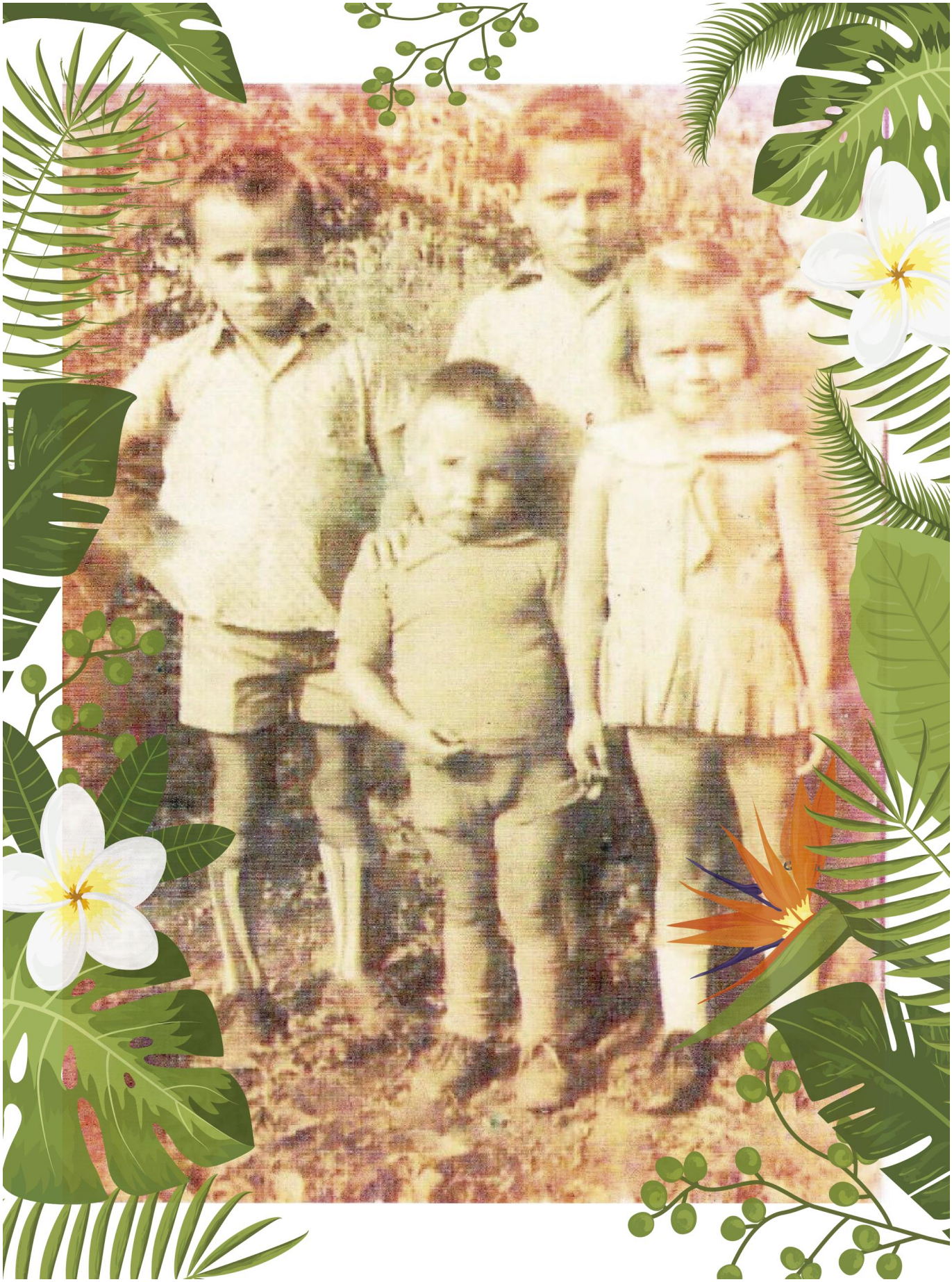


Porque el rastrojo sigue creciendo así haya machete:
La experiencia corporal del desplazamiento

El caso de una familia campesina en Cali

Trabajo de grado presentado por:

DANIELA CAICEDO GIRALDO

Directora:

VALERIA EBERLE ARCILA

Programas de Antropología y Sociología
Facultad de Derecho y Ciencias Sociales Universidad Icesi
Santiago de Cali
2018

CONTENIDO

AGRADECIMIENTOS

INTRODUCCIÓN

1. Cuestionar lo cotidiano
2. Apuntes metodológicos
3. Diseño
4. Retos y discusión ética

CAPÍTULO I. El rastrojo está adentro del ombligo

1. Nosotros andábamos mucho
2. Sobre estar expuestos
3. La naturaleza del rastrojo se cobra por destajo

CAPÍTULO II. Sobre *ser* Rodríguez y vivir *enrastrojado*

1. Por fin: el cuerpo, la corporalidad y las prácticas
2. Sobre la vestimenta
3. Sobre el hablado y *las cosas como son*
4. Sobre la comensalidad

CAPÍTULO III. En círculos. Volver, el futuro es volver

1. Perdiendo vigencia
2. El sueño de reencontrarse con el cuerpo
3. Compromisos con el cuerpo
4. Corporeidad del otro como una revelación

CONCLUSIONES

Agradecimientos

Al Dios en el que creo.

A la familia Rodríguez-Gómez, por dejarme comer en su mesa y sentarme en su cocina. Por dejarme sacar café de la olla y por hacerme comprender que la búsqueda de respuestas en la que vivo es una búsqueda de más preguntas. Por enseñarme que la vida siempre sigue y no importa que sea en silencio, porque lo que hace la mano derecha no lo tiene que saber la izquierda. Por vivir conmigo el agradecimiento, por vivir siempre recordando que los vínculos que tuvieron con mi familia no dependen del tiempo. Por alentarme siempre y confiar en mí para sus revelaciones, por devolverse en el tiempo y tratarme como una par, por ser hija de quien soy hija. Por llevarnos a la casa siempre que se hacía de noche y mi mamá y yo seguíamos allí.

A mi tutora Valeria Eberle, por dejar que nos conociéramos así. Por su dulzura, sus risas y su escucha; por su tiempo, su paciencia y su honestidad; por su confianza y su mirada. Pero también por mostrarme que esa mirada siempre tiene una razón de ser, y esa razón es una búsqueda imposible de evadir, porque el cuerpo se manifiesta. Por llevarme con sutileza a reflexiones impensables para mí.

Al semillero de investigación en contextos de conflicto armado, por hacer de mi sensibilidad un camino de aprendizaje. Por escucharme y dejar que los escuchara en cada encuentro y sobre todo porque cada uno tuvo siempre un lugar especial, y todos sentimos cuál. Sin ellas y ellos muchos presentimientos no se hubiesen concretado.

A mi abuelo Joaquín Emilio Giraldo, que en su memoria y en su duelo entendí que quería seguir viviendo a través de sus historias. En efecto, lo ha logrado. A él por enseñarme a imaginar y por ayudarme a entender que la ficción es política, que la nobleza se vive con risas cuando los ojos parecen incrédulos. Por saber quedarse e irse cuando tenía que hacerlo.

A mi madre por hablar. Por aceptar sus duelos conmigo y por dejarme escucharla, por llorar juntas y reírnos de haber llorado. Por cuidarme al punto de hacer del silencio una norma. A mi padre por sus preguntas inocentes, por inventar lo que estudio cada que se lo preguntan.

Por los placeres que me ofreció para distraerme mientras llevaba a cabo este proceso. Por preguntarme siempre de qué era este trabajo, una y otra vez. A mi abuela Morena por sus silencios y por estar pensando en el día del grado desde el día en el que me matriculé. A mi compañero en el amor, Carlos Rocha, por su cuidadosa lectura y paciencia, por intentar acercarse a mi sensibilidad sin efugios, por sus abrazos y por alentarme a confiar, a saltar. A mi hermanita Camila Vélez, que aunque nos quedaron debiendo la sangre, sabemos lo que significa la complicidad en la mirada; por distraerme y sorprenderme con su brillantez de catorceañera a cada tantos.

A mis mejores amigos, Lucho Córdoba, Laura Moreno, Camilo Díaz, Sebastián Giraldo y Ana Quimbayo, por estar siempre ahí con palabras de gozo, confianza y calma. Por las cervezas, los lugares en sus casas y en sus comedores, por las eternas conversaciones sobre la utilidad de las ciencias sociales y la anécdotas de lo inesperado que es el paso del tiempo.

A los que viven porque el rastrojo no los dejó morir.

Nada hubiese sido posible sin ustedes. Gracias.

INTRODUCCIÓN

1. Cuestionar lo cotidiano

Me senté en la mesa del comedor y pregunté cómo había sido el pasado. Se quitó el sombrero, colgó el machete y me preguntó si tenía tiempo. Asentí. Desde entonces, la conversación no ha terminado. Escuchar sobre el pasado reciente que se oculta en algunos cajones llenos de fotos ha sido lo que ha tenido que ser: una experiencia ineludible, y creo que todos los implicados lo hemos vivido como tal. Volver al pasado para contarse ha sido el ejercicio retardado de un duelo silenciado, que había estado esperando unos oídos. Lo que estaba pasando era que no se habían terminado de construir esos oídos. Cuando llegué a Alaska, con el grupo del semillero de "Investigación y Conflicto Armado", a tomar el tinto por primera vez, todo parecía inadvertido: gente campesina, gente hablando de sus procesos, sus animales, sus desplazamientos, etc. pero volvía a mí casa siempre, al parecer.

