

Almas y verdad: remanentes ante ausencias en los relatos de tres Madres de “falsos positivos”*

Almas e verdade: remanentes perante ausências nos relatos de três Mães de “falsos positivos”

Souls and Truth: Remnants of an Absence in the Reports of Three “False Positives” Mothers

Carlos Arturo Gutiérrez Rodríguez**

DOI: 10.30578/nomadas.n53a6

Los hijos de Zoraida Muñoz y de las hermanas Clara Inés y Beatriz Méndez Piñeros fueron asesinados por el Ejército Nacional de Colombia en el marco de los “falsos positivos”. Los testimonios de estas mujeres dieron cuenta de manifestaciones metafísicas de sus hijos después de su desaparición y muerte. Mediante conceptos como el de *descripción densa*, este texto ofrece una interpretación acerca de las significaciones que podrían dar lugar a tales menciones. Por ello, el análisis se elabora sobre la base de cuestiones que atraviesan la cultura popular colombiana, de acuerdo con las cuales las manifestaciones metafísicas de los jóvenes asesinados funcionan como una manera de lidiar con la pérdida por parte de sus seres queridos. **Palabras clave:** Madres de “falsos positivos”, crímenes de Estado, almas, verdad, duelo, memoria.

Os filhos de Zoraida Muñoz e das irmãs Clara Inés e Beatriz Méndez Piñeros foram assassinados pelo Exército Nacional da Colômbia no marco dos “falsos positivos”. As testemunhas destas mulheres deram conta de manifestações metafísicas de seus filhos depois de sua desaparecimento e morte. Mediante conceitos como descrição densa, este texto oferece uma interpretação sobre as significações que poderiam dar lugar a tais menções. Por isso, a análise é elaborada sobre a base de questões que atravessam a cultura popular colombiana, de acordo com as quais as manifestações metafísicas dos jovens assassinados funcionam como uma maneira de lidar com a perda por parte de seus entes queridos.

Palavras-chave: Mães de “falsos positivos”, crimes de Estado, almas, verdade, duelo, memória.

The sons of Zoraida Muñoz and sisters, Clara Inés and Beatriz Méndez Piñeros, were assassinated by the Colombian National Army in the context of the case known as “False positives”. The testimonies of these women gave an account of the metaphysical manifestations of their sons after their disappearance and death. Through concepts such as dense description, this text offers an interpretation about the meanings that would give rise to such mentions. Therefore, the analysis is based on issues that run through Colombian popular culture, from which the metaphysical manifestations of the murdered function as a way of dealing with the loss by their loved ones.

Keywords: Mothers of “False Positives”, State Crimes, Souls, truth, Mourning, Memory.

* Este artículo nace de la investigación realizada para la tesis titulada “La lucha contra el olvido de las Madres de “Falsos Positivos” de Soacha y Bogotá (MAFAPO): condiciones y formas de movilizar una memoria subterránea (2008-2018)”, con la que opté al título de Magister en Historia y Memoria en junio de 2020 y que empecé a cursar en abril de 2018.

** Contratista para realizar actividades de investigación en la Dirección de Cultura Ciudadana de la Secretaría de Cultura, Recreación y Deporte de Bogotá (Colombia), en el ámbito de diversidad y género. Magíster en Historia y Memoria de la Universidad Nacional de La Plata (Argentina) gracias al Programa de Becas de Integración Regional para Latinoamericanos, Ministerio de Educación Nacional argentino, antiguas becas Roberto Carri. Especialista en Derechos Humanos y Derecho Internacional Humanitario de la Universidad Nacional de Colombia. Politólogo. Correo: cagutrod@gmail.com

original recibido: 13/04/2020
aceptado: 30/09/2020

ISSN impreso: 0121-7550
ISSN electrónico: 2539-4762
nomadas.ucentral.edu.co
nomadas@ucentral.edu.co
Págs. 105–121

El reverso de la luz no es la sombra, sino la ausencia.

Leandro López, Mitología de la noche

Introducción

En el 2008, unos jóvenes desaparecieron de Soacha, un municipio aledaño a Bogotá. Los muchachos fueron asesinados en el departamento de Norte de Santander, a manos de la Brigada XV del Ejército Nacional de Colombia, que los presentó como miembros de grupos armados dados de baja en combate. Su desaparición y asesinato detonó un escándalo conocido con el nombre de “falsos positivos”.

Con una fuerte presencia en los medios de comunicación (Nieto, 2010), la desaparición de los jóvenes de Soacha puso sobre la mesa una práctica sistemática en la que el Ejército, en alianza con grupos paramilitares, reclutaba civiles con mentiras sobre supuestas oportunidades de trabajo. Las personas reclutadas eran asesinadas y presentadas como *positivos*. Es decir, como bajas en combate, por los cuales los uniformados recibían beneficios que se traducían en dinero, ascensos y permisos (Fellowship of Reconciliation (FOR) y Coordinación Colombia-Europa-Estados Unidos (CCEEU), 2014).

Los asesinatos tenían por telón de fondo el conflicto armado colombiano, cuyo origen no está consensuado. De acuerdo con Jiménez y González (2012), para algunos historiadores los albores de este conflicto están en la violencia partidista que azotó al país a partir de 1946, dando lugar a una guerra civil que enfrentó a liberales y conservadores. Otros afirman que sus inicios están en los años sesenta, con la fundación de las primeras guerrillas: las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia – Ejército del Pueblo (FARC-EP), el Ejército de

Liberación Nacional (ELN) y el Ejército Popular de Liberación (EPL). A pesar de esas diferencias, los análisis de la Comisión Histórica del Conflicto y sus Víctimas (2015) sugieren que existen elementos comunes a los dos momentos históricos, que permiten pensar las condiciones estructurales que dan origen al enfrentamiento armado y que explican su larga duración, pues no han cambiado sustancialmente. Entre ellas encontramos por lo menos las siguientes: desigualdad en el campo, un sistema político excluyente y ausencia del Estado en la ruralidad, que se articulan con una tradición violenta que marcó todo el siglo XIX, periodo en el que hubo una sucesión de guerras civiles originadas en proyectos políticos diametralmente opuestos.

Ahora bien, aunque existen registros de “falsos positivos” por lo menos desde 1984 (Centro de Investigación y Educación Popular, (Cinep), 2011: 14), estos presentaron un incremento exponencial en el marco de la Política de Seguridad Democrática del expresidente Álvaro Uribe Vélez (2002-2010), cuyo programa de gobierno tenía por objetivo garantizar la seguridad de la nación, utilizando la confrontación bélica como principal medio para ese fin (Presidencia de la República, 2003). En ese contexto, se medían los avances del conflicto armado mediante el *conteo de cuerpos*, que hace énfasis en la cantidad de cadáveres presentados por los soldados. Incluso llegó a tabularse el premio para reclamar dependiendo de la posición del caído en el grupo armado ilegal (Decreto Presidencial 1400 del 2006 y Directiva Ministerial Permanente 29 del 2005). Por tratarse de un ataque sistemático y generalizado contra la población civil, la Corte Penal Internacional (CPI) los declaró un crimen de lesa humanidad (CPI, 2012).

La lucha que las familiares¹ de los muchachos de Soacha llevaron a cabo para esclarecer los hechos condujo a la creación de un grupo, bautizado por los medios de comunicación con el nombre de las Madres

de Soacha. Tras los hechos, otras mujeres que no eran de Soacha y cuyos familiares fueron asesinados bajo la misma modalidad, pero en años y lugares distintos, se articularon con ellas y se sumaron a la batalla por la verdad, justicia, reparación y garantías de no repetición.

