a la masacre” (Uribe 2004, 83)<sup>4</sup>. Sin embargo, como lo veo, difícilmente puede uno de los “yos” del esquizofrénico funcional ignorar literalmente aquello que el otro hace o es, por más que lo desee. Que dichos “yos” sean, en cierto modo, independientes, no significa que uno de ellos consiga realmente ignorar lo que el otro hace. La distancia que el esquizofrénico propone entre su personaje y su persona no es nunca real. Ella es poco más que simplemente deseada. En condiciones de mediana normalidad, una persona no deja nunca de ser quien es solamente por el hecho de negarse a hacer propios los crímenes en los que ha incurrido el personaje que ha creado.

Hasta acá he querido sugerir que el término “esquizofrenia funcional” indica, él mismo, que la disposición por parte del campesino guerrero de crear para sí un personaje es voluntaria. Se trata de una disposición que es consciente y definitivamente no episódica. Ella permanece con el campesino todo el tiempo que transcurre entre decidirse a ir a la guerra, ir llevando a cabo el proceso de identificación mimética que acompaña a su odio, a su agresión y a su deseo de venganza, hasta ejecutar una serie de acciones. Si dicha disposición es voluntaria, parece claro que la supuesta transformación que sugiere el paso mimético entre una persona y un personaje no constituye realmente una verdadera transformación; ella constituye, más bien, una suerte de impostura *quasi* teatral y, ante todo, funcional.

Un segundo argumento con el que quisiera poner en discusión la respuesta de Uribe a su pregunta por las condiciones del horror en las que tuvo lugar *La Violencia* es el siguiente: supongamos que el término “ver” al que hace alusión la cita trascrita arriba<sup>5</sup> es tomado en un sentido estrictamente literal; es decir, en un sentido no metafórico. Lo anterior implica establecer una relación directa y causal entre aquello que se percibe y una determinada creencia. Esto mismo, aplicado al caso de *La Violencia* en Colombia, invita a que supongamos también lo siguiente: un juez ante quien Teófilo Rojas, por ejemplo, comparece, le pregunta a éste por sus creencias en relación con alguien a quien él haya matado, rematado y contramatado. Con “sus creencias” me refiero en este contexto a aquellas que derivan *directamente* de la percepción visual que Rojas tenía de su adversario. Una vez más, la interpelación del juez no remite a los contenidos fantasiosos de la men-

te de Teófilo Rojas; esto es, en su caso, a aquello que él recrea sobre la base de aquello que padece porque se concibe a sí mismo como una víctima. A esta interpelación Rojas no podría más que haber respondido: “ese es el asesino de mi prima Jacoba Rojas; es el asesino de Tiberio Patiño y de muchos más”. Tanto como se refiere al causante de un daño, con su respuesta Teófilo Rojas está invocando la agencia de aquel a quien él acusa de haber dañado a su sobrina: es decir, a una persona. Por esta misma razón, y, salvo condiciones evidentemente patológicas<sup>6</sup>, a la pregunta por el contenido de sus creencias no parece tener sentido que Rojas hubiese respondido: “es un cóndor” o “es un florero”. En condiciones medianamente normales, los contenidos de las creencias derivadas de la percepción –no de la fantasía– que un victimario tiene de la humanidad de su víctima no pueden ser otros que los que refieren a dicha humanidad; esto es, no pueden ser el resultado de un constructo artificioso.

El sentido de la palabra “ver” al que he venido haciendo referencia supone, además, tener en cuenta lo siguiente: cuando tenemos una experiencia visual de algo, ese algo no se nos da realmente en la forma de una imagen (una copia) que, por así decirlo, se hace la mente a partir de la experiencia visual de un objeto determinado. Cuando vemos algo, lo que procede en la percepción visual no es, entonces, una suerte de reproducción imaginativa. Para aclarar esto, es preciso tener en cuenta que nada de lo que se nos da directamente a la percepción sensible visual constituye, de una vez y para siempre, el todo de aquello que se nos da. Cuando vemos algo, ese algo se nos abre, si se quiere, a aquello E. Husserl llamó una serie de “apresentaciones”. Esto significa que mientras tenemos ante nuestros ojos un objeto, las caras no vistas de ese objeto son, si se quiere, anticipadas –metadas– por nuestra conciencia perceptual. En palabras de Husserl: “Una tal presentación tiene lugar ya en la experiencia, en la medida en que la cara anterior efectivamente vista de una cosa siempre y necesariamente presenta una cara posterior de la misma cosa” (Husserl 2009, 145).