Hablando de lo que pasaba en esa montaña, y lo que yo vivía en conjunto con otros, me vi a mí misma llena de preguntas, con los ojos más secos y con más apetito. De verdad no entendía cómo podía sentirme cercana a la vida rural cuando tan solo en contadas ocasiones me acerqué. ¿Cómo así que yo podía entender y reconocer como cercanos los refranes sobre animales, el café asentado muy dulce y la retahíla de refranes y explicaciones de la cotidianidad a partir de los animales? ¿Cómo podía entender perfectamente que bramar como chivo era sentarse a llorar por varias horas? Sentí que estaba escuchando cualquier conversación de mi casa. No entendía cómo lo que me estaba llenando de curiosidad en otro lado se reproducía en mi casa, siempre, ante mis ojos. Era absurdo. Sí, acabé bramando como un chivo del asombro.

Me senté de nuevo en la mesa del comedor y pregunté cómo había sido venir a Cali. Cómo había sido acostumbrarse. No sabía realmente cómo ser etnógrafa en mi casa. Ella me contestó que había sido poco alentador. Que la humillación y el oficio adquirido por venir de allá nunca se le iba a olvidar. Le pregunté que si por eso era que no me dejaba jugar con la tierra del patio y ensuciarme la ropa. Nos reímos mucho, me dijo que sí, que de pronto tenía miedo. Ese mismo día supe que el arroz era para la visita, que los zurdos tenían que sostenerle

la cola a la vaca para que no incomodara al ordeñador, que a los nueve años se aprendía a dividir con los platos y la carne que se comían los trabajadores; pero también que los dolores de muela eran el infierno y la vergüenza posterior.

Con esta experiencia a cuestas parecía un poco inevitable no preguntarse por el origen de esas sensaciones de asombro. Se abrieron caminos hacia una búsqueda de una historia cercana que había parecido ajena: mi abuelo ya me contaba sus historias desde hacía mucho tiempo, yo ya sabía medianamente su lugar en la historia política de este país. Pero lo que no me había preguntado era el impacto de aquello en mi construcción como sujeto político. El estudio de estos procesos significó innumerables retos: un duelo por la muerte del abuelo y el silencio de una mamá que también quería hacer el suyo. Significó también intentar mirar con otros ojos aquello que me parecía tan cotidiano, de hecho entre más cotidiano más lo cuestionaba. Así, poco a poco, se fue la idea de hacer este proyecto con mi propia familia: quería salir y explorar lo que ocurría en espacios parecidos, en lugares que me dieran la apertura de una curiosidad menos normalizada.

Lo que quería era explorar la intimidad, porque me encanta la intimidad ajena. Existe ahí una capacidad para recoger los impactos del mundo social inimaginable, creo que por eso siempre me llena de preguntas. Mi propósito era explorar el cuerpo, llegué ahí porque empecé a ver que mi crianza se había dado en función de diversas prohibiciones con él. Quería entender un poco cómo el proceso del duelo de mi familia materna, desplazada por la violencia, podría traducirse en unas formas de crianza específicas. En efecto aún no puedo responder esto con certeza, pero sí puedo decir que despertó una gran curiosidad con respecto a la forma en la que hablamos de nosotros mismos a través del cuerpo.

Empecé entonces a acercarme al desplazamiento como razón para dejar el lugar de nacimiento. Encontré ahí una relación entre la intimidad y los impactos del conflicto armado en esa esfera. Relacionarme con esta reflexión implicó dimensionar las enormes rupturas y la experiencia de relacionarse con las ausencias. Este escrito que se emprenderá a continuación, relaciona esas experiencias vitales con el cuerpo, la vida íntima y cotidiana, los tránsitos entre tres generaciones de una familia que me abrió sus puertas, pero ante todo sobre un fenómeno de cambio social que está dejando grandes huellas.

***

La configuración poblacional de los últimos sesenta años en Colombia se caracteriza, entre otras cosas, por la creación y consolidación de espacios urbanos. La urgencia por planear y administrar la construcción de las ciudades colombianas durante el siglo XX, ha llevado a infinidad de preguntas sobre el éxodo rural, el poblamiento, la lógica de la migración y la producción de la vida social en estos diferentes espacios físicos y temporales. De esta forma, pareciera que estas mismas relaciones entre las ciudades y lo rural han configurado una dicotomía complicada de ignorar: campo-ciudad; pero también se trata de una frontera establecida históricamente que ha tenido sentido para explicar el desarrollo económico nacional, para contribuir al crecimiento de las ciudades y sus apuestas por promoverse a sí mismas, y consolidar esos lugares como centros de decisión y flujos económicos; pero también para comprender mejor las expresiones del conflicto armado y sus impactos con consecuencias distintas.

En este sentido el contexto del poblamiento de las ciudades en Colombia durante el siglo XX se caracteriza por muchos factores; pero de manera particular hay una relación constante entre el desarrollo de la Violencia y el conflicto armado interno. En 1938 el 30.9% de la población nacional residía en espacios considerados urbanos, y ya en 1994 el 72.3%. Así mismo, se calcula que entre 1985 y 2013, 5.921.924 personas se vieron con la necesidad de trasladarse a otros puntos del país (Niño, 1999). Relacionar el desplazamiento forzado y el crecimiento de las ciudades no parece algo incoherente; si bien es posible que muchos no hayan llegado a las ciudades, y sí a otros espacios rurales o cabeceras municipales, no se excluye la premisa de que en Colombia las ciudades crecieron y se establecieron gracias a estos desplazamientos. Esto para decir que las ciudades colombianas han sido ocupadas en alguna medida por la ruralidad, y que han sido configuradas también por habitantes que no decidieron voluntariamente la migración. Esto es una pregunta fundamental para pensar en las relaciones que se construyen desde lo rural en las ciudades, desde el imaginario colectivo que constantemente asocia la ruralidad con el conflicto armado y desde la asimilación de un tránsito territorial/espacial que no pasó por la voluntad. El mundo rural empieza a ser pensado como incierto o con falta de alternativas.

De este modo el espacio rural plantea premisas diferentes. Se posiciona con respecto a la ciudad desde su lugar como espacio que privilegia la utilización de los recursos naturales para producir la vida social, con una baja densidad poblacional, con unas políticas de desarrollo particulares con respecto a la urbanas, con una lectura institucional diferente, con una infraestructura y conectividad más reducida, etc. (Rojas y Rivera, 2011). Pero también se posiciona a partir de expresiones de la vida cotidiana y experiencias subjetivas distintas: la ruralidad es una categoría que reúne en su definición formas particulares de relacionarse con los otros, con el mundo y con el territorio; que define el ser o no campesino, que pone en el centro de la vida cotidiana la producción-transformación del territorio, que tiene la capacidad de explicar las razones por las que "se vive como se vive" y permite narrarlo desde experiencias compartidas ubicadas espacialmente (Becerra y Rojas, 2015).

Poder entender esto permitiría no sólo responder preguntas sobre la valoración subjetiva que se tiene de las prácticas rurales en los espacios urbanos, sino que también le da sentido a la denominación de "práctica rural" en un contexto urbano. Así mismo, la idea de que el desplazamiento conlleva nuevas territorialidades propiamente se desdibuja en gran parte: porque a través de esas categorías de urbanidad y ruralidad, se podrían cuestionar las relaciones entre territorio y territorialidad en espacios geográficos diferentes; y a su vez, tendría lugar la idea de que aquello que se aprehende con el cuerpo se transforma dependiendo de los marcos de acción. Si bien no me interesa expresar propiamente una idea de autenticidad o de nostalgia con respecto a lo rural, sí me parece importante reconocer que lo que se ha originado históricamente en un lugar geográfico particular no termina directamente con el desplazamiento y, en últimas, que quienes habitan las ciudades se relacionan constantemente con esas prácticas a partir de imaginarios, estereotipos, representaciones, etc.

En principio mi pregunta problema estaba vinculada a una idea de dispositivos que expresaran cambios corporales en el tránsito ruralidad-urbanidad, pero si bien mis intuiciones acerca de las prácticas se inspiraban en los usos del cuerpo con el cambio espacial y geográfico, en el trabajo de campo fui entendiendo que estos cambios responden a una estructura que se ha mantenido en el tiempo pero que no necesariamente se expresa en el cuerpo en sí mismo: se expresa en prácticas concretas que involucran el cuerpo. Poco a poco fui observando que el trabajo, los oficios, el relato sobre sí mismos, sus recuerdos, sus

emociones, sus sueños y las formas de narrar ganaban un espacio en ese universo de prácticas que involucran la forma de vestirse, de comer, hablar y *criar*. Por esto, en esta investigación, me pregunté cómo se expresan las transformaciones en las prácticas corporales en los miembros de tres generaciones de una familia, intuyendo que esas expresiones serían a través de hábitos y experiencias concretas con los usos del cuerpo. Me propuse describir dichas prácticas en ese tránsito generacional, analizar sus transformaciones y comprender los impactos en la vida actual.