Es el caso de las hermanas Clara Inés y Beatriz Méndez Piñeros, cuyos hijos Edward Benjamín Rincón Méndez y Weimar Armando Castro Méndez fueron asesinados en el sur de Bogotá en el 2004. Ellas, después de ver el escándalo mediático que alcanzó el caso de Soacha, decidieron contactar a las Madres del municipio y sumar fuerzas para reanudar colectivamente una lucha que habían suspendido². Años después, el grupo derivó en un colectivo llamado Mafapo, que significa Madres de “Falsos Positivos”, del cual participa también Zoraida Muñoz, madre de Yonny Duvian Soto Muñoz, desaparecido de Bogotá y asesinado en Ocaña por el Ejército en el 2008.

A Clara Inés, Beatriz y Zoraida las entrevisté en el desarrollo del trabajo de campo para la investigación de mi tesis de maestría (Gutiérrez, 2020). En el curso de las entrevistas, aparecieron espontáneamente menciones a presencias de orden sobrenatural: *almas*, *remanentes*, *sombras* que se manifestaron después de la desaparición y muerte de sus hijos.

Abordo aquí sus testimonios considerándolos una fuente que aporta en la comprensión de la subjetividad de los sujetos sociales (Carnovale, 2007) y que, en este caso, da luces sobre los significados que las Madres construyeron en torno a la desaparición y al asesinato de sus hijos. Esa construcción de significados fue necesaria para poder llevar a cabo su lucha política exigiendo verdad, justicia, reparación y garantías de no repetición.

En este artículo pongo las entrevistas en diálogo con algunos elementos propios de la cultura popular colombiana, que funcionan como un marco de interpretación de las declaraciones sobre presencias inmatrimales, sombras, protección o acompañamiento desde el *más allá* que las Madres sienten y que son fundamentales para la elaboración del duelo³ y el desarrollo de su lucha.

Ahora bien, la aparición de tales menciones me llevó a una reflexión a propósito del trabajo con apartados testimoniales que no responden a lo que convencionalmente se entendería como un *dato* verificable. ¿En qué momento y por qué algo adquiere el grado de verdad? Una respuesta al respecto se complejiza cuando el análisis se hace *con* personas y no *sobre* personas o sucesos, pues esto implica cuestionamientos éticos,



- Mural que denuncia la responsabilidad por las ejecuciones extrajudiciales cometidas bajo el mando de altos oficiales del ejército. (Colombia), 2019 | Tomada de: Fundación Pares



• Familiares de víctimas de desapariciones forzadas perpetradas entre 1980 y 2000 (Perú), s. f. | Tomada de: *Diario Uno*

tensiones y confianza (Pozzi, 2014). Al tiempo que se accede al conocimiento del otro, al volvernos parte de ese universo de significados que se abre en el contacto con las personas, cae sobre nosotros una responsabilidad a propósito de lo que se dice, pero también de lo que se calla (Sirimarco, 2017: 66)⁴.

Esa responsabilidad sobre el decir, en el caso de un tema tan delicado como el asesinato de un hijo a manos del Ejército, convoca también la necesidad de ser prudentes al preguntar. Es preciso saber dónde parar. Los relatos que presentaré más adelante emergieron en el marco de entrevistas que pretendían desarrollarse en el tono de una conversación y que en algunos momentos, como en la mención de esas imágenes espectrales, comprometían la emocionalidad, tanto de ellas como mía⁵. Por esa razón, jamás hice una pregunta del estilo “¿qué significan para usted esas sombras?”, que habría sido profundamente invasiva. Se trata de hallazgos espontáneos, que fueron parte de su relato y su memoria, sobre los cuáles no hice más preguntas. La intención de las entrevistas no era extraer información, sino conversar con ellas para analizar el mensaje político que transmi-

ten. Con esto en mente, aquí no pretendo hablar por las Madres, sino construir una interpretación.

Marco de interpretación: religiosidad cristiana en la cultura popular colombiana

En una escena inolvidable de *La estrategia del Caracol* (1993), una de las pocas películas de culto que tiene el cine colombiano, una mancha de humedad en la pared es interpretada por una mujer de avanzada edad como una manifestación de la Virgen María. A raíz de esa marca, que ella toma como una señal divina, puede llevarse a cabo el plan de los personajes para trasladar la casa en la que vivían sin que su dueño se dé cuenta, entregando al final del filme nada más que paredes vacías. La condición que pone la mujer, única inquilina que se oponía al plan para que las personas que habitaban allí no perdieran sus cosas (y con esos muros y ladrillos construir un nuevo hogar), fue que lo primero que se trasladara a través de un complejo sistema de grúas fuera la pared en la que se apareció la mismísima madre de Jesús. Además



▪ Familiares de víctimas de desapariciones forzadas perpetradas entre 1980 y 2000 (Perú, s. f. | Tomada de: PUCP

de lo pintoresco, la escena resulta emblemática por representar bastante bien algunos elementos de la cultura popular colombiana, atravesada por el cristianismo (y no únicamente por él pues allí también conviven creencias afrocaribeñas y andino-amazónicas).

En un ejemplo más reciente, a finales de marzo del 2020, los habitantes de Magangué, Bolívar decidieron violar la cuarentena decretada para mitigar nuevos contagios ante la emergencia sanitaria provocada por el COVID-19. Decían ver la imagen recién aparecida de Cristo crucificado sobre un árbol de ceiba. Contra todas las recomendaciones sanitarias, que invitaban a evitar las aglomeraciones para evitar un posible contagio, las personas se conglomeraron frente al árbol para rendir culto a la imagen de Jesucristo (Montaño, 2020).

Ahora bien, en este escrito no utilizo la categoría *cultura colombiana*, de una manera estricta que la acote al lugar como si hubiera una conexión incuestionable entre identidad y lugar, pues no pretendo caer en una naturalización de lo nacional (Gupta y Ferguson, 2008:

242). Al contrario, quiero superar el isomorfismo entre el espacio, la cultura, el lugar y el territorio. Utilizo las palabras *cultura colombiana* de manera nominal, para dar cuenta de fenómenos que ocurren en Colombia (lo que no quiere decir que se den única y exclusivamente allí) y que permiten una interpretación posible para lo que las Madres dijeron en el desarrollo de mi trabajo de campo.

Asimismo, para pensar en *lo popular* retomo algunas reflexiones de Stuart Hall (1984), quien menciona que, en primera instancia, suele asumirse que lo popular remite a lo masivo, en una definición que colinda fuertemente con el mercado. Así, “las cosas se califican de populares porque masas de personas las escuchan, las compran, las leen, las consumen y parecen disfrutarlas al máximo” (Hall, 1984: 99); como si el pueblo fuera una suerte de masa integrada por *tontos culturales* que incorporan pasivamente a su vida asuntos que se producen en una esfera superior. Por supuesto, esa primera concepción de la cultura popular desconoce la agencia del pueblo y su capacidad de resistir ante esas

pretensiones, sin embargo, aunque no sean lo mismo, un estudio de lo popular es indisoluble de lo masivo. Una segunda interpretación piensa que “la cultura popular son todas aquellas cosas que *el pueblo* hace o ha hecho. Esto se acerca a una definición *antropológica* del término: la cultura, la movilidad, las costumbres y las tradiciones del *pueblo*. Lo que define *su estilo distintivo de vivir*” (Hall, 1984: 102. Énfasis con cursiva añadido). Esta definición es problemática, al ser excesivamente descriptiva y extensa, pues cualquier cosa que el pueblo haya hecho caería en esa categoría, diluyendo fácilmente el objeto de estudio. Además, corre el peligro de acomodar lo popular dentro de un molde, obviando las relaciones de poder que se mueven constantemente en el dominio de la cultura. Por esas razones, Hall construye una tercera definición de lo popular que “contempla aquellas formas y actividades cuyas raíces estén en las condiciones sociales y materiales de determinadas clases; que hayan quedado incorporadas a tradiciones y prácticas populares” (Hall, 1984: 103).

