

## EL JUEGO DE LA MUERTE

(Anotaciones a propósito de una política cultural  
contra la violencia sin límites)

**DUMER MAMIAN GUZMAN<sup>1</sup>**

1. Hoy, en Colombia, la violencia o la muerte intencionada se ensañan contra nuestra gente. No hay una región que por tales circunstancias no tenga desgarrada el alma y arañado el corazón. Hasta en esta morada al sur de hojas y nubes... ¡oh cuánta violencia se esconde!

Y nadie ha podido asumir este desafío. O si lo asumimos es desechando la violencia o ignorándola a través de cosmogonías y filosofías racional-maniqueas fundadas en la disyuntiva del bien y del mal, que solo han conducido a incrementar el miedo, el terror y la soledad, con consecuencias como el silencio o la mezcla de la sangre con la risa.

Ahora bien, si entre otras tareas del pensar, hoy, está la de abrir un espacio, otro, donde nos sea posible morar poéticamente: ¿cuál es, o qué política o a qué poética podemos acudir para alcanzarlo?

Algunos estamos de acuerdo en que tenemos que aprender a ver y a afrontar la violencia y la muerte de forma nueva, con otro lenguaje, con nuevas palabras, con otros símbolos, signos y combinatorias que nos permitan, por lo menos, guarecer nuestra tristeza y la desesperanza, que hay que enfrentarlas con una nueva intimidad. Pero con Taussig nos preguntamos, ¿qué suerte de comprensión -qué suerte de lenguaje y construcción de sentido, sea del que fuere- puede enfrentar o subvertir esto? Más aún cuando en la cultura del terror que media la violencia y la muerte está la mediación de la narración y del discurso sobre ellas. De tal manera

<sup>1</sup> Universidad de Nariño.

que la cuestión que se erige no es solamente la reivindicación del poder hablar y escribir, sino las formas y contenidos del contradiscurso (Taussig, 1986).

Así que, como nos lo enseña Holderlin, si "donde crece el peligro también crece la salvación", démosle a la violencia y a la muerte una nueva oportunidad, otra oportunidad.

Entre muchos estudiosos es un hecho incontrovertible que el espacio de la muerte, y particularmente el terror y la violencia, es una variada e intrincada lógica cultural de significación, desde hace mucho y por muchos fundada. Con complejas estructuras de sentimiento cuya base está en un mundo simbólico y no en un mundo racional o natural. Espacio convertido en "objeto" fundamental de intercambio simbólico que sustenta la vida y la existencia de las culturas nativas. Entre nosotros, colombianos o latinoamericanos, ya no es un exabrupto aceptar que el espacio del terror, la violencia y la muerte ha sido y sigue siendo uno de los espacios cruciales donde indígenas, africanos, blancos y mestizos dieron y seguimos dando origen y fundamento al nuevo mundo. Como ha sido y sigue siendo fundamental (no necesariamente aceptable) para quienes se reclaman como las expresiones magnánimas de la civilización occidental.

Al igual que Taussig, podríamos estar de acuerdo con Benjamin, para quien el problema político y artístico es atrapar la muerte y la violencia manteniendo la cualidad alucinatoria con la que la imaginación social populariza sus metamorfoseantes imágenes del bien y del mal, del mundo y el submundo, de lo cotidiano y el misterio, de la vida y de la muerte, y así ponerla en contra de sí misma, de tal manera que la forma en que todo esto atrae y seduce en la imaginería y sensualidad del submundo comience a ser su propia fuerza de autodestrucción. Penetrando el velo mientras se retiene su cualidad alucinatoria. Y si estamos de acuerdo en que la cultura es la mejor respuesta a la barbarie, es con esta poética con

la que debemos desarrollar una política cultural apropiada para nuestro tiempo.

Así, el espacio de la muerte aparece crucial, como un umbral para la producción de sentido y concientización.

Ahora bien, un poco similar a lo que Taussig ha afinado desde el espacio de la muerte y el terror de las caucheras en el Amazonas, ¿qué conceptos, qué imágenes, qué emociones son aprovechables, de la llamada cultura andina, para explorar las implicaciones, las preocupaciones y las ocupaciones políticas y estéticas frente a la cultura del terror, la muerte y la violencia? Tratemos en seguida de sintetizar algunos de ellos con el apoyo de estudiosos del mundo andino.