Por lo tanto este documento es una exposición de un caso de estudio que profundiza en una corporalidad vivida a través de prácticas específicas, en el caso de una familia campesina que se desplazó a la ciudad de Cali en la década de 1980. Esta es también una reflexión sobre una ciudad que parecía no confiar en ella misma, que pensaba necesitar los "valores campesinos" pero al tiempo los censuraba. Esto demuestra que la urbanización de una ciudad como Cali produjo espacios para que esas prácticas se mantuvieran en el cuerpo, pero en otros términos. Aquellas marcas imborrables se han compartido de generación en generación y actualmente se manifiestan mucho más que antes: ahora se quieren tomar decisiones futuras pensando en ellas. El fenómeno del retorno, tan inevitable en el campo colombiano actualmente, está contando que la flexibilización del mundo urbano ya no es una garantía para subsistir al destajo. Volver implica establecerse con una subjetividad política distinta, con una lectura de la producción de la vida que no es la misma. Esto se ve venir, y con las reflexiones del presente escrito se puede pensar en esas formas de regresar.

Este proceso muestra una manera de entender los impactos del conflicto armado en el cuerpo, cuando los duelos son vividos criando a los hijos, cuando estos crecen y no entienden por qué hay tanto del pasado en ellos. La relación con la ausencia se representa en grandes silencios que el cuerpo ha sentido a través de años, pero que hasta hace muy poco ha decidido manifestarse. Los momentos de ruptura representan eso: reflexiones sobre el propio lugar social, lo que se era antes, con preguntas acerca de por qué eso pasó. El "no dejar de ser lo que uno es" relaciona la experiencia del conflicto con el duelo, con sentir que en ese otro lugar también se encontraron opciones que tuvieron que hacerse suficientes porque "no había de otra", pero también porque hay asuntos que son imposibles de desaparecer. El conflicto en esta familia creó estas conciencias: aunque las heridas no terminan de sanar, los

trajo a un lugar que les demostró quiénes habían sido, quiénes eran y cuáles eran sus capacidades.

En este sentido también demuestra que la familia como campo de estudio sigue siendo una manera de comprender los grandes fenómenos de cambio social que actualmente nos ocupan. Que su estudio, que bien puede responder a una de las formas más clásicas de entender el mundo social, es útil en este momento de incertidumbre, de vivir las consecuencias de una modernidad que en este lado del mundo garantizó seguridades a medias, filiaciones identitarias también a medias y procesos de democratización inestables. Los impactos de esto se reúnen de puertas para adentro, cuando se toman decisiones sobre el futuro y cuando se ve crecer a esta juventud que no sabe relacionarse muy bien con la libertad que le ha sido dada, como ha explicado Ulrich Beck (1997).

2. Apuntes metodológicos

Esta experiencia de investigación relaciona mi propia socialización y las formas en las que he aprendido a convivir con estos referentes. Mi propio lugar de enunciación aparece de forma generalizada, cuestionando mi propio ejercicio etnográfico y mis propias lecturas, percepciones, ideas y preguntas. Se plantea como un reto el desnaturalizar esos espacios que pretendo describir. En donde todo ocurre porque hay una relación política con el pasado, en donde la memoria dentro de los procesos de migración se esconde en algunas pocas fotos y en los refranes fantasmagóricos que le dan sentido a estos nuevos lugares, espacios y esferas. Por esta razón considero que el uso de los propios marcos de referencia debería ser un ejercicio más consciente dentro de la producción de conocimiento, en donde la pregunta por nuestros alcances simbólicos e interpretativos nos reten como cientistas sociales y nos ayuden a ver con unos ojos más nerviosos y vivaces lo que nos rodea. En este caso, el propio cuerpo y la propia experiencia aparecen como la herramienta metodológica más representativa dentro de este proyecto. De hecho, es una de sus más grandes apuestas.

Esa relación con mi biografía existente en la construcción de este proyecto es fundamental para comprender las decisiones que relacionan los lugares geográficos, la población y sus características. Hago parte de la tercera generación de una familia que se desplazó por razones asociadas al conflicto armado, durante mediados de la década de 1980, desde un corregimiento de la zona rural de Bolívar, Valle del Cauca, llamado Naranjal, hacia la ciudad

de Cali. Mi proceso de socialización estuvo marcado fuertemente por lo que moralmente era correcto, o incorrecto, en ambos espacios; por las relaciones que mi familia tiene con sus vecinos, en donde he observado que la puerta sigue estando abierta para todos; con la comida y lo que está detrás de cada sabor; con el lenguaje verbal y sus formas, la relación con el mundo laboral, el consumo cultural, etc. que se recrean constantemente en mi universo y que desnudan la inocencia del habitar ese contexto.

Me interesé inicialmente en familias[1] de esta región del Valle del Cauca por dos razones. La primera es porque se trata de un lugar emblemático en el desplazamiento del interior del departamento. Gran parte del crecimiento poblacional de Cali, durante el momento en el que la familia Rodríguez-Gómez (y en general durante los últimos 30 años) llegó, se dio gracias a la migración por motivo de desplazamiento proveniente desde esta zona del departamento. Esto estaba relacionado con una amplia movilización campesina, las disputas por el Cañón de Garrapatas y el desarrollo de las redes de narcotráfico (CNMH, 2014). De esta forma, ese período de desplazamiento a la ciudad relaciona estas reflexiones con otro aspecto central: existe una primera generación que llega a la ciudad con una trayectoria de vida campesina muy explícita, una segunda generación que posiblemente llega con una trayectoria que termina de socializarse en la ciudad y una tercera generación cuya crianza tiene lugar en el contexto urbano, pero mediada por los referentes de las dos anteriores.

La segunda razón es más personal, y es lo fáctico: la cercanía medida en el grado de confianza necesario para investigar sobre esferas privadas. Gracias a las redes vecinales y de amistad de algunos miembros de mi familia ha sido posible establecer cercanía, cruzar la frontera del anonimato y no ser una desconocida. Ser hija de quien soy hija me ha otorgado un lugar distinto dentro de este hogar, se ha revelado conmigo la herencia simbólica de mis abuelos, de "lo buenos vecinos que han sido" y del "usted está recogiendo lo que se sembró". Esto me permitió acceder con mayor facilidad y me dio la tranquilidad para preguntar por la esfera privada: porque en estos espacios estas delimitaciones son distintas y la imprudencia tiene otros límites.

[1] Debido a dificultades imposibles de reconciliar, solo trabajé con los Rodríguez-Gómez. Una de las familias encontradas se mudó a otra ciudad; la otra presentaba un profundo duelo por la razón de su desplazamiento, así que por razones éticas preferí alejarme a tiempo y evitar la apertura de heridas y relatos que podrían ser imposibles de corresponder desde mi lugar.

Finalmente, el acercamiento inicial se hizo a través de un grupo de Facebook llamado "100% naranjaleños". Mi madre hace parte del grupo hace un tiempo considerable y ha sido una forma de vincularse nuevamente con el pasado, con los viejos amigos y los recuerdos que se avivan constantemente a través de las fotografías que se publican, las etiquetas, las anécdotas y el contacto en sí. Este hecho ha sido representativo para la segunda generación familiar, que ha tenido una relación con la tecnología reciente y que la ha apropiado para volver al pasado, para "recordar lo que la mente olvida". Esta experiencia ha sido muy reveladora porque ha demostrado la debilidad de muchas de estas relaciones en la ciudad, que no se mantuvieron y que intentaron desaparecer. Se evidencia que intentan concretar citas y encuentros, que hacen evidente la añoranza y la melancolía - que algunos de los mensajes expresan- con el tiempo que ha corrido distinto para las generaciones en cuestión, el volver a saber de los otros y de preguntar por terceros. Mi madre me ayudó con la búsqueda a través de ese espacio de encuentro virtual.

3. Diseño

Haciendo uso del concepto de sujeto posicionado de Renato Ronaldo (2010: 28), realicé -como mencioné anteriormente- una continua reflexión acerca de mi propia experiencia como estudiante de antropología y sociología, pero también como miembro de una familia migrante. En esta clave, pretendí construir un texto que hiciera justicia a esa experiencia de investigar en un contexto cercano al mío, siendo elocuente con mi propio tacto y el objetivo mismo de producir un texto tranquilo, cercano, que emocionalmente dijera algo también.

El proceso etnográfico que he realizado se caracteriza por comprender las relaciones entre esas tres generaciones, las formas en las que viven su cotidianidad, lo que me dijeron sobre ellos mismos y lo que pude interpretar. Por esto mi propuesta metodológica principal se basa en la observación, la descripción y el análisis de sus relaciones como familia. Durante este proceso observé, con el detalle que me fue posible, el movimiento de la casa y sus puntos de encuentro, así como también el papel de espacios como la cocina y el comedor. Viví también momentos en donde mi mamá se sentaba con ellos a recordar sobre sus experiencias, en los cuales pregunté y escuché aquello que todavía los vincula. Acompañé a Ofelia a cocinar y a lavar ropa: en algunos momentos me pidió ayuda y sentí en mi cuerpo una inutilidad

intrínseca. Esas ocasiones atravesaron sobre todo mi experiencia corporal. Intenté utilizar esto para indagar en las habilidades y las destrezas.

Constantemente venían vecinos porque la puerta siempre estaba abierta y solo había que abrir la reja, así que las divisiones entre lo público y lo privado pudieron ser observadas con pocas limitaciones. Hubo escenarios en donde no fui tan bienvenida porque había muchas ocupaciones, tocaba hacer ojales o cortar hilos para el taller de uno de los integrantes de la familia. Estos escenarios fueron necesarios porque es ahí donde toda la vida familiar que me interesaba rastrear ocurría. Era en ese espacio en donde tenía lugar el encuentro. En donde se encontraban las generaciones, se tomaban decisiones importantes, había distracciones, ocio, siestas o solución a los problemas, pero sobre todo donde se estrechaban los vínculos con el pasado.