Hechas tales claridades, quisiera referir una anécdota personal que permite volver sobre la importancia de la escena descrita al principio del apartado: en el barrio en el que crecí, un barrio popular al suroccidente de Bogotá, una grieta en el cemento que apareció después de un temblor en el año 2008 fue interpretada, también, como una manifestación divina, ¡una aparición de la Virgen María en uno de los parqueaderos del conjunto! La noticia despertó el interés de la comunidad, que entre incrédulos y creyentes se fue aglomerando en torno a la baldosa. El rumor fue creciendo e incluso medios de comunicación nacionales se presentaron para cubrir el milagro (“Se les apareció la Virgen en Kennedy”, 2008).

Conforme la aparición iba ganando visibilidad, la misma Iglesia católica envió un delegado para que corroborara si se trataba de una aparición auténtica o no. Las conclusiones de la evaluación arrojaron que se trataba de una grieta común, pero a pesar del dictamen *oficial*, las personas del barrio retiraron la baldosa del piso, construyeron un altar para guardarla y con devoción aún le llevan flores y le hacen peticiones. Así, se resisten a la lectura impuesta por la clase dominante, prescindiendo del visto bueno, de la aprobación de la institución superior, lo que da cuenta de la lucha que atraviesa la cultura popular y de cierta autonomía respecto a las clases dominantes.

Sin profundizar en las disquisiciones teóricas, mi interés, a diferencia de Hall, no está en un estudio de las relaciones de poder que se mueven detrás de la construcción de esas menciones de sombras, almas o espectros, sino en encontrar una interpretación de ellas a partir de los testimonios de Clara, Beatriz y Zoraida. En este texto no busco una comprensión cabal de *lo popular*. Mi análisis es mucho más acotado. Se concentra en tres testimonios específicos, bajo la premisa de que el estudio de lo particular da luces sobre lo general, al tiempo que cuestiona la homogeneidad, la coherencia y la atemporalidad de la cultura (Abu-Lughod, 2012: 151).

En este contexto, encontré particular, mas no extraño, que las tres madres hablaran de presencias que empezaron a rondarlas después de que sus hijos fueron asesinados por los militares. En sus menciones sobre lo que ocurrió con ellos aparece un componente propio del *más allá*, que tiene que ver con las particularidades previamente descritas. Mi interés es crear una explicación verosímil que no necesariamente va a ser cierta. Las palabras de ellas son relevantes en la medida en que construyen realidad, aunque no hagan parte de lo real. En ese orden de ideas, parto de la siguiente premisa:

La realidad es esa convención social donde todo está estructurado o se estructura según unas normas y unos modelos bajo los cuales los signos protectores tapan y disimulan precisamente eso que es brutal y primario, esos trozos de materia, de luz, de cuerpos, esas texturas y objetos, incluso el tiempo real de la toma que, no como signo sino como huella, impone su presencia y su resistencia, saliendo una y otra vez a los signos icónicos, a los textos, etc. La realidad, entonces, está codificada y convenida socialmente. Lo real, por su parte, se resiste a esa codificación, a lo sumo puede ser registrado, pero nada más que como mero *cómputo de imágenes*. (Goyes, 2011: 58. Énfasis con cursiva añadido)

Así las cosas, en este trabajo busco ir en contra de la supuesta escisión entre la razón y el sentimiento, que parte de un esquema de pensamiento moderno que distingue claramente entre *la comunidad primitiva* y *la sociedad moderna*, en el que se desacreditan por defecto este tipo de relatos, al considerarlos formas folclóricas de pensamiento primitivo. Al contrario, con este texto quiero reivindicar otras estructuras de pensamiento, pensar la importancia de las creencias y del sentimiento, que no está separado de la razón ni de la verdad,

pues mediante ellos se construye realidad. Los relatos de las Madres tienen valor en la medida en que producen efectos: tienen un rol en la configuración de la vida social, aportan un retazo a la verdad compartida.

Asimismo, son relevantes en la medida en que la dimensión emocional tiene un lugar en el desarrollo de su lucha política y difumina las fronteras entre lo público y lo privado (Gutiérrez, 2019). Las emociones y los sentimientos, lejos de ser asuntos dados, ameritan un ejercicio que preste atención tanto a lo personal como a lo social. De acuerdo con Mauss, “los sentimientos no pueden catalogarse sólo de individuales o de íntimos, de universales ni de dados por la anatomía humana. Los sentimientos son también materia de una expresión socialmente reglada” (citado en Siri-marco y Spivac, 2019: 310)⁶.

Finalmente, siguiendo a Galimberti (2017), no hay que olvidar que desde la tradición homérica hasta el pensamiento contemporáneo, *el alma* ha tenido un lugar en la configuración social: sede de la memoria, fuente de inspiración para la poesía, camino para el encuentro con el conocimiento para la filosofía platónica o un elemento que define nuestra esencia en la era cristiana. Con mayor o menor relevancia, los significados que han circulado en torno al alma han influido en sistemas de pensamiento y por supuesto en las estructuras de sentimiento. Un complejo proceso histórico que tuvo lugar en el pensamiento occidental llevó al *alma* de ser algo inescindible del cuerpo a ser pensada, hegemónicamente, como la esencia de nuestro ser, a través de la cual es posible, desde la lógica del cristianismo, burlar la muerte y seguir siendo nosotros en un plano no material de la existencia.



▪ Asociación Nacional de Familiares Secuestrados, Detenidos y Desaparecidos (Anfasep). (Perú), 2017 | Tomada de: *Revista Semana*



▪ Familiar de víctima de desaparición forzada. (Perú), 2017 | Tomada de: *Revista Semana*

Tras la pista de significados

En el desarrollo de una entrevista personal, actuando de una manera muy similar a la mujer de la escena de *La estrategia del Caracol*, Clara Inés Méndez Piñeros – madre de Edward Benjamín Rincón Méndez, quien fue asesinado junto con su primo Weimar Armando Castro Méndez por el Ejército Nacional el 21 de junio de 2004, en Ciudad Bolívar (una localidad al sur de Bogotá) para ser presentados posteriormente como bajas en combate– me invitó a la habitación de su casa, donde tenía un compilado de documentos: un archivo personal que probaba que su hijo no había sido ningún miembro de un grupo armado.

Mientras hablábamos y me mostraba fotos de su hijo, habiendo ya establecido una relación que tenía por fundamento la empatía y la escucha, Clara me pidió que fuera a la entrada de la habitación. Me dijo que desde allí podía verse, sobre una foto enmarcada de su matrimonio, la cara de su hijo. Cuando me ubiqué en ese lugar, ella dijo textualmente:

ahí nada que ver fotos de él. Sino que una noche mi hija la mayor llegó y dijo: mamá, mire la foto de Edwitar, tal cual como quedó en el cajón. Le dije: ¿cómo así? Dijo: sí, cuando fuimos a la funeraria, así quedó mi hermano. Yo dije ¡Ay sí! Y me dio un dolor, como en el pecho, una presión. (Entrevista a Clara Méndez, 2019, 15:06)

Yo, honestamente, por más que lo intenté, no logré ver el rostro de Edward. Para mí, se trataba de tres sombras en la foto, propias de la humedad que muchas veces aparece en los retratos que cuelgan de una pared. Mi *estructura del sentir*⁷ (Williams, 1997) solamente me dejaba ver tres marcas pronunciadas. En ningún momento vi el rostro de una persona con la expresión con la cual fue puesta en su ataúd. Esta misma situación me ocurrió cuando fui a ver la virgen de mi barrio y no pude ver sino una grieta en un pedazo de cemento. Por esa razón, es importante reiterar que el isomorfismo entre cultura y territorio no existe: a pesar de ser colombiano, mi interpretación sobre esas dos cuestiones que para otros colombianos resultaban trascendentales, era sustancialmente diferente⁸.

