

Hacia la ampliación de horizontes de la comprensión antropológica:
etnografías con «alteridades incómodas»

La traducción y la empatía en la comprensión de las fuerzas militares colombianas: Hacia una expansión de los horizontes antropológicos

Ana María Forero Angel¹

¹Universidad de Los Andes, Departamento de Antropología, Colombia

Resumen

Atendiendo a la invitación que este dossier extiende: 'reflexionar sobre los desafíos teóricos, metodológicos, morales y éticos cuando se trabaja con las alteridades incómodas', me ocuparé de la siguiente pregunta: ¿Qué consecuencias tiene para la antropología social asumir las demandas de escucha de grupos incómodos? Para responder a esta pregunta me valdré del material etnográfico construido entre los años 2005 y 2008 con oficiales historiadores del Ejército Nacional de Colombia. Además, sostendré que la empatía y el respeto a las demandas de escucha son condiciones imprescindibles para la etnografía; esto se debe, a que al detenerse en la comprensión del 'otro incómodo' se amplían los horizontes disciplinares y se multiplica el conocimiento sobre las diferentes formas de estar en el mundo.

Palabras clave: Antropología de la incomodidad; Ejército Nacional de Colombia; traducción cultural; escritura antropológica; política-ética-estética

Translation and Empathy in the Understanding of the Colombian Military Forces: Towards an Expansion of Anthropological Horizons

Abstract

In response to the invitation extended by this dossier: 'to reflect on the theoretical, methodological, moral and ethical challenges when working with uncomfortable alterities', I will address the following question: What are the consequences for social anthropology when we properly assume the listening demands of uncomfortable groups? To answer this question, I will use the ethnographic material constructed between 2005 and 2008 among historian officers of the Colombian National Army. Furthermore, I will argue that empathy and respect for the demands of listening are essential conditions for an ethnography; this is due to the fact that by stopping to understand the 'uncomfortable other', disciplinary horizons are broadened and knowledge about the different ways of being in the world is multiplied.

Key Words: Anthropology of discomfort; Colombian National Army; cultural translation; anthropological writing; politics-ethics- aesthetics.

Tradução e empatia na compreensão das forças militares colombianas: Rumo à ampliação dos horizontes antropológicos

Resumo

Em resposta ao convite feito por este dossiê: 'refletir sobre os desafios teóricos, metodológicos, morais e éticos ao trabalhar com alteridades desconfortáveis', abordarei a seguinte questão: Quais são as consequências para a antropologia social quando assumimos adequadamente as demandas de escuta de grupos desconfortáveis? Para responder a essa pergunta, utilizarei o material etnográfico construído entre 2005 e 2008 entre oficiais historiadores do Exército Nacional Colombiano. Além disso, argumentarei que a empatia e o respeito pelas demandas de escuta são condições essenciais para uma etnografia; isso se deve ao fato de que, ao nos dedicarmos a entender o 'outro desconfortável', os horizontes disciplinares se ampliam e o conhecimento sobre as diferentes formas de ser no mundo se multiplica.

Palavras-chave: Antropologia do desconforto; Exército Nacional da Colômbia; tradução cultural; escrita antropológica; política-ética-estética.

La traducción y la empatía en la comprensión de las fuerzas militares colombianas: Hacia una expansión de los horizontes antropológicos

Ana María Forero Angel

Introducción

Los esfuerzos recientes de la antropología latinoamericana han madurado en interesarse por las llamadas minorías. En las agendas de investigación, la paulatina preocupación por hacer visibles las injusticias que padecen los indígenas, afrodescendientes, miembros de las comunidades LGBTIQ+ y las mujeres, ha traído consigo la necesidad de comprometerse con el bienestar de dichas poblaciones; más concretamente, con llevar sus exigencias a oídos del Estado. Así las cosas, los antropólogos colombianos, por ejemplo, han desempeñado un papel fundamental al idear y ejecutar políticas públicas que tienen el objetivo de hacer realidad los mandatos que impuso la reforma constitucional del 1991 al reconocer el carácter pluriétnico y multicultural de Colombia.

En pocas palabras, una parte importante de los antropólogos colombianos ha asumido el papel de antropólogos – ciudadanos¹ (Jimeno & Arias 2011); en esta línea, muchos de ellos han abanderado batallas por el reconocimiento y reparación por parte del Estado de las diferentes violencias/injusticias sufridas dentro de la sociedad. En su quehacer, los antropólogos ciudadanos establecen dicotomías claras en las que se legitima la función social de la disciplina: «víctima-victimario», «opresor-oprimido», «sujetos de reparación-sujetos punibles»; en cualquier caso, con sus prácticas y narrativas, esta orientación de la disciplina empatiza sólo con la parte que considera más débil de la dupla y, en consecuencia, la naturaleza de esta tarea termina excluyendo la comprensión antropológica de los llamados ‘victimarios’². El compromiso moral con las víctimas ignora a ‘los perpetradores’ quienes son descritos exclusivamente en virtud de los actos atroces cometidos. En la agenda antropológica, entonces, se configuran subjetividades dignas de comprensión/empatía y subjetividades repugnantes que no son dignas de ser incluidas en los ejercicios investigativos (Dullo 2016:130)

Mi interés con este artículo es detenerme en ese punto y ocuparme de las siguientes preguntas: ¿Qué sucede cuando se hace del ‘otro incómodo’ un sujeto de indagación etnográfica? ¿Cómo se afectan los límites

1 Myriam Jimeno y David Arias en su artículo ‘La enseñanza de antropólogos en Colombia: una antropología ciudadana’ (Jimeno & Arias 2011) rastrean, en la historia de la enseñanza de la disciplina, la consolidación del compromiso del antropólogo con la comprensión de los conflictos sociales. Este compromiso se concreta al poner al servicio de la mejora de las condiciones sociales de los interlocutores los conceptos y metodologías de la disciplina. Retomando a Cardoso de Oliveira (Cardoso de Oliveira 2019), Jimeno y Arias hacen énfasis en que el trabajo del antropólogo latinoamericano es el de investigar su propia sociedad y el de velar por la mejora de las condiciones de vida en la misma, siendo ‘siempre diligentes’ con la comprensión de la sociedad y su transformación. Krotz (Krotz 2019) por su parte en su texto del 2019 ‘El caminar antropológico: ensayo sobre el trabajo de campo y la enseñanza’ argumenta que es ineludible experimentar, cuando se comprenden las injusticias presentes en la realidad estudiada, la necesidad de modificar las condiciones de esa realidad. Para Krotz el quehacer antropológico debe llevar a un compromiso político. Más precisamente: la observación participante debe responder al reto de la transformación social. Esta misma idea está presente en el trabajo de los investigadores Cesar Abadía, Héctor Ruiz Sánchez y María Yaneth Pinilla Alfonso (Abadía et al. 2019) quienes, en su artículo ‘Etnografía como acción Política: articulación del compromiso antropológico a estrategias contrahegemónicas’ del 2019, asumen ‘el indisoluble vínculo existente entre la ‘vocación crítica’ de la antropología y su compromiso con realizar acciones coherentes en contra de las lógicas de sumisión, sometimiento y reproducción subjetiva que sustentan jerarquías y desigualdades estructurales para hacer de la etnografía una herramienta de lucha política’ (p. 111). Otros antropólogos como Cardoso de Oliveira (Cardoso de Oliveira 2019) y Alcida Rita Ramos (Ramos 2008) defienden el vínculo entre la etnografía y la acción política. En todos los casos, los autores coinciden en señalar cómo el estudio de las condiciones de vida, lejos de llevar a un conocimiento objetivo de la realidad, conduce a la mejora de las condiciones de quienes habitan dicha vida.

2 En este texto se adoptará la definición de narrativa antropológica que la introducción al libro de Myriam Jimeno ‘Etnografías contemporáneas III’ (Jimeno, 2016) nos ofrece: «Las narrativas definen los términos de pertenencia al grupo, la inclusión o la exclusión, el rechazo o la aceptación. [la narrativa] Se entiende como una forma particular del discurso, cuyo interés para el antropólogo y otros científicos sociales consiste en permitirles ahondar en la perspectiva de distintos sujetos sobre sus experiencias a partir de sus propios relatos» (12-16).

morales de la antropología? A este respecto, sostendré que la empatía y el respeto a las demandas de escucha son condiciones imprescindibles para una etnografía; cuando nos detenemos en la comprensión del 'otro incómodo' se amplían los horizontes disciplinares y se multiplica el conocimiento sobre las diferentes formas de estar en el mundo. Cuestión que, por lo demás, no implica disolución alguna de los códigos morales de nuestra disciplina.