Así mismo, realicé entrevistas a profundidad con algunos miembros de cada generación, en donde indague por sus trayectorias vitales: sus primeros recuerdos, su infancia, la historia de sus abuelos, su vida en el pueblo, su ocio, sus oficios, sus trabajos, sus empleos, su gustos, el momento de viajar a Cali, la nueva vida, los nuevos empleos, la experiencia con la nueva gente, el barrio, la conformación de otros hogares, los hijos, las nuevas opciones laborales, los cambios y sus ideas de sí mismos, su futuro, sus sueños y sus sentimientos sobre el presente. La primera generación habló más de sus vivencias anteriores al desplazamiento; la segunda generación sobre llegar a la ciudad, las primeras labores que se realizaron, las decisiones que se tomaron pensando en el futuro (estudios, profesiones, etc.), lo que se sabía hacer pese a la edad y lo que se aprendió a hacer; también sobre el cambio estético, de quién se hicieron amigos o qué solían hacer en sus tiempos libres. Finalmente, en el caso de la tercera generación retomó su infancia, sus momentos de crisis, su vida emocional, sus retos, sus sueños y sus opiniones con respecto a su familia.

La idea de generación de Koselleck (2009) ha sido fundamental. Cada una de las generaciones de las familias son clasificadas a partir de sus experiencias comunes en un determinado espacio y tiempo, y a partir de las representaciones comunes que tienen de diversos acontecimientos vividos. La forma en la que marcan esa experiencia, se relaciona con la pertenencia a una generación o a otra. Las generaciones familiares han sido abordadas a partir de la propuesta de Elías (2001), que relaciona los procesos de asimilación e integración social. La primera generación, según su modelo, es aquella que resiste a la demanda del

cambio social y al cambio mismo de las categorías sociales; la segunda generación es aquella que convive dentro de su socialización familiar con las resistencias al cambio de la primera generación, pero que tiene la posibilidad de desenvolverse dentro del cambio; y finalmente, tiene lugar una tercera generación que convive con todas las transformaciones que trae consigo el cambio, que lo reproduce y lo asume como tal. Desde esta propuesta, es a través de tres generaciones que las prácticas culturales y sociales transitan con vigencia desde una sociedad a otra. Por esta razón, abordé las tres generaciones de esta familia en relación con sus procesos de integración social.

4. Retos y discusión ética

Uno de los retos más significativos de este proceso ha sido el ejercicio de preguntar lo que es innombrable. En ocasiones tuve que recurrir a la repetición de las preguntas, su re direccionamiento y su ejemplificación: si bien esto constituye una puesta en escena distinta, fue un gran reto para el análisis de los resultados. Por otro lado, la elección de una sola familia y la cantidad de personas en cada generación ha sido un asunto complejo: que la primera generación solo estuviese compuesta por Ofelia y que en la tercera generación solo pudiera conversar profundamente con una integrante, generó debates sociológicos alrededor de la representatividad del fenómeno en cuestión.

Teniendo en cuenta que me relaciono con relatos que retoman el desplazamiento y los impactos del conflicto armado, mi obligación siempre fue evitar retomar el acontecimiento traumático o incursionar en él de manera deliberada. De hecho, el relato de ese momento y el análisis que se ha construido colectivamente sobre él, apareció sin que yo lo preguntara. Los procesos de entrevista guardaron prudencia y tacto con respecto a las preguntas que referencian el pasado; así como también aquello que confiaron en mí sobre sus hermanos u otros familiares.

***

La estructura definida para contemplar estos resultados e inquietudes se constituye a partir de tres capítulos clasificados según tres objetivos. El primer capítulo es una exploración de la historia familiar, de sus integrantes y aquello que los vincula como tal. Es también un intento por articular una categoría, que opera como práctica corporal, que reúne los

tránsitos espaciales, a través de una reflexión sobre la influencia del pasado en las actividades del presente. El objetivo es construir una relación entre el campo y la ciudad a través de esa categoría, retomando el significado que cada miembro de la familia la ha dado.

El segundo capítulo retoma las experiencias en la vida urbana y sus narrativas en una dimensión corporal. Se exploran las prácticas corporales que son las más evidentes y que atraviesan su proceso en Cali: la exposición en público, la vestimenta, la comensalidad y el las formas de hablar. Hay un análisis de las tres generaciones y sus formas de reconocerse en entre sí. Esto se hace para comprender la experiencia y su capacidad para dar cuenta de los grandes cambios societales, así como también la importancia de estudiar las trayectorias personales para entender instituciones como la familia. Todo ello tiene por objetivo entender en detalle la forma en que se produce el cambio social.

El tercer capítulo explora el gran giro de las prácticas corporales en una actualidad que se ve representada por la tercera generación. Se hacen evidentes las ambivalencias del paso del tiempo en el cuerpo y el campo de la emocionalidad, del reconocimiento en los cuerpos de los otros y los deseos futuros. Finalmente, en las conclusiones retomo la pregunta del ¿para qué? investigar estos asuntos, del proceso epistémico que he llevado a cabo y de las futuras preguntas que han surgido.

CAPÍTULO I

EL RASTROJO ESTÁ ADENTRO DEL OMBLIGO

"Yo imaginaba ver aquello a través de los recuerdos de mi madre; de su nostalgia, entre retazos de suspiros. Siempre vivió ella suspirando por Comala, por el retorno; pero jamás volvió. Traigo los ojos con que ella miró estas cosas." (Rulfo, 1992: 180)

Grande o pequeña, lejos o cerca, unida o fragmentada, patriarcal o matriarcal, liberal o conservadora, afectiva o no, rica o pobre, urbana o rural, la familia nos cobra factura todos los días y más de la cuenta. Dice más de lo que creemos que somos, de los propios límites que hemos creído demarcar en nuestra cotidianidad. Digo que nos cobra más de la cuenta porque a veces la juzgamos en silencio por hacernos como nos hizo, o a veces porque "la tenemos que aceptar", o a veces porque simplemente resulta una experiencia ineludible. Una experiencia, la familia es una experiencia. Los primeros dibujos son de nuestras casas, de nuestros padres o primeros referentes afectivos, o de nuestros hermanos o hermanas.

Sin ahondar por ahora en la estrechez del vínculo familiar, hay una distinguible marca que nunca se nos quita: casi siempre somos una nueva versión de tíos, tías, abuelas, abuelos, bisabuelos, etc. Hay una justificación per se de por qué somos como somos cuando estamos sentados en el comedor o en la sala o, peor aún, cuando se nos olvida que no estamos en el comedor o en la sala. Todos somos hijos de una experiencia familiar, de una manera de incorporarse moral y socialmente al mundo, de una sangre que no solo es roja y de un ejercicio de aprendizaje teatral que nunca dejamos de librar.

Las destrezas y las habilidades que forjamos en los primeros años no son, en efecto, las mismas de nuestros padres. Hay un conocimiento del cuerpo que proyecta referentes distintos, en donde el poder de la imaginación juega con doble intención: en ocasiones los usos de las herramientas en el pasado demandaban contrarrestar la imperfección y, por ejemplo, el trabajo no parecía configurarse como un medio para un fin (Sennett, 2011). Seguramente los padres, madres, abuelas y abuelos que crecieron en la ruralidad nos hablan

de una posesión del medio de producción, de una fuerza humana invertida en la producción de la vida cotidiana que hace que ésta siempre sea distinta porque no se produce en escala, y que siempre sirva para perfeccionar el oficio, para incorporarlo y para profesionalizarlo en la privacidad. Pienso en el trabajo de la granja, de la finca, de la parcela o del comercio de productos agrícolas; pero también en el trabajo de la construcción, de la empleada doméstica, del chofer o de la vigilancia, muy cotidianos en los primeros años de la urbanización en Colombia. Hoy, nuestras destrezas no predeterminan necesariamente nuestro lugar en la vida social: si nuestro primer trabajo es de meseros, seguramente no vamos a querer pensionarnos siendo meseros; pero si fuimos recolectores o cultivadores de café, o arrieros toda la lógica de esa predeterminación nos mira de frente.

Estoy pensando en experiencias familiares que son itinerantes a través de sus generaciones. Hay actualmente una manera distinta de sobrellevar la incertidumbre, digo actualmente porque si pensamos en la Colombia rural de mediados del siglo XX vamos a ver que, para bien o para mal, se trataba de un escenario que garantizaba algunas seguridades: tener hijos aseguraba mano de obra, división del trabajo y también posibilidades de vinculación con otras familias; así mismo no tener la alimentación asegurada no era una amenaza tajante, si bien la suerte de la precariedad acompañó a gran parte de las familias colombianas de la época, las relaciones vecinales dentro de la ruralidad aseguraban gran parte del sustento diario (Rodríguez, 2004). Hablo de un momento en el que convertirse en padres no era una decisión necesariamente cuestionada o debatida así no se estuviera esperando; o a su vez de un momento en el que la niñez era una mini-adultez (Rodríguez, 2004). Los hijos suponían seguridad, pero el mundo flexible e inseguro de hoy, como señala Ulrich Beck (1997), parece habernos llevado a encontrar en los hijos esa seguridad perdida a través de estas décadas. Nuestros trabajos de hoy nos han hecho más libres del dogmatismo familiar del pasado, pero nos han hecho más débiles frente al presente. Las familias, con más de dos generaciones, se cuestionan hoy sus roles y sus lugares sociales a través de estos detalles.