De cualquier manera, no interesa si en efecto allí *se ve* o no una forma como la que describen las personas. Para Clara Inés, sobre aquel cuadro se manifestaba una imagen que reclamaba el lugar de aquello que ya no está: el de su hijo desaparecido y asesinado. Se trata de un asunto de memoria, en términos de Ricoeur, pues “la memoria es un problema de percepción, en tanto construcción de una imagen a partir de un referente real que ya no está presente” (Guerra, 2012: 8). A pesar de no poder verla, hablar de la imagen la hace existir.

Tal existencia se da en el interior de una trama de significados, su inserción en la realidad se hace desde el marco de una cultura que es una entidad o “algo a lo que puedan atribuirse de manera casual acontecimientos sociales, modos de conducta, instituciones o procesos sociales; la cultura es un contexto dentro del cual pueden describirse todos esos fenómenos de manera inteligible, es decir densa” (Geertz, 1997: 27).

Así las cosas, concebiré la cultura de manera esencialmente semiótica, partiendo de la idea de que las personas estamos insertas en tramas de significación, construidas humanamente, donde no deben buscarse leyes, sino interpretaciones para las significaciones que configuran la vida social: “Lo que busco es la explicación, interpretando expresiones sociales que son enigmáticas en su superficie” (Geertz, 1997: 20). En suma, en esta interpretación quiero leer esos significados que se esconden en *ejemplos volátiles de conducta modelada*, indagar en esa cultura que es pública porque sus significados son públicos. Por esa razón, mencioné en el segundo apartado episodios públicos, que aportan a posibles interpretaciones comunes que han atravesado la subjetividad de estas mujeres; entendiendo la subjetividad en los términos en que lo hace Ortner (2005), como un conjunto de modos de percepción, afecto, pensamiento, deseo, temor, entre otros, que animan a los sujetos actuantes y también a las formaciones culturales y sociales que modelan, organizan y generan determinadas *estructuras de sentimiento*.

En el trabajo de campo, la mención de este tipo de remanentes no apareció por primera vez en la entrevista con Clara Inés. Antes de hablar con ella, su hermana Beatriz ya había mencionado la presencia de *visiones*. En su relato refiere cómo el día de su desaparición, a Weimar y a Edward los esperaban en casa y al no llegar fueron buscados desesperadamente por Clara Inés,

que al no encontrarlos en hospitales ni en estaciones de policía decidió regresar. En medio del desconcierto, Beatriz relata que su hermana y su sobrina vieron desde la azotea que los dos muchachos regresaban. En sus propias palabras:

Y dizque los vieron venir, ¡jay! “Allá vienen” y dizque mi sobrina dijo “uy, mamá deles a esos malparidos una cachetada a cada uno, eso no se hace. Se fueron y véalos allá vienen jugando. Bajemos y los esperamos”. Pero mi sobrina furiosa. Dijo “eso no se hace, no se hace que no fueron capaces de llamar y ya vienen contentos y nosotros sí desesperados buscándolos” y se bajaron, dizque se bajaron y espere a que llegaran las siluetas porque eran así las sombras... y nada. “Tienen que llegar aquí a golpear, vamos a ver. Eso sí mamita apenas abran la puerta... Después del susto, estos sí campantes y uno sí con el corazón en la boca, como dicen”. Y nada. “¿Y esto qué pasó? ¿Qué se demoran de allá que los vimos que venían?” y nada y abren la puerta, salen a lado “¿Vieron venir los muchachos?” No vieron nada, nunca. (Entrevista a Beatriz Méndez, 2019, 17:00)

Para ese momento, Weimar y Edward ya habían sido asesinados. El significado que Beatriz da a lo que relató es el siguiente: “Ellos dos eran. Los vieron. Fue *visiones* que ellas vieron. O sea, las dos vieron que venían dizque empujándose y jugando. Jah!, Dios Mío” (Entrevista a Beatriz Méndez, 2019, 18:01). En un intento por darse consuelo y en articulación con una cultura en la cual se cree en la existencia del *alma*, de acuerdo con sus relatos, las dos hermanas interpretan las visiones como una manera por medio de la cual los dos muchachos finalmente descansaron y pudieron regresar a casa, aunque no de forma física. Se trata de un remanente de su presencia, con el cual se resisten a la ausencia definitiva y absoluta de sus hijos. Vale la pena recordar que

La suposición fundamental de que las personas siempre están tratando de construir un sentido sobre sus vidas, todavía se mantiene. Los trabajos de antropología que estudian personas muy pobres o víctimas de violencia abrumadora dejan claro que los procesos de construcción de sentido son de la más profunda importancia en tales circunstancias. (Ortner, 1999: 9)

En esa dirección es reveladora la interpretación que hace Beatriz cuando menciona otras cuestiones de un orden metafísico, como presencias en la casa o ruidos cuando se encuentra sola. Textualmente, afirma: “Yo

digo: en el cementerio están los restos, sí. Pero él, bueno no sé quién, su *alma*, su espíritu, su no sé qué, está con nosotros. Él nos cuida, yo sé que es así: a todas las mamitas nos va a cuidar” (Entrevista a Beatriz Méndez, 2019, 1:17:37).

Su mención a *todas las mamitas* alude a las madres que buscan a sus hijos desaparecidos y que no necesariamente integran el colectivo: mujeres de otras ciudades cuyos hijos no fueron asesinados por el Ejército. Beatriz refiere lo siguiente para ejemplificarlo:

Que día estuve en Cali, en un grupo también [al] que pertenezco, se llama Madres en Resistencia. Chicago, Brasil y Colombia, madres de Bojayá, de Cali y de salón del Chontaduro y mire que la niña de Estados Unidos, en su idioma hablaba, había una que traducía y yo decía ¿será que a todas nos pasa lo mismo? Que nosotros sentimos esa presencia, que de pronto estar así, la tocan y uno voltea a ver y no se asusta. Fue él, él pasó por acá. O por ejemplo yo estoy allá en Bogotá en la casa y veo que alguien pasa ¿quién es? Si estoy sola. (Entrevista a Beatriz Méndez, 2019, 1:16:45)

En el caso de Zoraida Muñoz, el asunto del *alma* de su hijo tiene importancia, además, porque desde su lectura, es gracias a ella que el Cuerpo Técnico de Investigación (CTI) la pudo contactar. Las acciones hechas por su hijo desde el *más allá*, después de haber sido asesinado, son relevantes para el desarrollo de la investigación judicial. Textualmente, Zoraida dice:

Es que los del CTI también creen en las *almas*, vea: Yo me los encuentro y ellos me saludan y me dicen: ¡las almas son benditas! Yo soy muy, muy, muy devota a las almas. Y ellos dizque cogieron el computador portátil y dijeron: bueno Matías⁹, bueno *almita* de Matías o encontramos a su mamá o no la encontramos hoy y esto ya queda. Ya anulaban toda esa vaina, ya cerraban ese caso. Pero allá en CAFAM de Floresta habían otros muchachos que conocían a Matías y ellos fueron hasta allá y le[s] preguntaron, que dónde vivía Matías, que si sabían algo de la vida de Matías, en qué barrio la mamá residía. “Él nos contaba que vivía en Ciudad Bolívar, que la mamá se llama Nubia Zoris¹⁰, que es líder del barrio, que fue madre comunitaria, que tenía un restaurante dentro de su casa con Bienestar Social, que fue de la Junta de Acción Comunal. Muy conocida ¿sí?”.