Para la elaboración de mi argumento estructuraré el escrito en tres secciones. La primera se titula 'Empatía, traducción y etnografía': en esta sostendré que el trabajo etnográfico es sobre todo empático y, por ende, está comprometido con dar cuenta de los incuestionables³ de los interlocutores que nos interpelan. De ahí, argumentaré que este ejercicio empático abre al investigador a una comprensión de formas de vida ajenas que deben ser traducidas al mundo al que el antropólogo pertenece. Basada en Venuti (2019), argüiré que la traducción es un «ejercicio extranjerizante» (Venuti 2019) que obliga al antropólogo a ajustarse a las extrañezas del mundo social que lo interpelan, así como a favorecer la incorporación de nuevas categorías de análisis que den cuenta, precisamente, de esta extrañeza. En la segunda sección titulada 'Empatía, traducción y el miedo al relativismo moral' argumentaré que preocuparse por la comprensión de los incuestionables del 'otro incómodo' no implica cancelar los propios límites morales. Por el contrario, explicaré que la fusión de horizontes⁴, resultante de la traducción extranjerizante, no es sinónimo de la disolución de las concepciones de bien y de mal de quien investiga. Finalmente, en la tercera sección 'Traducciones' expondré un ejercicio de escritura en el que doy cuenta de la imagen del mundo militar, argumentando que es urgente que los antropólogos exploremos distintos registros en la expresión de nuestro quehacer.

Empatía, traducción y etnografía

Martha Nussbaum (2014) define la empatía⁵ como la capacidad de imaginar la situación del otro, tomando con ello la perspectiva de ese otro. No se trata simplemente del conocimiento de los estados del otro (algo que en principio podríamos obtener sin necesidad de un desplazamiento de perspectiva; por ejemplo, mediante una inferencia obtenida a partir de sucesos pasados). La empatía, aclara la filósofa, no es un mero contagio emocional, pues requiere que nosotros nos introduzcamos en el problema o la dificultad del otro; dicho coloquialmente, la empatía permite «ponernos en los zapatos del otro» (Nussbaum 2014) para así conmovernos⁶ y disponernos a comprender sus acciones.

La empatía es característica del trabajo de campo de los antropólogos quienes nos desplazamos a las formas de vida de nuestros interlocutores para asir sus incuestionables. En nuestro quehacer construimos una cierta intimidad etnográfica que es, valga la redundancia, una condición indispensable para ponernos en los zapatos del otro. Nuestras metodologías de trabajo apuntan a poder entrar y permanecer dentro de los horizontes ajenos en los que viven las prácticas sociales que nos conmueven. El trabajo etnográfico es innegablemente empático en tanto nuestra misión es hacer comprensibles en nuestros horizontes las «extrañezas» de los otros que nos

3 En «Sobre la Certeza» Wittgenstein afirma: «yo no tengo mi imagen del mundo porque me cerciorara de su corrección; ni lo asumo porque esté convencido de su corrección. No: es el telón de fondo a partir del cual distingo entre lo verdadero y lo falso (...) Las oraciones que describen esta imagen de mundo podrían ser parte de una especie de mitología. Y su papel es como el de las reglas de un juego; y el juego puede ser aprendido en la mera práctica, sin tener que aprender explícitamente regla alguna» (Wittgenstein 2014: numeral 94). La etnografía debe dar cuenta de los telones de fondo sobre los que las personas edifican sus concepciones de bien, de mal, sus prácticas y sus narrativas. Los antropólogos, lejos de evaluar la corrección de una creencia, deben aprehenderla, y esto significa asir las reglas que rigen sus formas de vida, adentrándose en las realidades de sus interlocutores.

4 Explicaré este concepto a lo largo de la segunda sección.

5 Justificar por qué elijo la definición de Nussbaum sobre empatía en relación con las que ofrecen otros autores, excede el objetivo de este texto. Basta mencionar que privilegio el punto de vista de Nussbaum por el énfasis que da al desplazamiento imaginativo que no se agota en un mero suponer qué siente, vive, imagina la otra persona. El desplazamiento imaginativo lleva, como sostendré a lo largo del texto, a aprender las formas de vida.

6 A lo largo del texto recuperaré la definición de conmovier: verbo transitivo, sinónimo de perturbar, inquietar, alterar y mover fuertemente con eficacia a alguien o algo.

han inquietado. Los antropólogos traducimos lo que nos interpela y, como señalé en la introducción, asumo que esta labor ha de ser extranjerizante⁷.

Lawrence Venuti, historiador de la traducción que inscribe su trabajo en la hermenéutica heideggeriana y gadameriana, afirma que traducir es un acto de interpretación que inevitablemente altera el significado de aquello que se traduce (Venuti 2019: 6–9). El traductor irremediamente interpreta lo traducido de acuerdo con sus intereses, valores y creencias. Él *inscribe* lo interpretado en su forma de vida. De ahí que, Venuti invite a quienes nos ocupamos de la interpretación de otras formas de vida a asumir una reflexión crítica, es decir, a dejar de lado la pretensión de «representar» de manera inalterada a la alteridad que nos interpela. El ejercicio de la traducción implica poner en crisis nuestras categorías y darnos cuenta de su insuficiencia explicativa. Venuti llama a este ejercicio reflexivo «el imperativo ético de lo extranjerizante» (Constantine 2017) que, de seguirse, impide la asimilación de las prácticas y narrativas de nuestros interlocutores con los valores de nosotros los antropólogos encargados de registrar la diferencia cultural. El imperativo extranjerizante nos obliga a lidiar con los límites de los valores y creencias de nuestras formas de vida. El antropólogo, entonces, en la medida en que se vale de metodologías inmersivas, empatiza con sus interlocutores y traduce de manera extranjerizante (Venuti 2019: IX). Esto, a su vez, trae como consecuencia hacer inteligible a quien nos interpela y poner en crisis nuestras formas de describirlo. En palabras de Gadamer (1977) el encuentro con aquello que nos inquieta produce una «experiencia de choque», puesto que nos encontramos con algo cuyo sentido desafía nuestras expectativas, creencias y/o prejuicios previos (Gadamer 1977: 334). Como resultado, este encuentro provoca una interrupción en nuestra comprensión habitual del mundo y este choque es una oportunidad para un entendimiento profundo y enriquecido del sentido de aquello que buscamos entender. La «experiencia de choque» es esencial para el proceso de comprensión, ya que nos obliga a revisar nuestras formas de interpretar

7 La reflexión sobre la importancia de la traducción en antropología no es nueva. En la introducción a la antología «Translating Cultures, perspectives on translation and anthropology», los editores Rubel y Rosman (Rubel and Rosman 2003a) señalan la importancia que para Bronislaw Malinowski (Malinowski 1972 [1922]: 23–24 en Rubel & Rosman 2003a) y Franz Boas (Boas & Hunt 1905, 1906, en Rubel & Rosman, 2003) tuvo el aprender el lenguaje de las comunidades estudiadas; ambos antropólogos rechazaron comunicarse con sus habitantes en inglés pidgin o en lenguas francas, privilegiando la comunicación en las lenguas nativas ya que, según estos antropólogos, sólo a través de ellas podían acceder al mundo de las comunidades estudiadas. Boas publicó sus resultados de investigación transcribiendo fonéticamente el lenguaje nativo y reconociendo que el lenguaje del «Nuevo Mundo» tenía estructuras diferentes a las de las lenguas europeas y a las del latín (Rubel & Rosman 2003:3–4). Igualmente, Malinowski en la introducción a *Argonautas del Pacífico Occidental* advertía que dominar el lenguaje nativo es indispensable para adentrarse en la cultura que se estudia. Sorá (2017) recuerda que, por su parte, Evans-Pritchard, en la conferencia Marret de 1950 en Oxford afirma que, al interpretar, el antropólogo traduce de una cultura a otra, y no se limita a encontrar meras equivalencias lingüísticas. En los años 70, Clifford Geertz (Geertz 1995) describe a la cultura como una superposición de textos escritos en lenguas extrañas «en caracteres borrosos, cuya lectura e interpretación exigen traducción» (Geertz 1994 [1983]: 45, en Sorá 2017). La tarea del antropólogo es, entonces, interpretar el texto/cultura que tiene delante de sí para traducirlo y hacerlo comprensible entre quienes comparten la cultura del investigador. En su proyecto interpretativo Geertz subraya que la antropología es una disciplina que busca significados y no una ciencia que pretende acceder a leyes culturales universales (Geertz 1995). Por esto mismo, la labor del antropólogo es inmersiva: éste debe vivir en la cultura ajena para aprender los significados de las prácticas a los que asiste. La traducción no es un mero ejercicio textualista, no es una búsqueda de correspondencias lingüísticas. Talal Asad en su texto «The Concept of Cultural Translation in British Social Anthropology», afirma que la traducción cultural no es un proceso en el que palabras o conceptos se trasladan de manera neutral de una cultura a otra. Para este autor la traducción no es un intercambio neutro de significados, sino que está inmerso en relaciones de poder. Los significados y valores de la cultura dominante (la del antropólogo) se imponen sobre la forma de vida descrita. Asad critica, con esto, el concepto de «traducción cultural» en la tradición antropológica británica, pero no niega la posibilidad de traducir; en cambio, advierte que la traducción debe estar precedida por una labor crítica en la que los investigadores abandonen el uso de sus categorías de análisis y asuman las de sus interlocutores; cuestión que termina por desequilibrar el proyecto científico occidental marcado por una descripción colonialista de las formas de vida diferentes. Talal Asad remite a la «Tarea del traductor de Walter Benjamin» (Benjamin 1962, en Asad 1986)

El lenguaje de la traducción puede – y de hecho debe– conducirse por sí sólo, pero dando intensión y armonía al original, sin suplantarlo [una buena traducción] debe ir precedida de una no menos extremada crítica. Para lo cual habremos de considerar que esa crítica feliz, será una crítica interna, una crítica acerca de la propia tarea de traducir, una crítica, pues, basada en el agudo entendimiento; o, mejor dicho, en el anhelo de la coherencia y de la fidelidad como divinas.