2. En los Andes en general, hay juegos, como el wairu, el phisqha o el juego de las habas (también conocidos con otros nombres), que sobreviven como ritos ligados a los muertos (Rivet, Zuidema, Cereceda). En nuestro medio estos juegos ocurren en los velorios y el día de difuntos; hacia los Andes centrales, sobre todo en la última despedida de las almas, para Carnavales.

La percepción inicial es que estos juegos cooperan con la partida o regreso de las almas al país de los muertos. Los análisis y las interpretaciones convergen en que los ceremoniales mortuorios cumplen una doble supresión de lo "individual" y la "muerte" por la colectividad de los vivos (Sánchez-Parga, 1990), construyendo con los muertos un estado de sociedad o mundo superior: la vida después de la vida; de tal manera que en ausencia del cadáver se los incluya a la vida del grupo o se instaure con ellos un intercambio simbólico. Se trata de incorporar el muerto al devenir social o a la inversa, siempre enfrentando la disociación de la muerte o su naturalización por las leyes biológico-antropológicas.

La muerte, entonces, antes que un hecho de miedo y de terror es un acontecimiento extraordinario con el que se reaniman los lazos

Y sociales, se reactualizan las solidaridades y se garantiza la fecundidad de la tierra para la supervivencia del grupo, de tal manera que, en sus rituales, la generosidad de los participantes es proporcional a la generosidad y fecundidad de la tierra y el submundo, mundo de los espíritus ancestrales y de los muertos, que se comportan como los preceptores de los vivos en una comunidad que se reproduce entre los unos y los otros. De ahí el sentido y la importancia de la comida colectiva (el cucabi), la bebida (guarapu) y el don o gasto de los perdedores en el juego y de los participantes del velorio o la fiesta.

Es un ambiente de festividad social que no solo sublima el ambiente de tristeza, sino una manera de exorcizar la amenaza de la muerte, afirmando la continuidad de la vida del grupo. Y más que un estado de ánimo, lo que se comparte son significantes y significados sociales, es decir, se participa de una comunicación metalingüística que está en el umbral o más allá de la cotidianidad o la simple costumbre (Sánchez-Parga, 1990). En consecuencia, no se trata de realizar ceremonias para consolarse colectivamente o para obnubilar una pérdida, sino ceremonias de reinscripción incesante de los muertos. No son ceremonias de olvido o de consolación colectiva sino de inscribir los muertos en la colectividad de los antepasados y lo sagrado y, desde esa condición, la reinscripción a la sociedad y la cultura activando los elementos, los procesos y los ciclos fundamentales de la vida.

3. Ahora bien, ¿estas concepciones y convicciones excluyen la posibilidad o necesidad de evitar o impedir la muerte en la sociedad de los vivos, particularmente aquella que es producto de la violencia y la tortura?

La noción de violencia, al igual que la muerte, está sobredeterminada; ligada al contexto en el cual ocurre. Lo que exige no universalizarla sino explorar el conjunto de imágenes a través de las cuales cada conducta es comprendida y conceptualizada por los mismos actores.

En la conciencia occidental se la ignora o se la racionaliza. Y racionalizada tiene el sentido de salvajismo. Su discurso la objetiviza haciéndola aparecer y creando la conciencia de transgresión del orden, el autocontrol, las altas formas políticas y legales o la paz universal del discurso judeo-cristiano-ilustrado. Es un otro externo, extraño e intruso en la sociedad, que perturba, causa descompostura de la normalidad y anomalía.

En los Andes, la violencia parece ser tratada como otro, pero como un estado alternativo necesario, una extrañeza legítima en el contexto cultural, más que como un estado de anormalidad. De ahí que, en los Andes, la violencia se comporte como ambivalente, pues al mismo tiempo que perturba, aporta, a la manera de una estrategia cultural común. Dice Olivia Harris para el caso concreto del norte de Potosí, la violencia "ni es excluida, ni es negada, ni usada como una fuerza de legitimación, ni expulsada hacia la periferia. Localizada en un "otro" mundo en el cual es guarnecida para la reproducción social, pero al mismo tiempo reconocida en toda su ambivalencia" (Harris, 1989:22). Por eso la gente andina no pelea fuera de sus contextos; la violencia no se da fuera de sus contextos.