Ellos dizque cogieron ese portátil y sacaron la foto de él y dijeron “bueno hermano, almita de Matías, o la encontra-

mos o esto ya queda [cerrado]”. Se quedaron mirando y empezaron a preguntar. “Sí, ella vive más arriba, sí ella vive más arriba” y como unas veinte cuadras así. Yo soy muy conocida en esos barrios. Los barrios de por allá los divide una calle, Triunfo, Manita, Villa Gloria I, Villa Gloria II, entonces... como fui de la Junta de Acción Comunal, nos reuníamos con todas las directivas de las Juntas de Acciones Comunales [y] nos conocían. “Sigan, sigan que ella vive más arriba”. Llegaron a una tienda, cuando preguntaron por la señora Nubia Zoris. Entonces: “sí, ella vive por aquí en esta cuadra”. Y sacaron el portátil y le mostraron la foto al presidente casualmente de la Junta que tenía una tienda por ahí, dijo: Sí, ese es Matías. Y la mamá vive por aquí al frente. Llegaron a mi casa y yo no estaba, estaba el papá, estaba Sergio y estaba Karen, Cesar. Golpearon y me preguntaron. No mi mami no está, pero está mi papá, pero ¿qué se les ofrece? “No nosotros venimos porque somos del CTI, venimos a comentarle algo sobre Yonny Duvian Soto Muñoz”. Entonces, cuando ellos escucharon ese nombre, cuando por allá no lo conocían sino como Matías, al escuchar ese nombre dijeron “¿y ustedes quiénes son?” y se identificaron. Dijeron “ah no, siga” y los hicieron seguir a la salita. “Lo que pasó fue que a su hermano se lo llevaron, lo reclutaron y él cayó también con los jóvenes de Soacha y el cuerpo está en Ocaña, Santander”. Y empezó, desde la tienda empezó, la bola de que a Matías lo habían matado. Cuando yo llegué esa cuadra estaba así [Zoraida hace una señal con la mano indicando que la calle estaba llena de gente]. (Entrevista a Zoraida Muñoz, 2019, 27:24)

Al respecto, una interpretación externa, que desconociera la red de significados culturales en las que se mueven las concepciones sobre el alma o la muerte, podría sugerir que tales presencias son de origen sugestivo, que no existen o son propias de la imaginación. De nuevo, si son o no reales no tiene relevancia, pues sobre lo real, “una definición precisa es imposible, entre otras razones porque lo real se escabulle y se resiste a ser nombrado, a ser algo inteligible. Es una instancia muy difícil de traducir, justamente porque está adherida al cuerpo en lo básico del sexo, la violencia y la muerte” (Goyes 2011: 55-56). Allí, lo que importa es el significado que ellas dan a las *apariciones*, pues aun si pertenecieran al campo de la imaginación, tienen consecuencias materiales.

Sobre este tema, las reflexiones de Appadurai (2001) a propósito de la imaginación resultan pertinentes, pues la considera un hecho social y colectivo



▪ Acción de memoria por las víctimas de desaparición forzada en Guatemala, s. f. | Tomada de: Economía y Política

que filtra la vida cotidiana y se desprende del espacio expresivo propio del arte, el mito, lo ritual, y afecta el desarrollo de la vida. Este autor considera que hay una diferencia entre la imaginación y la fantasía, pues esta carece de acción mientras que aquella puede ser un antecedente, un combustible para actuar: “Actualmente la imaginación es un escenario para la acción, no sólo para escapar” (Appadurai, 2001: 23). En suma, incluso si se tratara de asuntos de la imaginación, esta tiene la potencia para generar comunidades de pertenencia que no son necesariamente nacionales. La misma Beatriz habla de una red de madres de diferentes lugares y nacionalidades, que tienen como uno de sus puntos en común la sensación de que sus hijos no las han abandonado completamente del plano terrenal. El orden imaginario reclama importancia en la construcción de la realidad.

Ahora bien, el alma no ha tenido la misma importancia en todas las culturas y ha tenido significados diversos en el tiempo. Por ejemplo, en términos etimológicos, la palabra *ánima* remite al viento y para Homero significaba aquello que queda del hombre después de la muerte, un último respiro. El *alma homérica* no admite conciencia, y su lugar, resignado a los vaivenes del inframundo, no porta la esencia de lo que fuimos. La muerte, en ese mundo orquestado por

dioses, a veces voluntariosos o impúdicos, es un camino de no retorno (Galimberti, 2017).

Sobre la base de un contexto cultural e histórico completamente diferente, en el significado que las Madres elaboran hay un componente religioso importante¹¹, que influye en la manera de circunscribir o entender *el alma*. A pesar del distanciamiento de la sociedad con la rigurosidad religiosa y sus normatividades, en el proceso del duelo tras la pérdida de un ser querido, como en el caso de las Madres, la religión ha sido un bastión que por medio de oraciones y plegarias ayuda a los parientes del difunto a tramitar la pérdida (Echeverry, 2019: 82). La cuestión religiosa se enlaza con la necesidad de construir un sentido, pues:

Toda referencia a un sentido trascendente de la realidad, como puede ser la religiosidad encarnada en la idea de *Dios*, sugiere que muchas personas requieren constantemente de la creencia en algo superior a la idea del yo y su propia personalidad, en suma, a su mera subjetividad y agencia, que en la actualidad opera a modo de un retorno a la búsqueda del sentido de la existencia. (Restrepo, 2018: 277-278)¹²

En relación con el tema, retomando una entrevista a Lacan, “la religión ofrece un alivio, una vía de escape

a los seres humanos quienes encuentran en ella –además del sentido que proporciona a las cosas del mundo, que no logran suministrar otras actividades humanas como la ciencia– lo más significativo: un sentido de la vida misma” (Tovar, 2018: 302). En este caso, va más allá de dar un sentido a la vida, incluso ofrece un sentido a la muerte.

En el caso de las Madres tiene prelación una concepción del alma propia del cristianismo, en cuanto se la piensa como el elemento constitutivo de nuestra esencia. Allí, el alma es personal y eterna: permanece a pesar del maltrato de la carne. El alma de sus hijos persiste, las visita y se manifiesta aún después de que fueron asesinados. Desde esta forma de pensamiento, el alma no es inescindible del cuerpo, aunque durante la vida haya residido en él. En relación con lo corporal, la concepción del cristianismo sobre la carne también tiene un lugar importante:

El martirio, la flagelación y la sangre de Cristo representan el amor divino, presente en el sacrificio y la resurrección a la salvación. Es decir, un hecho violento se transforma, por medio de las representaciones sacras y los ritos religiosos, en un hecho salvífico y de amor. La violencia y lo sagrado se realizan como justificación inicial frente al acto violento –transformado simbólicamente en salvación– o como acto de resistencia y esperanza frente a la muerte. (Figueroa y Gómez, 2019: 130-131)

La muerte violenta de Jesucristo tiene sentido en la medida en que fue necesaria para la salvación de las almas, para poder acceder a la vida eterna y redimir el pecado original. En la forma en que estas tres mujeres tramitan el duelo es clave esa conversión simbólica, propia del cristianismo, del dolor en salvación: sus hijos fueron crudamente asesinados, pero a pesar del desprecio y de la violencia sobre la carne, sus almas (las de sus hijos) las acompañan y protegen. A sus hijos los mataron, pero *desde dónde están* las cuidan, a ellas y a todas las madres.