Asimismo, James Clifford reconoce la importancia de la traducción en el trabajo etnográfico, y advierte el carácter traicionero de la misma «The translator is a traitor» (Clifford 1999: 235). Este antropólogo asume la imposibilidad de que la traducción cultural «represente» a la alteridad, siendo un espejo de la misma, e insiste en que el traductor inevitablemente traiciona la tarea de una representación fiel. La riqueza del ejercicio radica en encontrar las formas correctas de narrar el encuentro (no de reproducirlo). Para Clifford, durante la traducción cultural el mundo del antropólogo cambia, porque amplía el repertorio para comprender prácticas y narrativas ajenas. Recientemente, en la introducción de la ya mencionada antología Paula Rubel y Abraham Rosman (Rubel & Rosman 2003b), ellos analizan las consecuencias que la traducción cultural ha tenido para el desarrollo de la antropología y subrayan, siguiendo a Clifford, que el etnógrafo tiene la disposición de dejarse transformar por el contacto con otros textos y culturas. Rubel y Rosman insisten en que la traducción no es una transformación mecánica de un lenguaje a otro, sino que esta implica «viajes a través de universos verbales y no verbales»; por ende, los componentes invisibles de la traducción incluyen no sólo las capas de las complejidades lingüísticas y de los aspectos cognitivos, sino también de los componentes culturales y políticos.

al otro para adecuar nuestras traducciones a sus demandas de escucha. Gadamer explica que quien está delante de una experiencia de choque debe volver a dar sentido (recomponer el significado) de aquello que la provocó, y este dar sentido lo obliga a incorporar las exigencias del otro, sus valores y sus creencias. Cuestión que, como se verá más adelante, no implica el auto-cancelamiento del investigador. Por ahora, me detendré en explicar cómo ha sido el proceso de traducción de la forma de vida militar.

En el año 2005 adelantaba mis estudios doctorales y me acercaba al Ejército Nacional de Colombia para entender cómo era el proceso de formación entre los militares: me interesaba explicar la manera en que un ciudadano civil se transformaba en soldado; me inquietaban los textos que leían, la disciplina corporal en la que se entrenaban y su preparación para llegar al área de combate. En ese mismo año, generales, coroneles y soldados profesionales coincidían en señalar la inutilidad de mi pregunta y subrayaban la importancia de que me ocupara de 'la verdadera historia de la institución'. Insistían en que la voz de los militares no había sido escuchada y que por eso mismo rápidamente su figura se asociaba con violaciones de derechos humanos y vejámenes en contra de la población civil. Los soldados con los que entraba en contacto insistían en que el Ejército era una institución herida, y reclamaban la necesidad de ser comprendidos. El coronel N. afirmaba:

La historia de la institución es una historia de heridas. De nada han servido veinte años en el monte, haber sufrido de malaria y haber perdido la vida de muchos hombres, si el conflicto sigue. Si las FARC (Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia) siguen. Esta, Ana María, es una institución herida por el desamor de la sociedad civil y el desapego del Estado (Coronel N, comunicación personal, 2005) (Forero Angel 2017).

La afirmación del coronel carecía de sentido en mi horizonte. Recordemos que hasta que se promulgara la Constitución de 1991 Colombia vivió en un estado de sitio permanente (García Villegas y Uprimny 2005; Iturralde 2002). Basta mencionar que, de 1958 a 1991, diferentes gobiernos, amparándose en el artículo 121 de la Constitución de 1886, declararon el estado de excepción que daba autonomía al Ejército para la recuperación del llamado 'orden público'. Es decir, que por más de 17 años consecutivos se usaron a las fuerzas militares para acallar las protestas sociales. En su columna del periódico *El Espectador*, escrita el 10 de octubre del 2008, el abogado Mauricio García Villegas afirmó:

Tres períodos [con respecto del estado de sitio] pueden ser diferenciados. El primero de ellos se inicia en 1957 con la instauración del Frente Nacional y llega hasta el fin del gobierno del presidente López Michelsen en 1978 (...) Inicialmente el estado de sitio fue utilizado en las ciudades para reprimir –en un principio tímidamente– las manifestaciones de descontento, así como para resolver problemas derivados de la crisis económica heredada de la época de La Violencia. En el campo se vivía una situación de guerra contra la subversión guerrillera naciente y contra los pocos reductos de la violencia. Mientras en las ciudades se restringían los derechos ciudadanos con el fin de contrarrestar las manifestaciones políticas, en las zonas rurales se mataba para reprimir a la subversión. De otra parte, la intervención de los entes encargados del control –tanto constitucional como político– fue prácticamente nula. El segundo período se inicia con el gobierno de Turbay Ayala (1978) y termina con el fin del mandato del presidente Virgilio Barco (1990). En estos años, la excepción perdió fuerza como instrumento de control social –en parte por la disminución de las manifestaciones políticas de estudiantes y obreros– y ganó importancia como instrumento de represión de las actividades ilegales del narcotráfico y la subversión. Durante la década de los años 70 y principios de los 80, las Fuerzas Armadas y los organismos de seguridad del Estado obtuvieron prerrogativas propias de un régimen militar, lo cual les eximió de los costos políticos del ejercicio directo del poder.

En la historia reciente el expresidente Álvaro Uribe Vélez (2002-2010) declaraba que la seguridad era la condición indispensable para promover el desarrollo del país: sin atentados terroristas, Colombia podría encaminarse por las rutas del progreso. En su documento marco «Política de Defensa y Seguridad Democrática» (PDSD) el expresidente enfatizaba que los esfuerzos de su gobierno estarían concentrados en la pacificación de

la geografía nacional (Presidencia de la República Ministerio de Defensa Nacional 2003). Al calor de la PDSO nació la directiva ministerial⁸ permanente del 17 de noviembre del 2005 en la que se definía una política para el pago de recompensas «por la captura o el abatimiento en combate de las cabecillas de organizaciones armadas al margen de la ley» (Ministerio de Defensa Nacional 2005). Como consecuencia de la Política de Seguridad Democrática, y de las órdenes contempladas en la directiva ministerial, hubo 6400 ejecuciones extrajudiciales, también conocidas como los falsos positivos. Las víctimas fueron civiles: sus cadáveres fueron vestidos con uniformes de la guerrilla y sus muertes fueron declaradas ‘golpes al enemigo’⁹. Esto se debe, a que la directiva ministerial presionaba a miembros del Ejército para mostrar resultados que debían ser medidos en muertes enemigas. Como resultado de la presión, se acudió al asesinato de civiles que disfrazaban como miembros de la guerrilla para acrecentar los resultados que les demandaban.

Las víctimas fueron civiles: sus cadáveres fueron vestidos con uniformes de la guerrilla y sus muertes fueron declaradas ‘golpes al enemigo’¹⁰. La directiva ministerial presionaba a miembros del Ejército para mostrar resultados que debían ser medidos en muertes enemigas.

La Comisión de la Verdad (2024), en su informe «Ejecuciones extrajudiciales: un antídoto frente al veneno de la negación», aclara que ‘los falsos positivos’ no fueron crímenes cometidos únicamente por el estamento castrense. En el informe se lee:

[hubo] casos en los que funcionarios de instituciones estatales encargados de registrar, investigar y castigar estas muertes, efectivamente, ignoraron su trabajo y fueron cómplices de su ocultamiento e impunidad. Entre el 2002 y 2008 se evidenció el trabajo conjunto entre el Ejército y grupos paramilitares en diferentes departamentos del país para entregar a las víctimas, vivas o muertas, y comprar armas para presentarlas de manera fraudulenta como muertas en combate. La Comisión logró determinar que por lo menos 162 batallones y unidades especiales adscritas al Ejército estuvieron involucradas en casos de ejecuciones extrajudiciales bajo la modalidad de combates simulados. La práctica se fue extendiendo en todo el país a través de los traslados a oficiales y suboficiales que ya habían cometido estos hechos, alimentada por la estructura de incentivos y evaluación, fundamental para que se reprodujera en toda la institución (Comisión de la verdad 2024).