Si aquello que se tiene ante sí para la percepción no es simplemente la imagen de un objeto externo, y si además ese objeto externo no comporta únicamente las condiciones de un objeto físico que ocupa, sin más, un lugar en el espacio, el sentido de lo que nos apresentamos es diferente. Lo anterior significa, en primer lugar, que para la percepción no solamente hay objetos físicos; hay también objetos a los que Husserl llama “psicofísicos”; es decir, seres animados, seres sintientes, o más precisamente, sujetos con vivencias (cf. Husserl 2009, 122). En palabras de Edith Stein: “el mundo en el que vivo no es sólo un mundo de cuerpos físicos, además de mí, hay en él sujetos con vivencias y yo sé de esas vivencias” (Stein 2004, 21).

El hecho de que la conciencia que se tiene de objetos no meramente físicos proceda a partir una particular forma de presentación, significa, en segundo lugar, que el percibir, así como la necesaria presentación que este percibir comporta, tiene lugar en la forma de una suerte de transferencia (Husserl 2009, 146). La transferencia a la que se refiere Husserl para expresar aquello que Stein llamó “saber de [las] vivencias [de otros sujetos]” es para él una forma de presentación; es decir, una forma de implicación compleja. A diferencia de como ocurre con los

cuerpos que son apenas cuerpos físicos, esta forma de presentación no se agota en el mero apesentamiento la cara posterior de algo (que no vemos, mientras vemos su cara anterior). Ella presupone en el propio cuerpo animado el punto de partida; es decir, en el propio cuerpo orgánico, psicofísico [*Leib*]. En palabras de Husserl: “Sería, por lo tanto, una cierta apercepción asimilante” (Husserl 2009, 147).

La apercepción asimilante tiene el sentido de ver en alguien –un ser animado– un “como si” ese alguien fuese un “yo mismo”, que, sin embargo, no lo es en realidad. En este momento de la explicación es importante aclarar que, desde el punto de vista de Husserl, el “como si” propio de la presentación por transferencia a la que él se refiere no es equivalente al “como si” que procede cuando imaginamos algo. La manera de dar sentido a aquello que percibimos a través del primero de estos “como si” es, si se quiere, directa; ella no indica, en términos de Husserl, ninguna forma de inferencia, ninguna forma de comparación (cf. Husserl 2009, 147). Las siguientes palabras de Edith Stein expresan el sentido de esta forma de ver.

[P]uedo oír que alguien hace una afirmación inoportuna y veo que se ruboriza *por* ello; entonces, no sólo entiendo la observación y *veo* la vergüenza en su rubor, sino que reconozco que él reconozca su observación como inoportuna y que se avergüenza porque la ha hecho. [...] Todos estos actos del vivenciar ajeno remiten a un tipo fundamental de actos en los que este vivenciar es aprehendido y que, ahora, prescindiendo de todas las tradiciones históricas que tienen apego a la palabra, designamos como *empatía* (Stein 2004, 21-22; énfasis añadido).

El caso en el que una inferencia o una comparación mediaran en la percepción visual que se tiene de otro como un otro animado, nuestra conciencia de la vergüenza de ese otro sería articulable de la siguiente manera: ‘Puedo ver que ante mí se presenta el rostro ruborizado de alguien. Puedo ver que ese rostro se presenta en una situación que él ha creado. En situaciones comparables a la situación en la que él está yo me avergonzaría. Lo que él está sintiendo es lo que yo sentiría si estuviese en su situación. Luego, él siente vergüenza’.

En el rostro de ese alguien de quien habla Stein, ella no ve únicamente su rubor. De la misma manera, en el rostro de su víctima, un perpetrador no solamente ve su llanto. Así como Stein *ve* también la vergüenza en ese rubor, el perpetrador no puede más que *ver*, también, sufrimiento en el llanto de su víctima (cf. Margalit 1997, 84-85). Tanto Stein, como el perpetrador *ven* algo que, en un sentido estrictamente literal, no es visible. Sin embargo, si, en efecto, ese algo es, en alguna medida, visible, la capacidad de verlo no está dada por ninguna suerte de operación imaginativa; ella está dada solamente por empatía. La empatía se entiende, entonces, en este sentido, como la “experiencia de sujetos ajenos y de su vivenciar” (Stein 2004, 17). Dada la presentación asimilante que procede en la empatía, tan pronto como Stein ve el rubor en el alguien de su ejemplo, ella *ve*, también su vergüenza. Este *ver*, una vez más, procede directamente, sin ninguna mediación.

Si mi interpretación tanto de las palabras de Stein como de las de Husserl es correcta, en condiciones normales, para un ser humano la presencia humana de otro ser

humano es innegable. El tipo de experiencia en el que se constituye la empatía no se reduce, como vimos, a ver literalmente una masa pesada ocupando un espacio. Se trata, antes bien, de una forma experiencial que es compleja y que, en tanto tal, anticipa aquello de lo cual lo visto es una expresión, *v.gr.*, la vergüenza en el rubor del rostro de aquel a quien Stein ve, el dolor en el llanto de aquel a quien un perpetrador se dispone para asesinar.