A modo de cierre, algunas reflexiones sobre el estatus del saber

Escribí este texto con el interés de desentrañar parte de la red de significaciones sobre las cuales se desenvuelven ciertas acciones humanas en la construcción de la realidad. Ese ejercicio lo hice a partir de sus entrevistas,

es decir, de los discursos que las Madres pronunciaron. Al respecto, quiero mencionar lo siguiente:

Un discurso es, por definición, una pieza no necesariamente gobernada por la verificación empírica, sino por la necesidad comunicativa. Lo que equivale a decir que no representa sino que construye la realidad; es decir, que lo que importa no es cuanto se acerque o se aleje de ella, sino la clase de realidad que ayuda a conformar. (Sirimarco, 2017: 68)

Con esto en mente, a partir de la premisa de que lo que interesa a un discurso no es su veracidad, sino las prácticas desde donde se da y las acciones que permite, quise poner sobre la mesa un asunto que no es propio de un orden racionalista y reivindicar el lugar de las almas en la configuración informal de la vida social, específicamente, en el desarrollo de la batalla política y memorial de tres Madres de “Falsos Positivos”. No hay que olvidar que su lucha pública es también una lucha personal, que pasa por una dimensión sentimental, en este caso por la tristeza y el duelo ante la pérdida.

La movilización de sus memorias lleva su dolor de las esferas íntimas a las públicas. Esos dolores individuales se comparten y politizan en un reclamo por verdad, justicia, reparación y garantías de no repetición. Su lucha memorial para que se recuerde “lo que sucedió en Colombia frente a los “falsos positivos” es primeramente una batalla emocional en la que ellas deben encarar, por ejemplo, la tristeza y el dolor generados por el brutal arrebato de sus familiares” (Gutiérrez, 2019: 166). En esa elaboración del duelo, la religión, enlazada a una concepción particular sobre las almas y lo que ocurre después de la muerte, es fundamental para que puedan dar sentido al proceso violento que las atravesó.

En el caso de la muerte –ejemplo paradigmático de las causas posibles de duelo–, todas las culturas y religiones reconocen el duelo como tal y proporcionan normas de comportamiento social que incluyen las conductas adecuadas antes, durante y después de un entierro, así como el tiempo que el duelo debe durar (Pacheco, 2003: 33)

Por supuesto, este proceso de elaboración del duelo no se cumple de la misma manera en todos los casos. Se trata de una situación que puede repetirse, que se cierra y se abre, inconclusa aun para los duelos *mejor elaborados*. Que no acaba, que retorna, como lo real, y

ante la cual la cultura aparece, con una compleja red de significaciones, ofreciendo posibilidades para interpretar y elaborar.

En ese orden de ideas, más que una simple superserfición premoderna o un fetichismo, su concepción sobre las almas es fundamental en su elaboración del duelo y por ende es relevante para su lucha política. La mención de esas presencias inmatrimiales, que se manifestaron después de la muerte de sus hijos, se ancla a elementos que hacen parte de la cultura popular colombiana. La cultura funciona aquí como el contexto que hace inteligibles estas acciones, sin creer ingenuamente que la cultura es determinante de los/las sujetos/as. De hecho, en las entrevistas realizadas en el trabajo de campo, solo cuatro casos las mencionaron.

No se trata de un asunto que aparece indefectiblemente todas las veces, resultado de una determinación cultural de acuerdo con la cual todas las víctimas que predicen una fe católica o cristiana tramitan la pérdida de un familiar de esa manera: resistiéndose al abandono desde remanentes que no son físicos, propios de un mundo distinto al material.

Aunque la interpretación que construí surgió de entrevistas personales, la mención de las almas también aparece por fuera de estas esferas íntimas. Al respecto, quiero mencionar que Doris Tejada –integrante de Mafapo y madre de Óscar Alexander Morales Tejada, asesinado por militares en El Copey– afirmó en un evento de la Universidad de los Andes (2020) que el alma de sus hijos¹³ la protege.



■ Familiares de víctimas de desapariciones forzadas. (Perú), 2017 | Tomada de: *Revista Semana*

Frente a un auditorio integrado por estudiantes, docentes e invitados, Doris relató que una noche se sintió en peligro al regresar tarde a casa. En la calle, una persona que parecía sospechosa y que podía atentar contra su integridad para robarla, pasó por su lado como si ella fuera invisible. Que esto sucediera, de acuerdo con lo que dijo, fue resultado de que ella invocó a sus hijos para que no le pasará nada malo. El relato incluso afirma que en ese momento de temor, ella sintió a sus dos hijos, uno a cada lado.

Esta mención, en un espacio académico, sugiere que la diferencia entre lo que es conocimiento y declaraciones que pueden desecharse, es decir, la tensión entre saber válido y superstición, solo existe para quién investiga. Esta diferencia nace de los métodos académicos que exigen veracidad y comprobación a partir de un paradigma racional-moderno. Aunque esa invisibilidad y protección desde el *más allá* no es verificable, tiene valor en cuanto construye realidad y le permite a Doris encarar el miedo.

Con ocasión de las entrevistas personales, vale decir que me presenté como un estudiante de la Universidad Nacional de La Plata, en Argentina, y que mi interés era que sus testimonios pudieran difundirse en otras latitudes, a través de una tesis o publicaciones académicas. Esas menciones del alma aparecen aun a sabiendas de que el objetivo de la entrevista era académico. Ello permite concluir que las diferencias entre lo académico y lo popular se desdibujan para estas mujeres. Esa frontera solo existe para quienes elaboran la investigación, que en su afán por construir evidencia dan a un tipo de saber un estatus cognoscible y válido.

Ahora bien, no aposté aquí por una reconstrucción taxativa o teórica sobre el lugar de las almas en las clases populares colombianas, me remití a tres casos específicos reconociendo que las culturas no son homogéneas,

que los sujetos no son productos del territorio ni de la cultura, sino que responden a particularidades, a pesar de que esas particularidades se encuentren en estrecha relación con cuestiones compartidas, pues “las culturas son sistemas públicos de símbolos y significados, textos y prácticas, que representan un mundo y, a la vez, dan forma a los sujetos de una manera ajustada a la representación de ese mundo” (Ortner, 2005: 34).

Con ese horizonte, debido a las múltiples dimensiones de la cultura (que de alguna manera puede ser inabarcable), tomé por marco de interpretación principal elementos y ejemplos propios del cristianismo, no porque sea lo único que atraviesa las dinámicas de la cultura popular, donde también conviven creencias del orden andino-amazónicas y afrocaribeñas, sino porque las entrevistadas son creyentes y existe una profunda similitud de los testimonios con los casos expuestos.

Vale recordar que el sentido del mundo no emerge del mundo, sino de una grilla llamada cultura que media nuestra relación con él. En esa relación, el sujeto no se ve determinado por ella, sino que interactúa, pues el sujeto se concibe “como un ser existencialmente complejo, que siente, piensa y reflexiona, que da y busca sentido” (Ortner, 2005: 28). Así las cosas, las manifestaciones metafísicas de los hijos de Clara Inés, Beatriz y Zoraida responden a una creencia originada en una de las aristas que configuran la cultura popular, en un esfuerzo por dar sentido al mundo después de la violencia que las atravesó.