Con esto en mente, recordemos la afirmación del Coronel N.: «El Ejército es una institución herida». ¿Qué sentido tenía tal afirmación cuándo era evidente que a lo largo de la historia colombiana el Ejército había demostrado ser el estamento privilegiado para encargarse del orden público? La aseveración del coronel definitivamente me inquietaba, producía una experiencia de choque. Me encontraba con algo inesperado que provocaba una interrupción en mi forma habitual de significar al Ejército. Heredera de la antropología ciudadana, lo identificaba con el rol de victimario. El dolor y los reclamos del coronel, que resonaban en los miembros de alto rango que encontraba, hacían que cayera en cuenta de la insuficiencia de mis categorías de análisis, de lo incompleto del sentido que el Ejército tenía en mi horizonte. Para avanzar en el entendimiento del malestar de los altos mandos, me sumergí en la forma de vida de quienes demandaban ser interpretados como heridos. Establecía una metodología inmersiva que me permitía introducirme en el dolor militar. Tras dos años de conversaciones en oficinas y viviendas de altos rangos militares; de asistir a algunas clases de la Escuela Militar de Cadetes José María Córdova¹¹; de leer la totalidad de los números de la revistas ‘Ejército’ y ACORE (Asociación Colombiana de Oficiales Retirados de las Fuerzas Militares de Colombia) publicados desde

8 En Colombia una directiva ministerial es un documento oficial emitido por un ministerio o una autoridad gubernamental superior. Este documento tiene como objetivo proporcionar instrucciones, establecer políticas y definir procedimientos que deben seguirse dentro del ámbito de competencia del ministerio que la promulga.

9 Ver Comisión de la verdad (2024).

10 Ver Comisión de la verdad (2024).

11 La oficialidad colombiana inicia su profesionalización en *La Escuela José María Córdova* donde reciben la formación que los gradúa como subtenientes (el rango más bajo de la oficialidad).

su fundación hasta el 2005; de analizar la obra completa de los historiadores militares: los generales Novoa, Álvaro Valencia Tovar, Puyana, Ibañez y Landazábal¹²; y de sistematizar más de una decena de entrevistas; comprendí que en la imagen del mundo militar la institución estaba herida porque ni el Estado, ni los civiles, hemos sabido reconocer su grandiosidad.

Los oficiales historiadores afirman que el Ejército ha sido indispensable en la evolución y sobrevivencia de la humanidad. En su concepción histórica, el origen universal de los ejércitos se remonta al estado de naturaleza en el que el hombre era lobo para el hombre, y no existía ningún estamento o institución que dirimiera los conflictos que surgían por dicho estado natural. Según sus narrativas, los seres humanos se agredían unos a otros, arriesgando con ello la sobrevivencia de la especie. Sin embargo, el estado de naturaleza pudo ser superado gracias a la presencia de los primeros cuerpos del orden, quienes se dedicaron a dirimir los conflictos para evitar las agresiones entre los seres humanos, y custodiar las formas de paz establecidas. Los hombres que conformaron estos primeros grupos armados se caracterizaron por tener un excelente temple moral, por ser justos y por estar en capacidad de intervenir con mesura y equilibrio en los conflictos. En palabras de los miembros de la *Academia de Historia Militar*, una vez establecidos los cuerpos del orden, otros hombres y mujeres pudieron dedicarse a las artes, a la agricultura y a la religión, elementos que consideran fundamentales en el camino civilizatorio (Ibañez Sánchez 1993).

En el caso de Latinoamérica, la historia militar se vio marcada por la llegada de los españoles. En Colombia, pues se encontraron con 'tribus' que recién arrancaban el camino civilizatorio. Los historiadores militares se esmeraron en describir a los *chibchas*¹³ como una tribu superior que ya estaba madurando una organización estatal y que, gracias al código de *Nemequene*, había logrado imponer, a lo largo del altiplano cundiboyacense, una serie de disposiciones legales que castigaran a los adúlteros, a los incestuosos, a los sodomitas y a los ladrones (Ibañez Sánchez 1993). Asimismo, los historiadores explicaron que los *chibchas* gozaban de una forma de organización política que les permitía aceptar la superioridad de la religión católica, pero no la atribuida al rey que 'era un loco medio ebrio que se creía el dueño de un territorio que ni siquiera había visto' («Conversación Informal Sostenida Con El General Ibañez» 2005a).

De acuerdo con estos oficiales, los conflictos de la población comenzaron por disputas territoriales. Los autores militares recuerdan que, con los españoles, desembarcaron también los valores de la Corona: la religión, el arte renacentista y una gran estructura militar que supo adaptarse a las condiciones del Nuevo Mundo. En sus narrativas, se recuerda que las tropas españolas estaban compuestas por una gran cantidad de hombres de orígenes diversos: había personas de origen noble, al igual que representantes de los peores sectores de la sociedad identificados con la felonía, el afán de conseguir riquezas, la codicia y la lealtad a la revuelta. Ellos, presa de sus instintos, abusaron de las mujeres indígenas y dieron origen a la peor de las razas: la mestiza. Al respecto, el general Ibañez afirmó que

Los conquistadores venían sin mujeres y se aprovechaban de las indígenas. Nosotros somos un producto de la lascivia de los conquistadores y de las mujeres aborígenes. Los hombres indígenas eran perezosos sexualmente a diferencia de los conquistadores que eran muy activos en ese sentido. Cada conquistador andaba con seis, ocho

12 Estos historiadores son quienes dentro de la institución se consideran portavoces autorizados con función autor. En su obra *¿Qué significa hablar? Economía de los intercambios lingüísticos*, Bourdieu afirma que el portavoz autorizado sólo puede actuar por las palabras sobre otros agentes y, a través de su trabajo, sobre las cosas mismas, en la medida en que su palabra concentra el capital simbólico acumulado por el grupo que le ha otorgado ese mandato y de cuyo poder está investido. Para entender la función autor, Foucault nos invita a diferenciar entre los nombres comunes como Pierre Dumont, y nombres de autor como Kierkegaard (1999: 14) El nombre del segundo no es un simple elemento del discurso, «este ejerce un papel respecto a los discursos: asegura una función clasificadora, reagrupa un cierto número de textos, establece una relación de filiación» (1999: 16). La función autor manifiesta el acontecimiento de un cierto número de discursos y se refiere al estatuto de estos en el interior de una sociedad, y en el interior de una cultura. Esta insta un cierto grupo de discursos que son objeto de apropiación a lo largo de años, que se transmiten a lo largo de la historia, y que se hacen referente para las discusiones canónicas alrededor de un tema.

13 Los *chibchas* son un pueblo indígena que ha habitado algunas regiones de Colombia desde el siglo VI a.p. Actualmente viven en distintas localidades del Bogotá, la capital colombiana, en algunos municipios vecinos como Cota, Chía y Sesquilé, y en Tunja donde se encuentra el «Cabildo Mayor Chibcha - Muisca de Tunja» -el cual representa la autoridad indígena territorial de ese grupo (Langebaek 2019).

indígenas. La desaparición de los indios no se debe tanto a la guerra sino al mestizaje y a las enfermedades. La lascivia de las indias y de los españoles dañó dos razas: la blanca y la india. Dio origen a la raza mestiza: defectuosa y perezosa, carente de disciplina (General Ibáñez, comunicación personal, marzo 2005).

Por consiguiente, el Ejército sufrió las consecuencias de este encuentro y quedó conformado de la siguiente manera: los españoles, representantes de la moral y razón civilizada, ocuparon los altos mandos y se encargaron de la organización política de las colonias; mientras que los indígenas, avanzados en el camino civilizatorio, enrolaron los cargos de la tropa y conformaron la servidumbre; por su parte, los mestizos quedaron apartados de las fuerzas militares, y de la administración de los territorios, siendo relegados a las campañas educativas: ellos debían dejar de ser un obstáculo en la evolución de los pueblos americanos (Herrera 1990: 13).

Con esto en mente, los historiadores militares insisten en que hubo que esperar a que en la *Campaña Libertadora* Simón Bolívar demostrara que el gen mestizo podía ser dominado y reprimido para dar lugar a la disciplina y al genio militar (Rodríguez 1979: 25). Esto se debe, a que *El Libertador* supo recibir con agradecimiento la formación impartida por sus maestros, viajó a Europa para aprender las doctrinas políticas y militares de avanzada, y tuvo siempre consigo «El contrato social» de Rousseau. Para los historiadores militares, la disciplina de Bolívar domesticó los defectos de su raza, pero no eliminó la pasión que usaba en el don de mando, y que era indispensable para triunfar sobre cualquier ejército.