Nos encontramos frente a un pasado familiar que sigue siendo muy fuerte, pero que ya no nos resulta tan útil (Sennett, 2011). Justamente porque la flexibilización de nuestras vidas frente a las vidas de nuestros padres o abuelos pensionados, resulta arrasadora. Como todo lo que pasa dentro de una familia contiene otro mundo para quien no es parte de ella, he decidido retomar estas reflexiones: justamente porque lo que describiré en este capítulo es

un ejemplo de tránsitos entre generaciones, es también una evidencia de esta modernidad reflexiva de individuos que actualmente encuentran lo suficientemente inútil su pasado como para jugársela por el presente. Hay una suerte de flexibilización del pasado que hace que a veces nos sirva y que a veces no, que hace que a veces nos condene y a veces no. La vida se mantiene y se proyecta a corto plazo el día de hoy, pero la más vieja de la casa no acepta que el presente haga de las suyas. La descripción que voy a emprender a continuación va a ejemplificar los impactos del paso del tiempo-espacio en el interior de la familia Rodríguez-Gómez, y así mismo explorará las maneras de construir esa certidumbre que generacionalmente ha transitado a través de prácticas corporales muy singulares.

1. Nosotros andábamos mucho

Somos del pueblo que el diablo escogió para pegar su último grito. Pero el diablo no es tan malo y ese grito tampoco fue tan fuerte. En un terreno muy hondo bajo la gran cordillera occidental, durante el período de la guerra magna en 1815, y luego de derrotar a los españoles en Anserma, Domingo Torres y algunos esclavos se internaron en el monte. En un punto del camino las flores de azahar se multiplicaban por paso, allí se fundó Naranjal. No está por encima de los 250 metros sobre el nivel del mar y tampoco está por debajo de los 400: no hay heladas pero tampoco acaloramiento. Hay templanza. Era el lugar escogido para enterrar las ofrendas de oro en virtud de María Luisa de la Espada, adorada por los indios. Los cucarrones y las serpientes se han hecho a su protección. Nadie los ha encontrado, pero ahí están. Eso contaba Antonio Rodríguez, un tatarabuelo que nunca vimos, pero que sí conocimos. Supimos también que la creciente de la quebrada de Betún de 1905 acabó con el primer caserío, pasando por la finca la Mortuoria y arrasando la molienda. El caserío se estableció en un terreno aparentemente más seguro, justamente donde dejamos el ombligo (Familia Rodríguez-Gómez, 2017-2018).

Me volví a encontrar con Ofelia en Octubre de 2017. Digo volver a encontrar porque ya nos conocíamos, mi abuela materna me llevaba de visita a su casa cuando estaba aprendiendo a caminar. Eso me han contado. Es una mujer profundamente discreta, que usa la pregunta como respuesta y que se opuso, bajo sus circunstancias, al camino que sus padres le dieron para andar. Ese día me acompañó mi madre, mi caballito de batalla, la que Ofelia sí podía recordar con facilidad. Nos abrió la reja de su casa con una gran sorpresa, que se marcó cuando se asomó desde la cocina y nos vio afuera. Tomamos café frente a su cocina y poco a

poco la mayoría de sus hijos, nietos y bisnietos empezaron a llegar y a destapar las ollas. Eran las 11:00 am aproximadamente. Era un lugar de encuentro no solo para la familia, también para los vecinos. De hecho, la ex novia de uno de sus nietos acababa de dar a luz a un bebé y estaba hospedada ahí por esos días.

En ese instante dimensioné la articulación de varios hogares dentro de una familia, unos anclados y otros itinerantes: hijos que viven en otros espacios con otro hogar, pero que cuentan como miembros de uno de los hogares de la casa de Ofelia o del hogar que compone Ofelia. La casa del recogimiento, así le empecé a llamar. Puedes ver la intensidad de su movimiento cuando Ofelia se para a la cocina y llena la olla con café. En fila india vienen todos, incluida Salomé, la primera bisnieta que tiene 4 años. Estos últimos treinta años han sido los primeros vividos sin empacar a cada tantos. Moverse, fuera por violencia, por ira, por rebeldía, o simplemente porque sí, se había convertido en un hábito para Ofelia: desde su infancia con su familia, con su esposo cada vez que se abandonaban mutuamente, con algunos de sus hijos a casa de sus padres o a casa de vecinos a otros pueblos. La actualidad de Ofelia, la primera generación de esta familia, es la representación de una vieja campesina que dejó de moverse, que siente la *tullidez* de su vida y de sus piernas, que siente un bulto de quietud que se ha acumulado como joroba en su espalda, que necesita estar cortando hilos, haciendo ojales o cuidando a Salomé: que necesita no pensar, no dejar la mente divagar para no recordar sus años de sueño tranquilo. Ofelia me me mira a los ojos y me dice que está cansada de no estar cansada.

Yo nací el 16 de Abril de 1946, en el propio pueblo de Sevilla, como para la salida de Caicedonia. Mi papá vendía revuelto, carbón, se paraba así como en las carreteras, ahí sacaba él yuca, plátano, compraba carbón y lo regaba así en el suelo ofreciéndolo. Éramos siete, yo soy la cuarta. Mis hermanos trabajaron toda la vida recogiendo café. En el 54 nos fuimos todos para Génova, la violencia estaba muy dura. Mi papá era conservador y esa vereda era liberal. Siempre había habido una tienda grande de donde se surtía toda la vereda pero estaba en esa zona liberal. Mi papá compró una tienda grande y compraba maíz y café, pero no le compraban liberales. En esas y las otras mi papá cogió para Naranjal y nosotros detrás. Un hermano de mamá también pegó pa Naranjal, él ya tenía allá un negocio y vendía cerdo... tenía una carnicería con una mesita y entonces también colocó a mi papá a trabajar. Entonces ahí ya mi papá se puso a trabajar allá (Ofelia Gómez, No. 1, *2017).*

Ofelia Gómez creció en una familia que privilegiaba el uso de la propia fuerza de trabajo. No recuerda cuántos años tenía cuando realizó sus primeras labores. Confundida se pregunta cómo ella pudo amar a sus hijos si ella no se sintió amada. La fraternidad del amor familiar es comparable con el trato para con los animales, pues según ella era proporcional. Es una mujer que entendió desde la infancia las lógicas políticas de su contexto, a través de sus desplazamientos y de su "andadera". La llegada al corregimiento de Naranjal no la entiende muy bien, fue una decisión apresurada de su papá para salvaguardarse. Pero fue una buena elección, se trataba de un pueblo "muy sano, era muy pequeño, por la misma calle que se entraba por ahí también se salía. No veía gente si no el día domingo. Usted en semana no salía pa nada. El día domingo salía uno al parque, veía la gente. El día sábado por la noche había festivales y sí... era muy calmado. Era como una finquita" (Ofelia Gómez, No. 1, 2017).

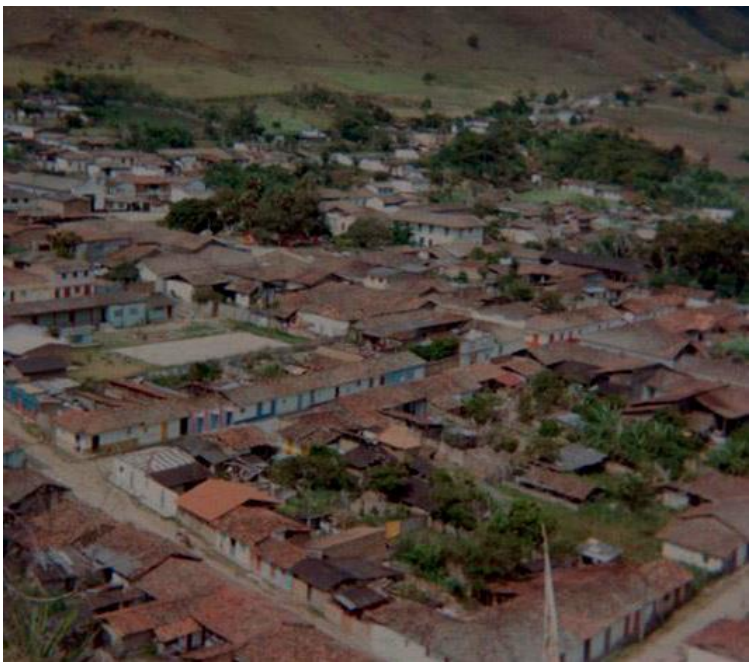
A los 8 años, en Génova, en el departamento del Quindío, tejió y bordó por primera vez con la ayuda de una vecina. Es el primer aprendizaje que recuerda, justamente porque nunca fue a la escuela. Su madre tenía quinto de primaria y le enseñó a leer, escribir, sumar, multiplicar y dividir a ella y a sus demás hermanos. Su vida laboral empezó en su intimidad: "mi papá nos enseñó fue a trabajar y no a estudiar. Por ejemplo a mí me tocó lavar ropas ajenas, planchar.... Cuando estaba soltera en Naranjal era que tenía que ayudar bien en la casa, cobraba por docena de ropa ajena... eso podía valer por ahí centavo, era poquito. Yo aprendí a tejer bien, bien, fue cuando me casé. Cuando vivía con mi papá era ropas ajenas. Pero ahí en la casa, mi papá no me dejaba salir. Ahí le traían a uno la ropa." (Ofelia Gómez, No. 1, 2017). Hay entonces una forma de artesanar la intimidad desde estas experiencias: estoy hablando de una mujer artesana que convivía con ese taller en su propia casa, en donde no había distinción entre la producción artesanal -del tejido y el lavado- y la producción de su propia vida. Este taller artesanal, no solamente físico, nunca ha sido abandonado por Ofelia: su habitar ha estado marcado desde siempre por el secreto de un oficio (Sennett, 2011) que se hereda y que sus hijos iban a retomar sin ni siquiera imaginarlo. Nunca dejó de tejer y coser, si salía de casa era para pasear por las tiendas y ver qué estilos se estaban vendiendo.