Esas presencias inmateriales funcionan como una manera de lidiar con la pérdida, como un remanente de la presencia de sus hijos: Se trata de elementos a través de los cuales construyen un significado y sienten a sus seres queridos, a pesar de que hayan sido asesinados en la maquinaria de muerte que funcionó en el interior del Ejército Nacional.

Notas

1. Aunque se refieran a ellas como Madres de Soacha o Madres de “Falsos Positivos”, escribo *familiares* en vez de *madres* porque el colectivo en realidad está integrado también por primas, sobrinas, hermanas y tías. Que se utilice la categoría *madre* responde a un posicionamiento estratégico que les da un lugar de enunciación particular, ligado a la importancia que tiene la figura materna en la sociedad ante la que denuncian su caso.
2. Entre las razones por las cuales Beatriz y Clara Inés suspendieron la lucha para esclarecer lo ocurrido en torno al asesinato de sus hijos y llevar a la justicia a los culpables, se encuentran amenazas contra su vida y procesos de revictimización al acudir a las instituciones estatales para poner el caso en conocimiento de las autoridades.
3. De acuerdo con Pacheco (2003), el duelo es una respuesta ante el sentimiento de pérdida. Sus formas dependen del marco social en el cual se dan y de las creencias de las personas que lo viven.
4. El texto de Mariana Sirimarco se pregunta cuándo y por qué se alcanza el límite de lo decible. Se desenvuelve en torno al chisme y se pregunta qué hacer cuando el trabajo de investigación encuentra información no verificable, con valor explicativo, pero que podría comprometer a otra persona. Aunque su reflexión no es en torno a asuntos de un orden sobrenatural, encontré pertinentes sus apreciaciones con respecto al trabajo con personas, pues sus interrogantes son similares a los que yo atravesé para la escritura de este artículo.
5. En el caso de Beatriz y Clara Inés, esas menciones a propósito de las manifestaciones inmateriales de sus hijos se dieron en una situación emotiva particular de la entrevista. Yo mismo no pude contener un par de lágrimas cuando Beatriz decía que esa presencia tenía que ser la de Weimar y que, a pesar de todo, su hijo no la había abandonado. En contraste, en la entrevista con Zoraida, la mención de las almas se da en un momento de su relato en el que quería describir cómo se enteró de la muerte de su hijo y dar cuenta de una suerte de acción divina sin la cual aún no sabría nada de Yonny Duvian.
6. Por supuesto, como advierten Sirimarco y Spivac (2019), esta afirmación no zanja el debate en torno al origen o la relevancia de las emociones y los sentimientos en la construcción de la vida social, cuyo análisis se ve interpelado por la pregunta de investigación con la que el investigador se aproxima a ellas en el trabajo de campo. Adicionalmente, como recomiendan las autoras, una reflexión en torno a las emociones y los sentimientos en el quehacer académico no debe caer en la mera descripción de las emociones, sino ponerlas en relación con las prácticas en las cuales se da, pues “las emociones, en tanto lenguaje y herramienta social, vehiculizan siempre modos determinados de relacionamiento” (311).
7. Dependiendo de la traducción, se habla de estructuras de *sentir* o estructuras de *sentimiento*. A pesar de las diferencias, el concepto apunta a que el análisis cultural preste atención tanto al sistema de creencias como a la manera en que esos referentes son sentidos: “No se trata solamente de que debamos ir más allá de las creencias sistemáticas y formalmente sostenidas, aunque siempre debamos incluirlas. Se trata de que estamos interesados en los significados y valores tal como son vividos y sentidos activamente; y las relaciones existentes entre ellos y las creencias sistemáticas o formales” (Williams, 1997: 154-155).
8. Con ocasión del papel que tiene el investigador y su lugar de enunciación, debo decir que para el año en el que suceden los acontecimientos de la baldosa en el barrio, yo me reconocía católico. Cuando entrevisté a las Madres ya no hacía parte del catolicismo, debido a algunas reflexiones personales previas al inicio de la maestría. Lo traigo a lugar porque tampoco el catolicismo se manifiesta de la misma manera entre todos sus devotos.
9. Aunque el nombre del hijo de Zoraida es Yonny Duvian, sus familiares, amigos y vecinos lo llamaban Matías por cuenta de una anécdota familiar. Este era el nombre con el cual era más conocido.
10. Diminutivo del nombre de Zoraida.
11. Insisto en que la religiosidad no es el único componente explicativo, pues en la cultura popular colombiana se manifiestan otros órdenes. Es el que escojo pues considero que se ajusta a los significados que se articulan con las interpretaciones que ellas dan a los asuntos del orden sobrenatural, dado que en este texto pretendo acotarme a los tres relatos y no a una reconstrucción de la cultura popular en Colombia.
12. El texto de Restrepo se basa en postulados de Freud y de Nietzsche que critican fuertemente la religión, por considerarla la contracara de la razón. Traigo a colación la cita en la medida en que permite una reflexión sobre el vínculo entre religión y cultura, así como el puente que se tiende entre las creencias religiosas y la búsqueda de sentido. En ese orden de ideas, aquí no busco descalificar al sistema de creencias, desde el paradigma de la Modernidad, como si se tratase de una neblina que impide un ejercicio libre de la razón, en cuanto la fe implica la renuncia de la conciencia. Se trata, en cambio, de desentrañar la racionalidad de la fe, el significado cultural detrás de la creencia.
13. Escribo *sus hijos*, en plural y no singular, porque Doris es madre de otra hija muerta, cuyo nombre no fue mencionado en el evento. Ella no murió víctima de los “falsos positivos”, sino de un accidente de tránsito. El reclamo de Doris es por la muerte violenta de su hijo y no por la muerte accidental de su hija.