En pocas palabras, al decir de los altos mandos, el Ejército contemporáneo es producto de un progreso paulatino: las organizaciones castrenses primitivas garantizaron la supervivencia de la especie; el encuentro con los españoles dio orden a la jerarquía militar; y la disciplina de Bolívar demostró que los instintos podían domesticarse; esto, dio lugar a un Ejército civilizado en el que los altos mandos sabían dirigir a la tropa en el cumplimiento de, lo que consideran, la más noble de las tareas: la defensa de la autonomía de los pueblos y la conservación del orden.

Los historiadores militares aclaran que el temple moral de los soldados evolucionó de manera simultánea al de la institución. Estos hombres, sin importar su rango, desde la noche de los tiempos¹⁴ maduraron su espíritu de servicio y de sacrificio. La quintaesencia de la identidad militar ha sido «desde siempre la misma: sacrificarse por el bienestar y el progreso de la sociedad). Empero, los historiadores Valencia Tovar, Landazábal, Puyana e Ibáñez, quienes han escrito la historia militar, se unen a la afirmación del coronel N., e insisten que ni el Estado, ni los civiles, reconocen el valor del Ejército colombiano: ellos ignoran que, ambas la evolución y la historia nacional, se han encargado de forjar una institución que tiene como única misión preservar el orden y proteger a los ciudadanos. De hecho, los miembros de la *Academia de Historia Militar* señalan que este desamor ha madurado con el desarrollo y fortalecimiento de las guerrillas nacionales:

La guerrilla se roba el corazón de los colombianos. Les promete mejorar su situación, sacarlos de la miseria, promete llevar educación a las zonas marginales, promete salud. La guerrilla llena el vacío estatal y aleja a los ciudadanos de sus reales defensores: nosotros, el Ejército Nacional de Colombia. Los gobiernos nos usan como una fuerza apagafuegos: nos mandan a recuperar los territorios y después no envían a las instituciones civiles. El Estado se vale de sus fuerzas militares y no llega con educación, con salud, con empleo y los ciudadanos, obviamente, nos ven como la bota que castiga. Los colombianos asisten a la violencia de nuestras misiones y aprenden a vernos con desconfianza, no entienden que es necesario acabar militarmente con el enemigo para poder garantizar condiciones dignas de vida (conversación personal sostenida con el general Álvaro Valencia Tovar 1996).

En la historia oficial militar se establecen dos incuestionables: los gobiernos no han entendido la función de la institución, y la población civil teme a los garantes legítimos del orden. Haberme sumergido en la forma

14 Esta expresión, utilizada por los mismos oficiales historiadores, hace referencia a que, desde el inicio de la institución, los soldados han madurado un espíritu de servicio y sacrificio.

de vida militar, haber asumido la experiencia de choque y haber seguido el imperativo extranjerizante (en la tercera sección me ocuparé de este punto), me permitió comprender que las heridas denunciadas por los altos mandos militares son una recurrencia narrativa que se transmite de generación en generación. También, que el dolor es un telón de fondo sobre el que fundamentan sus relaciones con los gobiernos, el Estado y la población civil. El imperativo extranjerizante demostraba que, las duplas de análisis propuestas en la introducción de este escrito, se quedan cortas en el momento de comprender y registrar la complejidad del mundo militar. Al re-significar el sentido que el Ejército tenía en mi horizonte, esto me llevó a incorporar algunas de las creencias y valores de sus historiadores. En este punto, podemos parafrasear las preguntas anunciadas anteriormente: Si la empatía implica algo valioso en sí mismo, tal como el reconocimiento del otro en el centro de la experiencia etnográfica, ¿establecerla con el 'otro incómodo' del militar, no materializaría uno de los mayores miedos de la antropología? A saber, ¿caer en el relativismo moral? ¿La empatía podría significar perder las nociones de bien y de mal que impiden repudiar los hechos de barbarie? Cuando ella se pone delante de la versión de la historia de la institución y de sus heridas, ¿me convierte en cómplice de sus excesos de guerra, sus abusos descritos y su concepción histórica?

Empatía, traducción y miedo al relativismo moral

Las preguntas que cierran la sección anterior sintetizan las reacciones frecuentes a mi trabajo. Algunos colegas y asociaciones de víctimas de la violencia ejercida por el Estado establecen una rápida conexión entre comprender la imagen del mundo militar, y justificar los delitos cometidos por el Ejército. Es decir, que construyen una estrecha relación entre aproximarse a otros valores, creencias y formas de estar en el mundo con la conversión a los incuestionables de esas formas de estar en el mundo; de ahí que, por supuesto, si esa forma de vida es la militar, se asuma que, debido al carácter íntimo de la etnografía, se esté celebrando una cierta complicidad con los valores militares, o con la desorientación moral. No obstante, esta asociación es errónea, pues como ya he mencionado, el trabajo de campo en la antropología es empático: su objetivo es comprender las formas de vida de nuestros interlocutores; por esto mismo, somos receptivos a la extrañeza y, en el ejercicio de traducción, incorporamos sus maneras de estar en el mundo. Afirmo como Gadamer que:

Esta receptividad no presupone neutralidad frente a todas las cosas, sino que incluye una matizada incorporación de las propias opiniones previas y prejuicios. Lo que importa es hacerse cargo de las propias anticipaciones con el fin de que el texto mismo pueda presentarse en su alteridad (Gadamer 1977: 372).

En otras palabras, la comprensión no es sinónimo de conversión. Establecer la intimidad etnográfica significa reconocer la dificultad del diálogo entre diferentes tradiciones, ya sean estas políticas, religiosas, filosóficas o artísticas. En las traducciones no comprendemos la totalidad de lo que nos interpela, como tampoco lo ignoramos todo; éstas son un género abierto que obliga al investigador a reconocer la extrañeza del otro, y reconocer de manera simultánea la dificultad de expresarla en nuestros horizontes. Por lo tanto, asociar la labor etnográfica de la comprensión del Ejército con la complicidad, y con la justificación de sus actos de barbarie, reduce la institución al rol de victimario. Empero, lo anterior olvida que ésta es una forma de vida compleja con la que es indispensable dialogar si se quieren atender las diferentes aristas del conflicto interno colombiano y, para ello, es necesario, siguiendo a McIntyre en De La Torre, Loria y Nontol (2022), aprender también su idioma. El filósofo aclara que:

Así las personas se convierten en un habitante en situación de frontera. No hay muchos, pero siempre ha habido personas (misioneros, antropólogos, traductores) que han sabido traducir gran parte del lenguaje del otro y con creatividad e imaginación extender y enriquecer el propio lenguaje para traducir las partes más intraducibles y diferentes del otro (McIntyre en De la Torre, Loria & Nontol 2022).

Tarea que, indudablemente, no es sencilla, pero sí es posible con el tiempo. La comprensión no es sinónimo de reducir al otro en una categoría con la que debemos sentirnos cómodos. Reducir al Ejército a la categoría de victimario impide entender su imagen del mundo. Acalla las demandas de escucha de quienes se sienten afectados por la fragilidad de la institución y, con ello, sienten la necesidad de verse reconocidos por los gobiernos y la población civil para «así finalmente poder cumplir con la misión constitucional y ser la institución que realmente cumpla con sus características fundacionales» (Forero Angel 1996; Forero Angel 2005a). Del mismo modo, desconocer la imagen del mundo militar nos impide aproximarnos a sus heridas, así como a la manera en que estas son determinantes para las concepciones de su misión, del enemigo y de la población civil (me ocuparé de esto en la última sección).

En otras palabras, desatender los «incuestionables» militares nos aleja de la posibilidad de conocer con minucia etnográfica a la institución que, como hemos visto, ha sido determinante en la geopolítica nacional. Si la empatía y la traducción se asocian al miedo del relativismo moral, y si se exige a los antropólogos asumir las dicotomías propuestas por la antropología ciudadana, entonces abandonamos la razón de ser de nuestro quehacer disciplinario: «abrir diálogos con lo que nos incomoda». Cuando aprisionamos los actores políticos en categorías dicotómicas de análisis como las de víctima y victimario, esto nos impide dar cuenta de las diferentes instituciones que rigen el destino de las naciones (Lutz 2006).

La comprensión antropológica es traducción y, como tal, en este ejercicio incorporamos la forma de vida que nos interpela. Durante dicho proceso, asistimos a la inadecuación de nuestro lenguaje, y experimentamos el imperativo extranjerizante que nos obliga a encontrar las mejores maneras posibles de dar cuenta de lo que nos (con) mueve. Algo que, por lo demás, siempre implica atender a ciertas demandas de escucha. La coincidencia entre esa búsqueda por encontrar las formas adecuadas de narrar las demandas del otro, y la satisfacción del otro al sentirse respetado, tiene resonancia en lo que Gadamer llama ‘fusión de horizontes’.