La casa de Sevilla era de bahareque. Siempre uno cuando llega a un pueblito la gente le va como gestionando un lotesito pa que hagan su casa, entonces a mi papá le dieron un lotecito en Naranjal pa que fuera pagando. Ya ahí mi papá hizo la casita, hizo como 2 o 3 piecitas de material. Ahí yo me case, mi esposo se llamaba José Manuel Rodríguez... y mi papa se devolvió para Sevilla y yo me quede en

Naranjal. Se fue con mi mamá y todos mis hermanos, la única que me quede ahí fui yo. Porque ya todos estaban pequeños, yo era la mayorcita de las mujeres, porque de los hombres eran dos. Yo fui la que me case y me tocó quedarme.

***

Yo conocí a mi esposo en una semana santa. Resulta que ahí hacían la fiesta en vivo, y las del niño dios también... Las novenas. Yo fui la virgen en la pasión de Cristo. Manuel siempre desde pequeño era el que representaba los soldados, y cuando era la fiesta del niño dios también. Entonces una vez a mi me escogieron para hacer el papel de María y él de José... yo tenía como 16 años. Duramos 4 meses de novios y mi papá dijo que nos teníamos que casar. En esa época no se podía tener amistad, eso de que el amigo venía...no. Si usted tenía un amigo tenía que ser su novio y casarse. Y ya el papá le ponía a uno un plazo de 4 o 5 meses o a veces hasta 6. Y no más. Entonces él en esa época tenía 19 años, éramos jóvenes. Ahí nos gustamos y él fue a la casa, le pidió permiso a mi papá. Mi papá le dio permiso y entonces mi papá le puso plazo.... pues imagínese que yo no tuve si no como dos novios, nunca tuve amigos. En ese tiempo no se usaba eso oís, como ahora que las muchachas salen con los amigos y todo, eso no. En ese tiempo usted veía a la muchacha y era el novio no más.



Tomada de: Archivo del patrimonio fotográfico y fílmico del Valle del Cauca, APFFVC. Biblioteca Departamental Jorge Garcés Borrero.

A los 17 años se casó con Manuel José Rodríguez, con él tuvo cinco hijos: Omar, Reinaldo, Fernando, Patricia y Carlos; y adoptó a Oscar. Manuel nació en el corregimiento de Naranjal, ubicado en el municipio de Bolívar a unos 94 kilómetros de Sevilla, en el departamento del Valle del Cauca. Era nieto de uno de los recordados fundadores del pueblo, Alberto Rodríguez. Conocido como Manuel *perra,* por su vida social, enamoró a Ofelia en medio de su aburrimiento por no tener más opciones, por no tener la posibilidad de tomar decisiones

distintas para su destino: “si no que… yo… uno vive muy aburrido en la casa… (silencio) con tanta pobreza, mi papá muy mal y pues no teníamos estudio… yo decía “yo qué espero aquí si no quiero esto?”… pues casarme, no había nada más que hacer si no casarme” (Ofelia Gómez, No. 1, 2017). La familia de Ofelia aceptó su relación con tranquilidad, les ayudó para la boda y finalmente se mudaron a una casita de bahareque en el mismo pueblo.

Cuando la familia de Ofelia se marchó del pueblo la relación entre ellos y Manuel José había cambiado. Manuel era “manilargo” y los Gómez le retiraron su aprobación. Los hijos no fueron reconocidos como nietos, aunque a cada tantos Ofelia empacaba sus cosas y se marchaba a su casa. Siempre era recibida, pero siempre llegaba Manuel por ella y le tocaba regresar. Así también lo recuerdan Omar, Reinaldo y Patricia: “Es que nosotros andábamos mucho” (Omar Rodríguez, Reinaldo Rodríguez & Patricia Rodríguez, No. 1, 2018). Esta movilidad interrumpió los estudios, aunque Omar, Reinaldo y Fernando llegaron hasta cuarto de bachiller, Patricia y Carlos solo alcanzaron la primaria. Durante estos tiempos, Ofelia trabajaba sin descanso en un extenso horario cada día. No había tiempo para que la mente divagara. Sus hijos, todos, aprendieron a coser y a tejer a luz de vela porque tenían que ayudarle.

Yo lo que más recuerdo, que fui tan feliz, cuando tenía mis hijos pequeños. Porque mira uno con sus hijos pequeños… uno pasa todo el día entretenido, los baña, les da la comida, a las 7:00 de la noche coge uno a que se bañen, acostarlos a dormir, a empijamarlos. Al otro día se levanta uno a despacharlos pal colegio… y se acuesta uno tranquilo. Ya después no hay tranquilidad porque ellos empiezan a salir a la calle… a bailar, a tomar. En esa época yo tenía marranos, perros, gatos, gallinas, patos… me levantaba por la mañana, hacía café y les echaba maíz a las gallinas, a los patos… le daba el desayuno al cerdito porque allá cocinaba uno plátano con zapallo para darle de comer… o iba uno a recoger aguamasa. Bueno y de ahí me ponía a hacer el almuerzo pa’ Manuel, y se lo iba y se lo llevaba a Plaza Vieja a donde el papá de él. De allá venía y ya los niños estaban… los unos se iban pal colegio y los otros los dejaba durmiendo. Cuando venía ya se levantaban…. y a hacer los oficios de la casa y tejer. Después de mediodía a tejer, por ahí hasta las 9:00 o 10:00 de la noche. Y al otro día la misma rutina, a luz de vela. Hasta que pusieron la electricidad allá. (Ofelia Gómez, No. 1, 2017).

***

A cuatro (4) de estos seis (6) hijos les pregunté por sus primeros recuerdos, por las primeras imágenes registradas. A su manera cada uno me contó lo que hacía, lo que le gustaba hacer y en todos los casos la narración de esas experiencias los trajo al presente. Hubo silencios y preguntas para consigo mismos por lo que han olvidado, hubo descripciones de sí mismos a través de esos recuerdos, de sus hermanos y de lo que ha sido su familia a través del tiempo. El ejercicio de preguntar por estos recuerdos ha puesto en entredicho los avatares del tiempo, les ha cuestionado incluso sus formas de medirlo: no hay un consenso acerca de la fecha exacta en la que se desplazaron hacia Cali. Las etapas en las que cada uno vivió el desplazamiento han marcado su narración: quiénes eran más grandes retoman el trabajo como articulador y como evidencia del momento vital y de la edad que seguramente podían tener, pero los más pequeños retoman la experiencia vecinal y el asombro por la novedad. A continuación voy a emprender una descripción inicial de cada uno de los hijos de Ofelia que hablaron conmigo. Excepto Fernando Rodríguez, el tercero[2], y Óscar Rodríguez[3], el último.

Omar es el mayor y es el niño dios. Nació el 25 de Diciembre de 1964. Ser el mayor nunca significó una autoridad distinta dentro de la crianza. Solamente era el más apegado, el que "más llevaba del bulto" con la andadera de Ofelia. Lo que más recuerda es salir del colegio e irse a trabajar a la finca: a los 8 o 9 años ya recogía café y "boleaba" azadón. Casi no tenía tiempo libre, si no estaba estudiando pues estaba en la finca. En las noches podían salir una hora para jugar "la lleva". El sábado siempre les daban, a todos, 5 centavos para ir al cine donde doña Trina. Siempre fue el que más vigilaba al papá, el que le contaba a Ofelia dónde lo veía y con quién. Acabó siendo vigilante y maestro de obra, aunque hasta hace poco tiempo vivía "pegado de los postes" haciendo conexiones de internet para la empresa Claro.

En ese tiempo (1980-1990) la construcción la podía trabajar cualquiera, porque eso a nadie le ponían tanto pereque. Era muy fácil... aprendía y a los días ya sabía trabajar de oficial y contrataba. Cualquiera lo hacía. Para nosotros era muy fácil porque el trabajo de la construcción era fuerte, de pura fuerza y nosotros veníamos muy en esa vaina de bolear azadón y machete al sol y al agua. Nosotros no teníamos problema. Era bien pago para la época. En ese tiempo tomaba era mucho trago,

[2]Actualmente tiene un delicado estado de salud, por lo que tiene muchas limitaciones de tiempo. Además cumple con extensas jornadas laborales en un restaurante de la ciudad. Por estas razones fue complicado conversar extensamente.

[3] Padece un tipo de discapacidad cognitiva desde su infancia.

porque ese trabajo se ha prestado pa eso. Pa tomar. El día sábado se reunía uno a que le pagaran.. en el jugadero de sapo llegaban a pagarte. No es como hoy en día (Omar Rodríguez, No. 1, 2018).