Referencias bibliográficas

1. ABU-LUGHOD, Lila, 2012, “Escribir contra cultura”, en *Andamios. Revista de Investigación Social*, Vol. 9, No. 19, pp. 129-157.
2. APPADURAI, Arjun, 2001, “Aquí y ahora”, en Arjun Appadurai, *La modernidad desbordada*, México, Trilce-FCE, pp. 17-3.
3. CABRERA, Sergio (dir.), 1993, *La estrategia del caracol* (película).
4. CARNOVALE, Vera, 2007, “Aportes y problemas de los testimonios en la reconstrucción del pasado reciente en la Argentina”, en: Marina Franco y Florencia Levín, *Historia reciente, perspectivas y desafíos para un campo en construcción*, Buenos Aires, Paidós, pp. 155-181.
5. CENTRO DE Investigación y Educación Popular (Cinep), 2011, *Colombia, deuda con la humanidad 2: 23 años de falsos positivos*, Bogotá, Códice.
6. COMISIÓN HISTÓRICA del conflicto y sus víctimas, 2015, *Contribución al entendimiento del conflicto armado en Colombia*, tomado de <https://www.mesadeconversaciones.com.co/sites/default/files/Informe%20Comisi_n%20Hist_rica%20del%20Conflicto%20y%20sus%20V_ctimas.%20La%20Habana,%20Febrero%20de%202015.pdf>.
7. CORTE PENAL Internacional (CPI), 2012, *Situación en Colombia - Reporte intermedio*, La Haya (Países Bajos), Oficina del Fiscal.
8. DECRETO PRESIDENCIAL 1400 DEL 2006, “Por el cual se crea la Bonificación por Operaciones de Importancia Nacional, Boina”, Presidencia de la República de Colombia, 5 de mayo del 2006.
9. DIRECTIVA MINISTERIAL 029 DE 2005, Ministerio de Defensa de Colombia, 17 de noviembre del 2005.
10. ECHEVERRY Quiceno, Luis Miguel, 2019, “Entre ánimas, renacimientos, la estrella y la cruz: el cadáver desde una perspectiva religiosa”, en: *Trans-pasando Fronteras*, No. 14, pp. 72-95, doi: 10.18046/ref.i14.2850.
11. ENTREVISTA A Beatriz Méndez, 29 de enero del 2019, Carlos Gutiérrez, entrevistador, tomado de <<https://drive.google.com/open?id=1ttCbSFsC0cnVSRWmne85D3BH a4vnlkC>>.
12. ENTREVISTA A Clara Méndez, 29 de enero de 2019, Carlos Gutiérrez, entrevistador, tomado de <https://drive.google.com/open?id=1cbeZX0enRh5syp6nM_KVB8C-kyhFkiZTu>.
13. ENTREVISTA A Zoraida Muñoz, 1.º de febrero del 2019, Carlos Gutiérrez, entrevistador, tomado de <<https://drive.google.com/open?id=1s4d46aVjg2MuLp7JO0PxC Raioawk74Ap>>.
14. FELLOWSHIP OF Reconciliation (FOR) y Coordinación Colombia-Europa-Estados Unidos (CCEEU), 2014, “Falsos positivos” en Colombia y el papel de la asistencia militar de Estados Unidos. 2000-2010, Bogotá, Linotipia Bolívar.
15. FIGUEROA Salamanca, Helwar Hernando y Claudia Lorena Gómez Sepúlveda, junio del 2019, “No olvidemos a los muertos. Anímero y violencia en Puerto Berrío, Antioquia (Colombia)”, en: *Revista CS*, pp. 125-151, doi: <<https://doi.org/10.18046/recs.i28.3328>>.
16. GALIMBERTI, Umberto, 2017, *Gli equivoci dell'anima*, Milán, Universale Economica Saggi.
17. GEERTZ, Clifford, 1997, “Descripción densa: hacia una teoría interpretativa de la cultura”, en: Clifford Geertz, *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa, pp. 19-40.
18. GOYES Narváez, Julio César, 2011, “La imagen como huella de lo real”, en: *Ensayos. Historia y Teoría del Arte*, No. 21, pp. 52-75, tomado de: <<http://www.bdigital.unal.edu.co/43569/1/45982-223008-1-SM.pdf>>.
19. GUERRA Rudas, Juliana, 2012, *Fantasmas en los sótanos de La Calle del Sol* (tesis de maestría), Bogotá, Universidad Nacional de Colombia.
20. GUPTA, Akhil y James Ferguson, 2008, “Más allá de ‘la cultura’. Espacio, identidad y las políticas de la diferencia”, en: *Antípoda*, No. 7, 233-256.
21. GUTIÉRREZ, Carlos, 2019, “Emociones y sentimientos en la lucha por la memoria de las Madres de ‘Falsos Positivos’ (Mafapo)”, en: *Cambios y Permanencias*, Vol.10, No. 2.
22. GUTIÉRREZ, Carlos, 2020, *La lucha contra el olvido de las Madres de “Falsos Positivos” de Soacha y Bogotá (Mafapo): condiciones y formas de movilizar una memoria subalterna (2008-2018)*, tesis de maestría, Ensenada, Argentina: Universidad Nacional de La Plata, doi: <https://doi.org/10.35537/10915/100724>

23. HALL, Stuart, 1984, "Notas sobre la deconstrucción de lo popular", en: Ralph Samuel, *Historia popular y teoría socialista*, Barcelona, Grijalbo, pp. 93-110.
24. JIMÉNEZ Bautista, Francisco y Álvaro González Joves, enero-abril del 2012, "La negación del conflicto colombiano: un obstáculo para la paz", en: *Espacios Públicos*, Vol. 15, No. 33, pp. 9-34, tomado de: <<https://www.redalyc.org/pdf/676/67622579003.pdf>>.
25. MONTAÑO, John., 30 de marzo del 2020, "Dejaron la cuarentena para rezarle a supuesta aparición de Jesucristo", en: *El Tiempo*, tomado de: <<https://www.eltiempo.com/colombia/otras-ciudades/imagen-de-la-aparicion-de-cristo-crucificado-en-un-arbol-de-magangue-478730>>.
26. NIETO, Johan, 2010, *Tratamiento de los medios al tema de los falsos positivos en Colombia (Semana - El Espectador - El Tiempo)*, tesis de grado, Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana.
27. ORTNER, Sherry, 1999, "Introduction", en: Sherry Ortner, *The Fate of "Culture". Geertz and Beyond*, Los Ángeles, University of California Press, pp. 1-13.
28. ORTNER, Sherry, 2005, "Geertz, subjetividad y conciencia posmoderna", en: *Etnografías Contemporáneas*, Vol. 1, No. 1, pp. 25-54.
29. PACHECO, Germán, 2003, "Perspectiva antropológica y psicosocial de la muerte y el duelo", en: *Cultura de los Cuidados*, No. 14, pp. 27-43, tomado de: <https://rua.ua.es/dspace/bitstream/10045/1040/1/culturacuidados_14_05.pdf>.
30. POZZI, Pablo, 2014, "La ética, la historia oral y sus consecuencias", en: *Revista Historia Oral de la Asociación Brasileña*, Vol. 17, No. 2, pp. 31-46.
31. PRESIDENCIA DE la República de Colombia, 2003, *Política de Defensa y Seguridad Democrática*, Bogotá, Ministerio de Defensa Nacional, tomado de: <<https://www.oas.org/csh/spanish/documentos/Colombia.pdf>>.
32. RESTREPO Ramírez, Alexander, 2018, "La idea de Dios como sentido existencial y político: críticas desde la filosofía y el psicoanálisis", en: *Desde el Jardín de Freud*, Vol. 18, pp. 275-290.
33. CARACOL RADIO, 2008, "Se les apareció la Virgen en Kennedy", 27 de mayo, tomado de: <https://caracol.com.co/radio/2008/05/27/nacional/1211889780_603646.html>.
34. SIRIMARCO, Mariana, 2012, "El policía y el etnógrafo (sospechado): disputa de roles y competencias en un campo en colaboración", en: *Etnográfica* (en línea), Vol. 16, No. 2, pp. 269-290, tomado de: <<http://journals.openedition.org/etnografica/1500>>.
35. SIRIMARCO, Mariana, 2017, "La construcción de lo indecible: chisme, dato y etnografía en un contexto policial argentino", en: *Antropología Social*, Vol. 26, No. 1, pp. 53-72.
36. SIRIMARCO, Mariana y Ana Spivac L'Hoste, 2019, "Antropología y emoción: reflexiones sobre campos empíricos, perspectivas de análisis y obstáculos epistemológicos", en: *Horizontes Antropológicos*, Vol. 25, No. 54, pp. 299-322, doi: <<https://dx.doi.org/10.1590/s0104-71832019000200012>>.
37. TOVAR Paloma, Raquel Lucía, 2018, "El triunfo de la religión (reseña)", en: *Desde el Jardín de Freud*, Vol. 18, pp. 301-303.
38. UNIVERSIDAD DE los Andes, 28 de febrero del 2020, "Experiencia y justicia digna frente a la JEP, una conversación con las Madres de Soacha", Bogotá.
39. WILLIAMS, Raymond, 1997, "Estructuras del sentir", en: Raymond Williams, *Marxismo y literatura*, Barcelona, Península, pp. 150-158.



▪ Quran Gul sosteniendo una fotografía de su hijo Mula Awaz, aldea de refugiados afganos, Khairabad (Norte de Pakistán), 1997 | Foto: Fazal Sheikh