Con lo dicho hasta acá no he respondido aún satisfactoriamente a la perplejidad expresada por María Victoria Uribe: ¿cómo explicar el carácter exacerbado y sanguinario de las masacres que tuvieron lugar durante *La Violencia*? Hasta ahora, no obstante, he tratado de mostrar por qué no creo que sea cierto que, como afirma Uribe en uno de sus libros, “es evidente que los bandoleros no necesitaban degradar a sus víctimas para desmontar su identidad humana, pues a sus ojos, éstas simplemente no la tenían”. Una respuesta más completa a la pregunta, sin embargo, exige ampliar un poco lo dicho en las páginas anteriores. Recorro para esto al término “humillación”, propuesto por Avishai Margalit en su libro *La sociedad decente*.

Humillar a alguien es, según la definición de Margalit, “tratar a un ser humano como si no lo fuese” (1997, 81); tratarlo como si fuera una máquina, como si fuera un animal no humano, como si fuera infrahumano, etc. Llamo la atención sobre el contenido metafórico al que, en este contexto, invoca el autor con las palabras “como si”. La reflexión de Margalit hace pensar que tratar a un ser humano *como si* fuera un animal no humano o *como si* fuera un objeto está lejos de ser lo mismo que tratar a un ser humano como se suele tratar a un objeto o a un animal no humano<sup>7</sup>. La diferencia entre las dos expresiones se concentra en el *como si* hipotético de la humillación (Margalit 1997, 81-82). “El sentido en el cual los humanos no pueden tratar a los demás como [suele tratarse a los] objetos”, afirma Margalit, “es similar al sentido en el cual en circunstancias normales los humanos no pueden mirar a un mono y verlo como si fuera una llave inglesa” (1997, 81).

En el hecho de tratar a un ser humano *como si* no lo fuera está incluida, implícita y, sin embargo, claramente, la creencia por parte del perpetrador de que aquel que es tratado *como si* no fuera un ser humano, es, en realidad, un ser humano. Dicho de otro modo, está implícita la dificultad que tiene el perpetrador para creer que aquello que él “cosifica” o “faunaliza”, es, en realidad, una cosa o un animal no humano. Durante el maltrato, la dificultad de adoptar esa creencia pone al perpetrador en la situación de asumir una pose: él actúa *como si* estuviera viendo en su víctima a un animal no humano o a un objeto; él, con su acción, lleva a cabo una suerte de representación teatral, en palabras de Uribe “una verdadera puesta en escena” (2004, 92).

Con el supuesto cambio en su identidad, al cual hice referencia en las páginas anteriores, el perpetrador se pone a sí mismo en escena, para, con sus acciones, completar el cuadro teatral que le impone el personaje creado. De este modo, aquel a quien él humilla es vanamente forzado a aparecer en el escenario como un cuerpo físico o como un animal no humano. En este sentido, lo que el cosificador o el faunalizador ven mientras humillan a sus víctimas –o a su cuerpo muerto– escapa a sus propias decisiones. Bien puede él *querer* que el cuerpo de un ser humano sea

visto como un florero, por ejemplo, y, sin embargo, entre querer que eso sea así y que eso sea en efecto así, hay una importante diferencia. El aspecto humano de un ser humano difícilmente puede ser negado voluntariamente.

Ocurre que cuando nuestra relación con los otros está mediada por temores, sufrimiento, odio y deseo de venganza, tendemos a formarnos imágenes estereotipadas de esos otros. Es sobre esas imágenes artificiosas sobre las que actúa el perpetrador. Ocurre, como afirma recientemente Uribe que, cuando un perpetrador convierte a su adversario en el depositario de su odio, de su agresión y de su rabia (2016, 2), lo que justamente se cumple es su deseo de desmontar la identidad humana de ese adversario (cf. Uribe 2004, 66-67). La acción degradante, a mi manera de ver, es poco más que la expresión de un hondo deseo: el deseo de que esos otros queden, para siempre, convertidos a la condición sin la cual, desde el punto de vista del perpetrador, difícilmente se explican las acciones que lo han convertido a él mismo en una víctima. Si somos las víctimas de una serie de acciones a las que metafóricamente (pero sólo metafóricamente) llamamos “bestiales”, será como bestias como quisiéramos verlos (cf. Goldhagen 1997, 13, 88-89). La creación del personaje a la que he hecho referencia anteriormente no solamente tiene una función exculpatoria; ella, además, le sirve al perpetrador para forzar la realidad. Es decir, para tratar, en vano, de hacer coincidir esa realidad con la imagen artificiosa que él se ha hecho de sí mismo y de su víctima; esto es, en última instancia, para degradarlo.