Reinaldo nació el 17 de Junio de 1966 en Naranjal. Su primer recuerdo es en el río. Solía ir con sus vecinos y con Omar a tumbar guadua para atravesarla y hacer el charco. Defiende su masculinidad a través de su experiencia vital y de todo lo que ha tenido que soltar, retomando su verraquera en el trabajo del campo pero sobre todo su verraquera por poder vivir ahora sin él. Haber nacido en Naranjal le enseñó que la familia no es sanguínea, que no depende del parentesco: "(...) *es que en ese tiempo uno no tenía vecinos... éramos como una familia todos. O sea era como una familia, yo entraba a la casa de su mamá, ella a la mía. Uno mantenía de rancho en rancho, compartimos el colegio y tras de todo en todas las casas de los demás. En donde hubiera televisión allá estábamos todos juntos metidos. El televisor estaba en casa de Pepe Toro"* (Reinaldo Rodríguez, No. 1, 2018). Su figura se ausentó por cuatro (4) años en la casa de Naranjal, pues a los catorce (14) años, en medio de la andadera, terminó en la finca de una gente del pueblo que se había ido a vivir a Trujillo y que le estaba dando trabajo. Ofelia dice que allí se acabó de criar, que allí fue donde le demostró a Manuel que era *un animal* para trabajar.

Ese tiempo.... ese era el único sufrimiento mío, que llegaban los diciembres y yo los pasaba solo, y se sufría mucho. Fueron bastantes, desde los 14 hasta la ida pa Cali. Cuando la ida pa Cali mi papá fue a Trujillo, y se averiguó con los que yo había estado viviendo... dónde estaba. Entonces a él le dijeron "la última vez que lo vimos a él trabajaba en tal finca". Cuando mi papá fue por mí él no necesitó convencerme, me dijo "su mamá lo quiere ver" y yo dije no, ya nos vamos. Me vine y estuve, yo seguí viniendo, yo venía y me iba, yo venía y me iba, yo venía y me iba. Yo nunca me pude quedar acá. (Reinaldo Rodríguez, No. 1, 2018).

Patricia nació el 12 de Septiembre de 1969. Es la única mujer, la niña. Nunca fue criada de manera distinta por ser mujer, de hecho entre risas me dice que aprendió a hacer de comer cuando se casó. Siempre vivió entre mimos, entre el afecto de un papá que siempre admiró por no ser como otros padres, justamente por olvidar cómo lo criaron a la hora de criar. Siempre vivió las consecuencias del andar y no pudo terminar el bachillerato. Se enorgullece por la relación que ha construido con su madre, de confianza absoluta, de hecho ha querido re-afirmarla con sus hijos. Ha sido una artesana de la hechura de ropa y de la costura, primero

aprendió a tejer a los 7 años porque quería hacer lo que la mamá hacía, pero luego porque tenía que ayudar. Tiene tres hijos y es la abuela de Salomé, la cuarta generación.

Mi mamá y mi papá siempre se separaban, nos íbamos para otros pueblos... y como los dos más pequeños éramos lo que andábamos con ella... entonces ella siempre me sacaba del colegio a mí y a Carlitos. No fue mucho lo que estudiamos, ya fue aquí. Yo nunca hice el deber de estudiar aquí. A los 18 años cuando mi papá murió ya había una responsabilidad aquí en la casa, y empezamos todos como a sostenernos. Todos acá dábamos... unos daban remesa cada ocho días y así, y vivíamos todos aquí. De ahí para adelante a trabajar. (Patricia Rodríguez, No. 1, 2018).

Carlos es el niño. Nació el 11 de Agosto de 1971 en Naranjal. Lo que más recuerda es robar sandía en Plaza Vieja y estar bañándose en el río todo el día con Fanor y Didier, sus vecinos que eran como hermanos. Pese a que la diferencia de edad con sus hermanos no es muy amplia, me dice que siempre fue muy distinto a ellos, que ellos "manejaban otras cuestiones en la vida y otros conceptos" (Carlos Rodríguez, No. 1, 2018). Me cuenta que era el más apegado al papá, el que más disfrutaba tiempo con él porque era el niño y al que más duro le da su ausencia. Lo que estudió fue porque lo obligaron, nunca le gustó. Además a cada rato Ofelia lo sacaba porque tenían que irse. Siempre se ha movido más que todos: "Yo prácticamente no paraba en la casa, me iba a joder siempre a la calle, que al cafetal, que por la leña. Yo iba siempre y traía la leña, le llegaba con la leña a mí mamá... para cocinar. Con mi papá los sábados al matadero, todo" (Carlos Rodríguez, No. 1, 2018).

Yo casi no sé ella por qué tomó esa decisión de dejar a mi papá. Nos fuimos pa Sevilla. Como yo era el menor ella siempre arrastraba conmigo y con Patricia, y entonces yo me puse a trabajar en Sevilla vendiendo cebolla y tomate por las calles para recogerme el pasaje para devolverme... porque yo era muy apegado a mi papá, entonces yo me devolví pa onde mi papá y allá estuvimos. Mi papá tomó la decisión de venirse de Naranjal de un momento a otro: la idea de él era dejarme en Sevilla y él irse a trabajar en alguna finca por ahí... él me dejó donde mi mamá y ya por la tarde "no, nos vamos" y ya. Llegamos acá a Cali donde mi tía Raquel. Ahí quedaba una virgen... a mí me trae muchos recuerdos esa virgen por ahí llegamos. (Mi mamá dice que esa virgen le trae esos mismos recuerdos).
(Carlos Rodríguez, No. 1, 2018)

Se ha caracterizado siempre por ser el más impredecible de la casa, incluso sus hermanos dicen que siempre fue el más loco, el más "desencajado". Se enorgullece cuando le pregunto por esas percepciones, mira al techo y me dice: Yo era demasiado niño, siempre he sido demasiado niño y a pesar de viejo todavía sigo siendo niño. (Carlos Rodríguez, No. 1, 2018).

***

La andadera terminó entre 1982 y 1985. Antes de esto, justo antes de que Ofelia viajara a Sevilla, dejando a Manuel, la mamá de Oscar decidió regalarlo. Su madre era una mujer trabajadora del *barrio*[4]. Omar, Reinaldo y Fernando pasaban todos los días por una cerca y veían a un niño llorar. Un día decidieron sacarlo sin preguntar y se lo llevaron para la casa. Ofelia lo bañó, lo vistió y se sentó a esperar a que su madre apareciera. En el pueblo todo se sabía. Días después ella vino y le dijo a Ofelia que se lo cuidara, pero que en las noches se iba a dormir con ella. Ofelia se cansó porque llegaba quemado de cigarrillo y porque todo su esfuerzo diario con su cuidado acababa en un par de horas. Ofelia nunca lo entregó hasta el día que la madre le dijo que se lo podía quedar. Ofelia viajó a Sevilla con Patricia, Carlos y Oscar. Reinaldo y Fernando se habían ido a Trujillo desde hacía cuatro años, a trabajar de jornaleros en los cafetales. La mesa del comedor se hizo más pequeña. Los hijos mayores habían empezado a andar.

Yo me vine de Naranjal sola... me vine dejándolo a él allá. Porque yo vi que mis hijos se iban a perder allá... ya uno veía muchachos fumando marihuana, pusieron un bar entonces allá en el barrio, en la zona. Entonces me vine pa' Sevilla con la niña, Carlitos, Osquitar y no más. Y luego se vino Omar... Reinaldo y Fernando quedaron allá. Ya a los pocos días Manuel se vino pa acá pa Cali, ya él no quiso vivir más en Naranjal. Nos daba mucho miedo, mucha violencia, empezaron a matar a mucha gente... amenazaron a Manuel por los hermanos, fue muy horrible. Habían dos bandos: si la veían con la guerrilla lo mataban a uno, si lo veían conversando con los policías lo mataba la guerrilla que porque era que estaba llevando información. (Ofelia Gómez, No. 1, 2017)

***

Yo me vine pa onde mi papá porque él (Manuel) no quería salir. Le pedí auxilio a mi papá y me ayudó. Allá deje los tres mayores y me quede con los pequeños Carlos Arturo, Patricia o Osquitar y allá quedó el papito con los otros. Pero a los días Omar, el mayor, se vino conmigo... y resulta que los otros dos se

[4] Así era reconocida la zona del pueblo en donde se ejercía la prostitución.

fueron pa' Trujillo a coger café, se fueron pa otro pueblo. Entonces Manuel se vino pa acá pa Cali y aquí vivía un cuñao de él y entonces lo puso a trabajar en la construcción. Entonces cuando él ya vio que tenía un contrato bueno, en el Vallado, se encontró con un ingeniero y él tenía que hacer lo que era todo el barrio El Vallado. Él tenía trabajo pa mucho tiempo entonces él fue y me trajo. Yo me vine para ahí, con los tres niños pero los otros quedaron por allá. (Ofelia Gómez, No. 1, 2017)

***

Mi mamá no quería vivir con mi papá porque él era muy sinvergüenza. Él se había venido ya a Cali a trabajar en una obra en el Vallado, y él quería volver con mi mamá pero me convenció a mi primero... me dijo a mí que me viniera pa acá pa Cali y mirara como se portaba mi papá, una semana. Y yo vi que se estaba portando bien y todo, que había dejado toda esa clase de vicios que mantenía, esa vaina de tomar trago y todo. Entonces me devolví por mi mamá (Omar Rodríguez, No. 1, 2018).

Estos testimonios de la intimidad aparecen en medio de la relación existente entre testigo y sobreviviente (Aragón, 2011, 295) que ellos mismos encarnan: presenciaron la violencia y al mismo tiempo estuvieron involucrados directamente porque tuvieron que abandonar esa cotidianidad. Pero a su vez, se han apropiado de lo que no han escuchado durante sus ejercicios de reproducción. Esto nunca se ha configurado como tema: cuando hablaron conmigo por primera vez ya no recordaban muchos detalles de ese acontecimiento, pero sí tenían presentes algunas experiencias anteriores. Con frecuencia pedían aprobaciones a quienes se acercaban a la cocina y sacaban café. Han ajustado su experiencia personal a la experiencia expresada en un relato que todos han consolidado a través de estos más de treinta (30) años. Los hijos lo han vuelto a socializar juntos, se han recordado lo que los otros han olvidado. Se han quedado callados delante de mí mientras recuerdan.