Para el filósofo alemán, los horizontes del intérprete y del ‘otro interlocutor’ se transforman mutuamente durante la experiencia de la comprensión en la que se «aprende a ver más allá de lo cercano, no desatenderlo, sino precisamente verlo mejor integrándolo en un todo más grande y en patrones más correctos» (Gadamer 1977: 375). Quien interpreta—el antropólogo—trae consigo su propio horizonte de comprensión. Su propia imagen del mundo aporta a la comprensión de aquello que busca entender. Por esto, para comprender propiamente al otro, el antropólogo debe dar cabida a otra forma de vida en su propio horizonte. La experiencia etnográfica nos lleva a reconocer diferentes maneras de vivir el mundo, y esto nos obliga a deshacernos de las categorías de análisis que nos distraigan de nuestra labor: debemos intentar entender la extrañeza de lo que nos incomoda, aun cuando esto carezca de sentido para nuestras propias formas de vida.

La acusación de relativismo moral es, por todo esto, improcedente; debemos preguntarnos si la empatía hace inmune a la antropología de las preocupaciones y responsabilidades éticas. De ninguna manera. Sostengo que los posicionamientos éticos no deben apuntar a imaginarios propensos de conversión, y propongo que agucemos nuestra mirada en las formas en las que damos a conocer nuestras interlocuciones con los sujetos de indagación antropológica, al vínculo entre ética y producción etnográfica.

Traducciones

El coronel no tiene quien le escuche

En la primera sección quedó claro que en la imagen del mundo militar, el Ejército—institución que desde la noche de los tiempos ha estado dispuesta a sacrificarse por el bienestar y el progreso de la humanidad—es resultado de la evolución civilizatoria. Bajo esta imagen, sin su consolidación la humanidad hubiera perecido en

el estado violento de su naturaleza. En los incuestionables castrenses, la institución ha sido y es indispensable para la sobrevivencia de la humanidad. Recordemos que, al decir de los historiadores militares, ni el Estado, ni la población civil, han reconocido esta grandiosidad, pues ambos estamentos han desconocido la «verdadera historia militar». A su vez, dicho desconocimiento lo consideran el telón de fondo sobre el que viven las heridas institucionales; a saber, la ignorancia de los gobiernos que se valen del Ejército como una mera fuerza apagafuegos, y la desconfianza de los colombianos que le temen a sus soldados.

La concepción histórica del Ejército, con las consecuentes formas de entender la mencionada llegada de los españoles, la corrupción de las razas, el genio bolivariano y las guerrillas contemporáneas, no tenía cabida alguna en mi horizonte, y produjo una experiencia de choque que, como vimos, trajo consigo la necesidad de recomponer el sentido de lo que me inquietaba. Para recomponer el sentido, aprendí el idioma militar, y reconocí la fuerza de sus incuestionables. No me preocupé por si estos eran verdaderos o falsos, en cambio, me concentré en asir cuáles era los binarios sobre los que construían sus relaciones con el estamento civil, con los gobiernos y con las tropas.

Una vez aprendí el idioma militar intenté traducirlo, siguiendo el principio de McIntyre por el que la traducción debe ser un acto de creatividad. No me convenció la manera militar de concebir la historia, pero sí comprendí la fuerza que esta imagen de mundo tenía para ellos; por esto, para dar a conocer la forma de vida militar elegí valirme del concepto «invención de la tradición» de Hobsbawm y Terence (1992). En esta línea, señalé que para los autores:

La tradición inventada implica un grupo de prácticas, normalmente gobernadas por reglas aceptadas abierta o tácitamente y de naturaleza simbólica o ritual que, buscan inculcar determinados valores o normas de comportamiento por medio de su repetición, lo cual implica automáticamente continuidad con el pasado. De hecho cuando es posible, normalmente intentan conectarse con un pasado histórico que les sea adecuado (Hobsbawm & Terence 1992: 8).

La concepción militar de la historia del Ejército, con su anclar en la quintaesencia castrense del estado violento de naturaleza, y la grandiosidad que, consideran, este representó para la evolución civilizatoria, sin duda alguna ofrece a la institución un pasado glorioso al cual apelar en momentos de crisis; un pasado que debe recordarse generación tras generación para hacer frente a las heridas. A partir de esto, me surgieron las preguntas por: ¿Cómo dar cuenta de la invención de la tradición militar? ¿Cómo dar cuenta de la traducción? ¿Cómo ser respetuosa de las demandas de escucha de los militares? ¿Cómo seguir el mencionado imperativo extranjerizante?

A modo de respuesta, continué con el ejercicio de traducción que cobró oficialmente vida en *El Coronel no tiene quien le escuche: una aproximación antropológica a las narrativas militares*. En este seguí la ya clásica propuesta de Goffman (1956) que, en su texto *La presentación de la persona en la vida cotidiana*, afirmó que todos los sujetos, cuando nos mostramos ante otras personas, intentamos proyectar una determinada impresión de nosotros mismos. Para ello, interpretamos el papel que queremos transmitir: toda interacción social es un *performance* creado a la medida de cada audiencia.

Por añadidura, en el texto mencionado, Goffman se vale de los elementos del teatro para explicar cómo se da la interacción entre personas. Él, postula que ésta se desarrolla en escenarios (*stages*) que condicionan cómo es la obra que se presenta, al mismo tiempo que la puesta en escena es preparada tras bastidores (*backstage*); lugares inaccesibles al público en los que los actores preparan su papel. Una vez lista la escena, la obra es presentada delante de una audiencia que sabe qué esperar y cómo reaccionar durante la presentación.

En resumidas cuentas, para Goffman, las personas somos actores que pretendemos provocar una buena impresión entre los públicos delante de los cuáles *performamos*. Para que la actuación tenga éxito, debe haber un acuerdo: un consenso operativo entre, por un lado, los performadores: aquellos que deben presentar de la mejor manera sus papeles; y, por el otro, la audiencia, aquella dispuesta a aceptar esa actuación. Goffman aclara que cuando ese consenso se rompe, es decir, cuando los actores pierden el control sobre las impresiones que

quieren dar, el público puede mostrarse benevolente y fingir no haber notado la pérdida de control, o mostrarse cínico y rechazar la actuación. Los actores que se equivocan deben ser hábiles y recuperar rápidamente la confianza del auditorio mediante técnicas de defensa. Si estas son eficaces, no se notará el peligro de la ruptura de la promesa y la puesta en escena podrá continuar.

En *El Coronel no tiene quien le escuche* la puesta en escena de los incuestionables nacidos en la invención de la tradición militar se da en la *Biblioteca Tomás Rueda Vargas* que se encuentra dentro de la *Escuela Militar de Cadetes José María Córdova*—centro en el que inician su formación los jóvenes oficiales. Para los historiadores militares, este lugar es especial: el mismo nombre de la Biblioteca rinde culto a la quintaesencia militar. Rueda Vargas fue un intelectual, según los académicos militares, que merecía el apelativo de soldado sin rango y sin presillas, consagraba las características de la institución militar: «ser superior a las contingencias políticas y respetar la misión militar que no debe estar al servicio de gobiernos sino al servicio y defensa de la patria» (Forero Angel 2005b). En la Biblioteca que lleva su nombre, residen colecciones escritas por quienes los miembros de la *Academia de Historia Militar* definen como hombres cultos; oficiales que son los portavoces autorizados de la historia de su institución (Bourdieu 1999).

Dicho esto, en el escenario *Tomás Rueda Vargas* monté los cuatro actos, el intermedio, y el epílogo, que componen esta obra de teatro. En el primer acto «Los mitos fundacionales» narro cómo los actores *performan* el origen universal de las leyes, el advenimiento del mestizaje, la aparición de Bolívar con la redención de la «raza mestiza» y la consolidación de la profesionalización militar; es decir, doy cuenta de la constitución de la quintaesencia militar. En el segundo acto «Una historia de heridas» me concentro en la performatividad que trata de convencer al público de cómo, desde los tiempos post-independentistas, los gobiernos civiles se han mostrado incapaces de consolidar un orden político que pueda ser salvaguardado por un único ejército. Al decir de los militares, las élites civiles son estamentos incapaces de unirse alrededor de un proyecto político común que siga los derroteros bolivarianos; en cambio, éstas nacen como sectores ambiciosos que, armados cada uno con su pequeña milicia, prefieren luchar por «dominios territoriales antes que concentrarse en la consolidación de las naciones recién liberadas» (Forero Angel 2005c) Como consecuencia de esto, el verdadero Ejército Nacional queda, ya desde el siglo XIX, sumido en la precariedad técnica y económica, así como en el abandono estatal. A pesar de ello, los actores militares insisten en que estas condiciones de ninguna manera han alterado su quintaesencia.