## Bibliografía

- Fals Borda, Orlando y otros. 1963. *La Violencia en Colombia*. Bogotá: Tercer Mundo Editores.
- Goldhagen, Wolfgang. 1997. *Hitler's Willing Executioners*. N.Y.: Vintage Books.
- Husserl, Edmund. 2009. *Meditaciones cartesianas*, Madrid: Tecnos.
- Margalit, Avishai. 1997. *La sociedad decente*. Barcelona: Paidós.
- Meertens, Donny y Sánchez, Gonzalo. 2006. *Bandoleros, gamonales y capesinos*. Bogotá: Ancora Editores.
- Sacks, Oliver. 2009. *El hombre que confundió a su mujer con un sombrero*. Madrid: Anagrama.
- Sheets-Johnstone, M. 2008. *The Roots of morality*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press.
- Stein, Edith. 2004. *Sobre el problema de la empatía*. Madrid: Trotta.
- Thomas, Lawrence. 1993. *Vessels of Evil. American Slavery and the Holocaust*. Philadelphia: Teple University Press.
- Uribe, María Victoria. 1996. *Matar, rematar y contramatar*. Bogotá: Cinep.
- . 2004. *Antropología de la inhumanidad. Un ensayo interpretativo sobre el terror en Colombia*. Bogotá: Editorial Norma.
- . 2016. “Phantasmatic entities and identities. Criminals without guilt in Colombia”. Manuscrito, 2017.

## Notas

<sup>1</sup> Algunas de las descripciones, así como algunos argumentos –de orden secundario– incluidos en este trabajo están contenidos en el siguiente texto: “¿Puede un ser humano ser tratado como si no lo fuera? Sobre La Violencia en Colombia”, en: Uribe, Ángela. *Perfiles del mal en la historia de Colombia*. Bogotá: Centro Editorial Universidad Nacional de Colombia, 2009, pp. 159-188. Mi perspectiva sobre el tema del artículo publicado en 2009 ha cambiado bastante en relación con el que aquí presento.

<sup>2</sup> Con el término “identidad natural” me refiero a los rasgos a través de los cuales una persona es reconocida por las demás: el nombre con el que fue bautizada, su carácter, su indumentaria, etc. (cf. Uribe 2016, 4).

<sup>3</sup> “Collarejos” era el nombre dado por los campesinos conservadores a los liberales. El collarejo es un ave rapaz que tiene un collar de plumas en el cuello de un color distinto al resto de su plumaje. La similitud que

establecían los campesinos conservadores entre los liberales y los collarejos se relaciona con una pieza de la indumentaria utilizada por los liberales: un pañuelo rojo en el cuello (cf. Uribe 2004, 92).

<sup>4</sup> Es importante tener en cuenta que, para otra serie de casos de los que se ha ocupado Uribe, como el paramilitarismo de los últimos 30 años en Colombia, la situación puede cambiar. En estos casos, los perpetradores entrevistados por la autora suelen hacer referencias ocasionales a sus propias acciones y admiten las dificultades que comporta enfrentarlas, después de que ellas han sido objeto de la justicia (cf. Uribe 2016, 11).

<sup>5</sup> “Es evidente que los bandoleros no necesitaban degradar a sus víctimas para desmontar su identidad humana, pues a sus ojos, éstas simplemente no la tenían” (Uribe *Antropología* 67).

<sup>6</sup> Es decir, en condiciones causadas por algún daño cerebral. Un buen ejemplo de esta excepción es uno de los pacientes de Oliver Sacks, que mientras veía a su esposa lo que él creía que veía era a un sombrero (cf. Sacks 2009).

<sup>7</sup> Teniendo en cuenta que el sentido del término empatía propuesto por Husserl –y que yo misma acojo– incluye la experiencia del cuerpo vivo [*Leib*] de los animales no humanos, la afirmación que hago acá de la mano de Margalit pareciera contradecir el sentido del término “empatía” propuesto; es decir, pareciera suponer que la empatía tiene lugar exclusivamente entre seres humanos. Dadas sin embargo las descripciones sobre el contexto de la Colombia rural de los años en los que tuvo lugar *La Violencia*, me atengo tímidamente a lo que suponen tanto las descripciones de Uribe como las afirmaciones de Margalit. Otra razón por la que me atengo a ellas es que el tema que resulta de lo que podría ser, por mi parte, un desacuerdo con Margalit o una expresión de compasión por el trato dado a los animales no humanos durante la época descrita (y aún todavía) en Colombia, rebasa con mucho los límites del presente trabajo. Para profundizar en este tema ver: Sheets-Johnstone 2008.