Los andinistas identifican cuatro contextos de pelea y de violencia: el ch'axwa, el tinku, las riñas entre individuos y la de los esposos frente a las esposas. Con Olivia Harris y para los propósitos de la presente reflexión, destaquemos los siguientes aspectos que caracterizan estas "peleas rituales".

Primero, en todas hay "salvajismo", con derramamiento de sangre y hasta muertes, desde la forma más evidente de comerse crudo el corazón y los sesos y beber la sangre de sus enemigos, hasta las formas encubiertas como raptar y comer carne cruda en las relaciones sexuales. En uno o en otro caso, se comportan como guerreros viriles y caníbales o sexualmente voraces.

Segundo, toda violencia se presenta en estados liminales: de la bebida, el baile o el juego, estados de embriaguez y otredad, cuando la vida cotidiana y las condiciones normales están quedas. Particularmente la bebida y la pelea son inseparables, forman una sola totalidad.

Tercero, son sacras o sacralizadas, es decir ligadas o para ligarse al poder de las entidades tutelares y sus ancestros. De ahí su identificación o transformación en toros y cóndores, en pumas o serpientes felinos y rabiosos, unos y otros representación o símbolo de los waqa o submundo y el niñu, walura o poder de los ancestros. Es como si los hombres aspiraran a esta condición porque sin esta condición y sin estos combates un hombre no es un hombre y una mujer no es una mujer. De ahí, también, la realización de estos juegos-combates en los espacios y tiempos liminales del "cabo de año", para carnavales y en las convergencias y periferias espaciales del arriba y el abajo, el adentro y el afuera, de las altas montañas, los centros y los guaicos.

Cuarto, son combates y sacrificios inevitables y sobre todo necesarios para satisfacer el hambre de las montañas y la tierra. Lo que significa que de ellos depende la fertilidad y fecundidad de la tierra y de los hombres, la defensa y prosperidad de la tierra comunal y el futuro de las comunidades. Los muertos son la mayor y mejor concentración de poder cósmico para la sociedad de los vivos. Y los vivos no poseen el poder suficiente para controlar los hilos de los procesos y ciclos vitales.

4. En el aymarará de hoy, cuando algo toca el alma como siendo muy bello, provocando admiración y levantando el deseo de tenerlo, se exclama: **"¡Hay! ¡Jiwaki, jiwaki!"**, que se puede traducir como: **"¡Ay ! ¡Muerte, muerte no más!"** (Cereceda, 1987). Esta exclamación, junto a otros aspectos y manifestaciones del pensamiento y la sensibilidad andinas, incita a interrogarse sobre la relación entre lo bello y la muerte.

Cereceda considera que la belleza y la grata sensualidad están homologadas a una idea de mediación, contenida en contextos de coyunturas, tránsitos, enlaces, etc. Es éste el microuniverso en el que la belleza y la emoción desempeñan un papel concreto. Desde luego, mediación a partir de las ideas que le son opuestas, tales como la ruptura, división, desarticulación o universo de la desarticulación. La belleza se inscribe en el interior de la conjunción, del contacto. Pero no se trata de todo contacto posible sino tan solo aquel que, siendo difícil de lograr o siendo peligroso, requiere un intermediario. Es a ese contacto "riesgoso" al que se asocia una idea de belleza. Y entre los aspectos que conforman la mediación están: la manipulación del contacto o el intento de conseguirlo como el juego, la armonización de los colores, etc., con formas variadas como la violencia, la seducción, la minimización o la destrucción de los límites; está también el contacto mismo que genera el placer sensual o goce espiritual como la suavidad, el paisaje, la embriaguez, el colorido o las palabras tiernas y amorosas; finalmente el excesivo contacto, es decir, donde las partes se confunden o pierden identidad, como el ser arrastrado al mundo de los muertos, el arrobamiento del alma o la muerte en las batallas rituales. Es la ambigüedad del tránsito, la impresión por falta de límites, lo sobrecogedor, la impresión de miedo, lo que produce el trance, como estado de encantamiento, lo que seduce. Y el paradigma del tránsito es el suspenso entre la vida y la muerte y sus subsidiarios, entre la agonía y la salvación, la enfermedad y la salud, el amor y el desamor. De lo que se infiere, a su vez, que detrás de lo bello se esconde un tipo de peligro, de riesgo, que implican el asombro, el espanto, el miedo.