En la *Tomás Rueda Vargas* los hombres cultos admiten que, durante breves episodios en los años 40 y 50 del siglo XX, los gobiernos reconocieron que el Ejército Nacional de Colombia era la única institución capaz de poner fin a la violencia fratricida que se venía consolidando desde los albores post-independentistas. Las élites políticas reconocen la necesidad de contar con el Ejército en la consolidación de un verdadero proyecto de unión nacional y, por ello, «suplican al general Rojas Pinilla que asuma el poder» (Forero Angel 1996). Durante el segundo acto, en la *Biblioteca Tomás Rueda Vargas*, los actores ponen en escena la ceguera de las élites civiles; la capacidad militar de mantenerse neutral a pesar de asistir a la debacle nacional; su carácter civilista; y su capacidad de, una vez los gobiernos lo aclaman, asumir la conducción del destino nacional, fundando las bases para el desarrollo económico de la República.

Terminados los dos primeros actos, en el Intermedio, rompo la complicidad de la audiencia: en este las voces de los soldados profesionales (los de más bajo rango), algunas víctimas y la exposición de algunos hechos que cuestionan el que el Ejército haya alcanzado una quintaesencia neutral y civilista, interrumpen la performance militar. En este Intermedio la promesa instaurada se quiebra: los actores que intervienen contradicen abiertamente la puesta en escena de los historiadores, y el público debe elegir entre permitir que la obra de teatro siga (pese a la ruptura instaurada), o negarse a seguir asistiendo a la invención de la tradición militar. El lector del ‘Coronel no tiene quien le escuche’, en este punto, puede abandonar su lectura o continuar.

Si decide seguir, leerá el tercer acto «Momentos de gloria» donde los historiadores de la institución subrayan que durante breves períodos las élites gubernamentales, y los ciudadanos, han sabido reconocer la importancia y la verdadera razón de ser de la institución. Los historiadores ponen en escena la excelente actuación del Ejército en la Guerra de Corea, y en el conflicto colombo-peruano de 1932; ambos eventos en los que el ejército demostró que, pese a su pobreza económica, contaba con la moral necesaria para cumplir su verdadera misión: defender las fronteras. En el conflicto colombo-peruano los soldados armados sólo con su moral, y con el dinero que los sectores más altolocados (o adinerados) de la sociedad colombiana donaron, supieron defender a los ciudadanos de la periferia que, además, vieron en los soldados compatriotas civilizados ejemplos dignos a seguir. Durante la Guerra de Corea la institución demostró que estaba a la altura de los grandes ejércitos del mundo para unirse en contra de la amenaza mundial del comunismo. Así las cosas, en el escenario *Tomás Rueda Vargas*, el Ejército en dos ocasiones cumple su misión; dicho éxito trae el amor y agradecimiento de gobiernos y ciudadanos que por fin reconocen y honran los sacrificios hechos.

Luego, estando en el mismo escenario, se aclara también la futilidad de estos eventos. En el acto IV 'El enemigo nacional' los historiadores militares recuerdan que la mayor parte de la sociedad colombiana vive en condiciones de miseria y de abandono estatal. En consecuencia, esta termina acogiendo a los grupos guerrilleros que se valen de la manipulación comunista para entrar en el «corazón de los colombianos». No obstante, esto los aleja de sus verdaderos defensores, debido a que ellos terminan siendo percibidos como opresores y violadores de derechos humanos. Así pues, el fortalecimiento de la guerrilla es visto como resultado de la indiferencia estatal y de la ingenuidad del pueblo colombiano que se refugia en ella. En la *Tomás Rueda Vargas* la fuerza del enemigo se nutre de los gobiernos que no han sabido reprimirla, dejando a la población civil a merced de los grupos al margen de la ley. Finalmente, en el epílogo el telón cae, y la obra de teatro termina, no sin antes recordar que se ha asistido a una puesta en escena: la de la tradición inventada por la institución militar. Aquí, se hace evidente que los actores ponen en escena una concepción de tiempo en la que ubican su origen, el de las élites, la pobreza del pueblo y el fortalecimiento del enemigo.

Así las cosas, la escritura de una obra de teatro me permitió dar cuenta del imperativo extranjerizante, así como reconocer lo inadecuadas que eran mis categorías de análisis. Sin haber aprendido el idioma militar, para lo que fue indispensable establecer empatía con sus narrativas, hubiera sido imposible comprender la complejidad de su forma de vida, sus emociones y su rencor hacia los estamentos civiles. En la traducción propuesta es evidente que lo que represento no es un espejo fiel de lo traducido. La imagen de mundo militar y sus incuestionables se alteran al entrar en contacto con mi horizonte de sentido. Sin embargo, en este ejercicio intento dar cuenta del significado que para la institución militar tiene esta concepción de la historia en su forma de vida.

Tras la publicación del libro, nuevas preguntas no tardaron en aparecer: algunos militares señalaban la traición cometida «¿Cómo es posible que nosotros le hayamos contado nuestra historia y usted la vuelva una obra de teatro? ¿Cómo es posible que traicione la confianza que le dimos?» Otros altos mandos aplaudían el ejercicio: «Ahí vamos haciendo puentes entre los dos mundos civiles y militares». La audiencia de mi obra de teatro aprobaba o rechazaba mis técnicas, y con ello recordaba que la traducción cultural siempre está en el deber de incomodarse para encontrar categorías de análisis que amplíen los ejercicios etnográficos.

Conclusiones

En este texto me ocupé de la pregunta por: ¿Qué consecuencias tiene para la antropología social asumir las demandas de escucha de grupos incómodos? Para poder responder a esta cuestión me serví del material etnográfico recopilado entre 2005 y 2008 con oficiales historiadores del Ejército Nacional de Colombia. Luego, estructuré el texto en tres secciones. En la primera parte sostuve que el trabajo etnográfico, en tanto empático, debía comprender incluso con los incuestionables de los interlocutores que nos interpelaban de manera

chocante. También, expliqué que este ejercicio de empatía permitía a los antropólogos una comprensión de formas de vida ajenas que, luego, tenían como labor traducir en el mundo propio. Basada en Venuti (2019) argumenté que la traducción era un «ejercicio extranjerizante» (Venuti 2019) que obligaba al antropólogo a ajustarse a las extrañezas del mundo social que lo interpelaban, incorporando nuevas categorías de análisis para responder a estas. Luego, en la segunda sección, defendí la idea de que preocuparse por la comprensión de los incuestionables del 'otro incómodo' no implicaba cancelar los propios límites morales. Por el contrario, demostré que la fusión de horizontes, resultante de la traducción extranjerizante, no era sinónimo de la disolución de las concepciones de bien y de mal del investigador. Finalmente, en la tercera sección, expuse una obra de teatro escrita en la que intenté dar cuenta de la imagen del mundo militar que pude comprender durante mis años de investigación. Esta obra, traducida a un público más común y allegado a mis círculos sociales la forma de vida militar concebida desde la perspectiva institucional, pero también ponía a dialogar dicha concepción con la herida que los lectores sentían hacia el Ejército de Colombia. Lo anterior, se hizo evidente en el intermedio donde ellos tienen la posibilidad de elegir entre si continuar o no con el desarrollo de la obra.

En definitiva, con la obra quise dejar en claro la urgencia de que los antropólogos exploremos distintos registros en la expresión de nuestro quehacer; sobre todo, cuando aquellos que traducimos con nuestros ejercicios etnográficos tienen contactos difíciles, incómodos y espinosos con la sociedad. En este caso, mi obra de teatro era un intento por traducir la forma de vida militar desde su propia perspectiva a un público que la subsumía en una radical categoría de victimarios que cerraba toda posibilidad de diálogo y comprensión.

Por último, considero imperativo que la antropología continúe expandiendo sus horizontes investigativos para ocuparse de quienes ha tachado como indignos de recibir atención antropológica. Esto último, lejos de ser un borramiento de las directrices morales del investigador, es una oportunidad para que éste amplíe sus horizontes disciplinares y multiplique su conocimiento sobre las diferentes formas de estar en el mundo.

Agradecimientos

Este artículo se vio nutrido por los agudos comentarios del co-editor de este volumen, Marco Martínez-Moreno, y de las profesoras Guber y Frederic. Agradezco a los pares evaluadores que contribuyeron a precisar y dar rigor a las ideas y a Mariana Luna por su cuidadosa y certera corrección de estilo.