Pero, ¿dónde está el secreto o el poder que maneja los hilos de la transformación? Solo los waqa, los apus o los dioses pueden operarla. Y es tal vez o también por eso que son ellos los actores centrales de los mitos, los juegos, las batallas rituales y todos aquellos actos de intensa emocionalidad que acompaña los hechos y estados de perdición, de angustia y desesperación entre la vida y la muerte, la salud y la enfermedad, el amor y el desamor, la cópula

o su negación, etc., o es a ellos a los que se dirigen estos relatos y ritos. Parece, en consecuencia, que lo bello está ligado a lo sagrado, lo bello es también sagrado y viceversa, no se divorcia la belleza de la sacralidad. Cereceda se pregunta si es por eso quizá, que la belleza y la sensibilidad son el lenguaje más preciso para dirigirse y encantar a esos dioses y poderes, porque es el que ellos comprenden, los atrae y los seduce.

Igualmente, lo estéticamente bello, como los dioses, su saber y su poder, no tiene valor en sí, sino por el papel que debe cumplir de enlazar los contrarios ligados a la vida y la muerte, como lo brillante y lo opaco, lo social y lo salvaje, lo natural y cotidiano con lo sobre o infra natural. Poder y saber pertenecientes al profundo nivel de lo mítico y/o viceversa, nivel que es extraordinario, excepcional y exaltante (con emoción de belleza), en oposición al encanto normal de las cosas del mundo.

Finalmente, si aceptamos que el mundo social se rige por los misterios profundos de lo mítico y que su valía o anomalía son proporcionales a la armonía o desarmonía de los ejes duales y contradictorios de los estados y elementos del mundo y que, holísticamente, lo que entendemos como estéticamente bello no puede aislarse de otras ideas y de otros valores, entonces parece válido considerar que, frente a las circunstancias de desarmonía social, con su respectivo peligro y riesgo, una determinación estética fundamenta la instauración de una utopía o ideología encantadora políticamente ocurrente.



**BIBLIOGRAFIA**

**BARABAS, Alicia.** Religiosidad y resistencia indígena hacia el fin del milenio. **Quito: Abya-Yala, 1994.**

**CERECEDA, Verónica.** "Aproximaciones a una estética andina", en: Raíces de América. **Madrid: Alianza Editorial, 1988.**

**CIPOLLETTI, M.S.- LANGDON, E.J., (Coordinadores).** La muerte y el más allá. **Quito: Abya-Yala, 1992.**

**HARRIS, Olivia.** Toro y cóndor. **La Paz, 1989. (Mimeo).**

**LAPLANTINE, François.** El filósofo y la violencia. **Madrid: EDAF, 1977.**

**MAMIAN, Dumer.** La danza del espacio, el tiempo y el poder en los Andes. **San Juan de Pasto, 1991. (Inédito).**

\_\_\_\_\_. "El misho y el mishar", en: Revista Mopa-Mopa. **San Juan de Pasto, 1996.**

\_\_\_\_\_. "Los Pastos", en: Geografía humana de Colombia. **Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura Hispánica, 1996.**

\_\_\_\_\_. El bastón sagrado de la Justicia. **Ponencia Sexto Congreso Latinoamericano de Religión y Etnicidad. Bogotá, 1996. (Mimeo).**

**PINEDA C., Roberto.** Canibalismo, saber y poder. **Ponencia IV Congreso Nacional de Antropología. Popayán, 1987. (Mimeo).**

**ROMERO DE SOLIS, Diego.** Poiesis. **Madrid: Taurus, 1981.**

**SANCHEZ-PARGA, José.** ¿Por qué golpearla? **Quito: Centro Andino de Acción Popular, 1990.**

**TAUSSIG, Michel.** "Cultura del terror, espacio de la muerte", en: Revista Falsas Riencias. **Bogotá, 1986.**