Recibido: 10 de mayo de 2024

Aceptado: 15 de octubre de 2024

Referencias

- ABADÍA BORRERO, Cesar et al. 2019. "Etnografía Como Acción Política: Articulación Del Compromiso Antropológico Estrategias Contrahegemónicas." In: Rosana Guber et al. (comp.), *Trabajo de Campo En América Latina: Experiencias Regionales En Etnografía*, vol. II. Madrid, Buenos Aires, México, Bogotá, Santiago, Lima, Asunción, Montevideo: Paradigma Indicial. pp. 109–26.
- ASAD, Talal (1986) *The Concept of Cultural Translation in British Social Anthropology* En James Clifford y George Marcus (comp.) *Writing Culture*, Berkeley, University of California Press. pp.
- BENJAMIN, Walter. 1962. *Angelus Novus*. Torino: Einaudi.
- BOAS, Franz; HUNT George. 1905. *Kwakiutl Texts. Memoirs of the American Museum of Natural History*. Vol. V. New York: American Museum of Natural History.
- BOAS, Franz; HUNT, George. 1906. *Kwakiutl Texts - Second Series. Memoirs of the American Museum of Natural History*. Vol. X. New York: Publications of the Jesup North Pacific Expedition.
- BOURDIEU, Pierre. 1999. ¿Qué Significa Hablar? *Economía de Los Intercambios Lingüísticos*. 2. ed. Madrid: Akal.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. 2019. "El Trabajo del Antropólogo: Mirar, Escuchar y Escribir." In: Rosana Guber et al. (comp.), *Trabajo de campo en América Latina*. Madrid, Buenos Aires, México, Bogotá, Santiago, Lima, Asunción, Montevideo: Paradigma Indicial. pp. 109-124
- ChatGPT. "Asistencia en citación". Última modificación 13 de octubre de 2024. OpenAI. <https://www.openai.com/chatgpt>.
- CLIFFORD, James. 1999. *Routes: Travel and Translation in the Late Twentieth Century*. Cambridge/ London: Harvard University Press.
- COMISIÓN DE LA VERDAD. 2024. "Ejecuciones Extrajudiciales Un Antídoto Frente al Veneno de La Negación." Accedido el 13 de octubre de 2024. <https://www.Comisiondelaverdad.Co/Violacion-Derechos-Humanos-y-Derecho-Internacional-Humanitario/Ejecuciones-Extrajudiciales>.
- CONSTANTINE, Peter. 2017. "Translating Full Throttle a Conversation with Lawrence Venuti." *World Literature Today*, 91(6): 23.
- DE LA TORRE, F. J. et al. (comp.). 2022. *Cuarenta años de After Virtue de Alasdair MacIntyre: Relecturas iberoamericanas*. Primera edición. Madrid S.L.: Dykinson
- DULLO, Eduardo. 2016. "Seriously Enough? Describing or Analyzing the Native (s)'s Point of View." In: James Carrier (ed.), *After the Crisis: Anthropological Thought, Neoliberalism and the Aftermath*. New York: Routledge. pp. 133–53.
- FORERO ANGEL, Ana María. 2017. *El Coronel No Tiene Quien Le Escuche. Una Aproximación Antropológica a Las Narrativas Militares*. Primera edición. Bogotá: Universidad de los Andes.
- FORERO ANGEL, Ana María. 1996. "Conversación Sostenida Con El General Álvaro Valencia Tovar."
- FORERO ANGEL, Ana María. 2005a. "Conversación Sostenida Con El General Ibañez." Bogotá.
- FORERO ANGEL, Ana María. 2005b. "Coronel O, Comunicación Personal, 2005." Bogotá.
- FORERO ANGEL, Ana María. 2005c. "Coronel V, Comunicación Personal, 2005."
- FOUCAULT, Michel. 1969 *Qu'est-ce qu'un auteur?* En, *Bulletin de la Société française de philosophie*, año 63, n° 3, julio-setiembre de 1969, págs 73- 104
- GADAMER, Hans-Georg. 1977. *Verdad y Método I*. Vol. I. Salamanca: Sígueme.
- GARCÍA VILLEGAS, Mauricio; UPRIMNY, Rodrigo. 2005. "¿Controlando la excepcionalidad permanente en Colombia? Una Defensa Prudente Del Control Judicial de Los Estados de Excepción." *DeJusticia*. Accedido el 13 de octubre de 2024. <https://www.dejusticia.org/publication/el-control-judicial-de-los-estados-de-excepcion>
- GEERTZ, Clifford. 1994. "Géneros Confusos, La Reconfiguración Del Conocimiento Local." In: *Conocimiento Local. Ensayos Sobre La Interpretación de La Cultura*. Barcelona: Paidós. pp. 31–50.
- GEERTZ, Clifford. 1995. *La Interpretación de Las Culturas*. Barcelona: Paidós.

- GOFFMAN, Irving. 1956. *The Presentation of Self in Everyday Life*. Garden City: Doubleday.
- HERRERA, H. 1990. "Luchas de La Independencia En Bogotá y Sus Áreas Cercanas." *ACORE*, n. 66: 33-66 (December).
- HOBBSBAWM, Eric; RANGER, Terence, eds. 1992. *The Invention of Tradition*. Canto. Cambridge: Cambridge University Press.
- IBAÑEZ SÁNCHEZ, J.R.1993. "La América Guerrera. La Conquista." In: Álvaro Valencia Tovar (ed.), *Historia de Las Fuerzas Militares*. Bogotá: Planeta. 14-23
- ITURRALDE, Manuel. 2002. "Guerra y Derecho en Colombia: El Decisionismo Político y los Estados de Excepción como Respuesta a la Crisis de la Democracia." *Revista de Estudios Sociales*. Universidad de los Andes. Accedido el 13 de octubre de 2024. <https://journals.openedition.org/revestudsoc/25964?lang=en>
- JIMENO, Myriam. 2016. "Introducción: el Enfoque Narrativo." In: Daniel Varela et al. (eds.), *Etnografías Contemporáneas III: Las Narrativas En La Investigación Antropológica*, Bogotá: Centro de Estudios Sociales CES. pp. 7-19.
- JIMENO, Myriam; ARIAS, David. 2011. "La Enseñanza de Antropólogos en Colombia: una Antropología Ciudadana." *Alteridades*, 21(41): páginas27-44.
- KROTZ, Esteban. 2019. "El Caminar Antropológico: Ensayo sobre el Trabajo de Campo y su Enseñanza." In: Rosana Guber et al. (eds.), *Trabajo de Campo En América Latina: Experiencias Regionales En Etnografía*. Bogota: SB. pp.131-42.
- LANGEBAEK, Carl. 2019. *Los Muisca*. Bogotá: Debate.
- LUTZ, Catherine. 2006. "Empire Is in the Details." *American Ethnologist*, 33(4): 593-611.
- MALINOWSKI, Bronislaw. 1972. *Los Argonautas del Pacífico Occidental. Un Estudio sobre Comercio y Aventura entre los Indígenas de los Archipiélagos de La Nueva Guinea Melanésica*. Barcelona: Planeta/ Agostini.
- MINISTERIO DE DEFENSA NACIONAL. 2005. "Directiva Ministerial Permanente No.29/2005." Bogotá: Ministerio de Defensa. Accedido el 13 de octubre de 2024. <https://www.oas.org/es/cidh/decisiones/2015/coad191-07es.pdf>
- NUSSBAUM, Martha. 2014. "¿Por qué el amor es importante para la justicia?" en *Emociones Políticas* (2014). E. Paidós, 179-180.
- PRESIDENCIA DE LA REPÚBLICA MINISTERIO DE DEFENSA NACIONAL. 2003. "Política de Defensa y Seguridad Democrática." Informe. Bogotá. Accedido el 13 de octubre de 2024. <https://www.oas.org/csh/spanish/documentos/colombia.pdf>
- RAMOS, Alcida Rita. 2008. "Nomes Sanumá Entre Gritos e Sussuros." *Etnografica*, 12(1): 59-69. <https://doi.org/10.4000/etnografica.1606>
- RODRIGUEZ, J.J. 1979. "Bolívar: Geopolítico Intuitivo." *ACORE*, 40: 60-80 (September).
- RUBEL, Paula G.; ROSMAN, Abraham. 2003. *Translating Cultures: Perspectives on Translation and Anthropology*. Oxford/ New York: Berg.
- SORÁ, Gustavo. 2017. "Traducción: Potencial heurístico y desvíos teóricos de un tópico eficaz para pensar realmente la globalización." *Revista de Estudios Sociales*, 61: 99-105.
- VENUTI, Lawrence. 2019. *ContraInstrumentalism, a Translation Polemic*. Lincoln: University of Nebraska Press.
- VENUTI, Lawrence. 2019. "Provocations." In: *Contra Instrumentalism A Translation Polemic* Lincoln: Nebraska University Press. ix-x.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. 2014. *Sobre la certeza*. Barcelona: Paidós

Ana María Forero Angel,

Universidad de Los Andes, Department of Anthropology, Colombia.

<https://orcid.org/0000-0002-2483-1154>

am.forero26o@uniandes.edu.co

Editores del dossier

Marco Julián Martínez Moreno (<https://orcid.org/0000-0001-8223-5169>)

Universidade Federal do Rio de Janeiro, Museu Nacional, Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Rio de Janeiro, RJ, Brasil

Email: akkmjm@gmail.com

Ana María Forero Angel (<https://orcid.org/0000-0002-2483-1154>)

Universidad de Los Andes, Departamento de Antropologia, Colômbia

Email: am.forero26o@uniandes.edu.co