Todos coinciden en la casa del barrio 7 de Agosto que los recibió. Allí llegaron los más pequeños con Ofelia, jugaron pelota y comieron arroz con frijoles. Pensaban que iban a volver, preguntaron a qué hora salía el bus de regreso. Era la casa de mi tía Raquel Giraldo, una acogedora temporal de muchos naranjaleños que llegaron a Cali durante esa época (pero era muy entrometida y poco duraban viviendo con ella). Cuando pregunté a cada uno por aquel día, todos se cuestionaron por el tiempo que ha pasado, porque eso "está muy cerca". El papel que tiene el factor de la *temporalidad* para reconocer cómo ubican en el tiempo este hecho da cuenta de cómo enfrentan su pasado desde el presente y viceversa, y cómo asumen frente a mí que han pasado más de treinta años.

Cuando se recuerda lo olvidado se está haciendo historia para hablar del tiempo (Nietzsche, 2000), por lo que no solo es posible pensar en la narración de lo sucedido, sino también en cómo esa construcción de la historia actúa sobre la percepción del tiempo. Por lo tanto, el tiempo que dimensiona, según su relato, pareciera no ser el mismo que ha transcurrido en realidad: pues han ocurrido – y ocurren- más situaciones que naturalizan ese desplazamiento, que anclan esa experiencia a lo que ocurre hoy en su cotidianidad. El tiempo y el espacio se abrazan. El *recuerdo* y el olvido aparecen también como garantes de esa construcción de memoria delimitando lo que ellos han decidido traer a su presente y dejar en su pasado. No todo es reconocido como un recuerdo del pasado, sino más bien un recuerdo del presente: es recreado cada día en el presente (Ricoeur, 2004).

Este tránsito de dos generaciones da cuenta de un proceso narrativo que tiene sentido cuando aparece la experiencia urbana, cuando hay un punto de inflexión en la ocurrencia de los hechos. El ejercicio de recordar es un proceso capaz de poner de manifiesto tanto ausencias como distancias: es volver al presente algo que se ubica en un pasado idealizado-imaginado, y así mismo es algo que, según su elaboración, explica el presente. Estamos frente a la elaboración narrativa de un pasado que tiene sentido en tanto sigue alimentando las capacidades del presente: cuando Omar habla de la fuerza que tenían para el trabajo está reflexionando sobre cómo aprendió a hacer ciertas labores y cómo gracias a esa capacidad pudo sobrevivir en Cali.

En este sentido, la inutilidad del pasado se expresa en las condiciones propias de una ciudad como Cali y en cómo "acabarse de criar" en el momento de su llegada: no había que "bolear" azadón pero había que pegar ladrillos. Pero ¿qué implicaba bolear azadón? implicaba una experiencia de cotidianidad distinta, no una percepción del trabajo a cambio de un salario. Esa inutilidad se ve reflejada cuando Ofelia me dice que no le gusta estar aquí y que por eso no sale, cuando Reinaldo dice que no quiere estar más en Cali porque estos trabajos son absorbentes, cuando Omar dice que cada fin de semana coge la moto y se va para Naranjal a despejarse; y cuando Patricia y Omar me dicen que ir por allá es como volver a reencontrarse con el ombligo. A su manera, hay una percepción de no poder explotar lo que se sabe corporalmente en un espacio como el urbano, como el caleño; pero hay una idealización de volver a explotarlos, justamente porque quieren evitar sentir que todo esto que ya está incorporado se torne inútil. Que el cuerpo no se vuelva inútil.

El presente también se ve atravesado. Para todos, en este momento, hay una sensación de estancamiento, de que en estos años ha hecho mucha falta andar. Hay un espíritu que espera el futuro con desdén porque las probabilidades de cambiar de hábitat son limitadas para la mayoría. La tercera generación aparece en este recorrido como el anclaje, como aquellos y aquellas que están terminando sus estudios y que no esperan trasladarse a ninguna zona rural. Hay, entonces, una atadura del tiempo al recuerdo que mantiene vivas las relaciones familiares de las dos primeras generaciones, y que las reúnen en el mantenimiento de la mayoría de sus costumbres cotidianas, pero hay también un anclaje al presente con una tercera generación que mantiene vivas esas costumbres pero que las ha flexibilizado. El café sigue estando en la olla, el sancocho y el sudado se sigue comiendo la mayoría de los días, el patio sigue estando al lado de la cocina, la puerta sigue estando siempre abierta, pero no se remontan a su pasado para hablar de lo que saben hacer hoy.

Después de describir en esta primera parte quiénes son la primera y la segunda generación de los Rodríguez-Gómez, quedan a la intemperie muchos fragmentos de sus experiencias individuales y conjuntas. Construí a varias voces esas descripciones porque la experiencia de conocerlos y conocerlas fue así de fragmentaria. La sensación de tantas ideas sugerentes pero sin concretarse me sacudió sobre todo cuando entendí que su historia es distinta y depende de quién te la cuente. El ejercicio de recordación ha dependido mucho de sus lugares actuales, de quiénes son hoy dentro de sus casas y hogares, y dentro del hogar que compone Ofelia en su casa.

El matriarcado que Ofelia encabeza en la actualidad representa la decisión de sus hijos de construir sus propias casas en el mismo barrio, de pedirle permiso y bendiciones en cada paso que se va a dar, de mantener una unión familiar que depende de su presencia. Todos se han preguntado qué va a pasar "el día que mamá falte". Cuando ves a Ofelia, tan sencilla, tan callada y tan cuidadosa en sus palabras, nunca podrías imaginarte su ejercicio de poder a través de lo que hizo en el pasado: todos le agradecen la andadera. Durante la historia de la familia en Colombia la figura femenina ha estado sumida en la ambivalencia (Rodríguez, 2004): un lugar social disminuido de puertas para afuera, pero una gran jefatura de puertas para adentro. Esta familia representa la reconstrucción de estrategias para subsistir a los destajos del desplazamiento, para acabar de criarse en otro lugar como si se estuviera en el lugar de origen y para hacerle justicia a un ombligo enterrado.

"Tal vez, los colombianos habríamos sido siempre más pobres si no hubiéramos contado con este recurso protector. La sociedad colombiana, como se ha visto, ha sido una sociedad familiar. Es cierto, la familia en mucho ha dejado de ser el eje organizador de la gran economía y la alta política, como en esencia lo fue en el pasado..." (Rodríguez, 2004: 287).

2. Sobre estar expuestos

Yo por primera vez llegué al Vallado. En una... ¿cómo es que le dicen a eso donde hay material? Una bodega. Entonces a él le hicieron una piecita ahí. Él era vigilante de esa bodega. Él allí colocó una cama e hizo como una cocinita. Como vivía un cuñado mío ahí en el poblado, entonces ellos se vinieron a dormir con él ahí. En el día vivían conmigo allá, pero en la noche se venían a dormir porque allá no había donde. Entonces ya en estas y las otras él arrendó ahí donde el cuñado, que fue y nos trajo para que viviéramos con los hijos y nos desocupó una piecita y vivimos ahí. Ahí vivimos un poco de tiempo, a lo último pues ya su abuelito nos arrendó la casa de acá. Ahí nos vinimos y entonces ahí sí nos juntamos todos. (Ofelia Gómez, 2018).

Venir a Cali, al barrio el Vallado, el Poblado y Alfonso Bonilla Aragón, fue aprender a domar la bestia con lo que se tenía, se sabía y se podía aprender. Especialmente el hecho de que no todo se podía aprender marcó la experiencia de los Rodríguez-Gómez. Darse cuenta de quién es uno en Cali es preguntarse entonces quién había sido uno en Naranjal. Pareciera que la forma en la que nos apropiamos de lo que son los otros es una necesidad básica de cualquier forma de relación social. Entendiendo de antemano que los comportamientos, y cualquier tipo de acción, tienen un carácter vinculante con los valores compartidos y las normas sociales interiorizadas. Este tránsito representó introducirse en un orden social con nuevas reglas.

Si el otro es un vigilante vestido de vigilante, si es un ruso vestido con ropa de trabajo, etc. la configuración de la acción y la lectura del momento pasa por un ejercicio de conocimientos históricos adquiridos; pero también de normas y valoraciones políticas o subjetivas. La interacción está mediada por eso que teatraliza el otro, en medio de su juego por ocultar el origen justamente porque el orden social así lo demanda. Así como la forma de leer al campesino en la ciudad responde a valoraciones y a referencias particulares, la lectura del

citadino pasa por el mismo proceso. Este par de relaciones pueden resultar contradictorias, la familia Rodríguez-Gómez llegó a Cali y expuso inicialmente sus reglas de sociabilidad en su nuevo contexto: pero todos los recién llegados al lote, que se convertiría en su hogar, estaban haciendo justamente lo mismo. Todos querían ser los primeros en aprender a estar, en poder reírse un poco de los otros, pero en condiciones de precariedad que demandaban sus destrezas campesinas.

Cuando llegamos a este barrio acá, Alfonso Bonilla Aragón, esto era puro puro potrero. Pero ya la gente se fue metiendo y haciendo casas. Entre todos nos colaboramos. En ese entonces uno invadía un lote y de allá de la avenida uno compraba el cable y los mismos vecinos le ponían el bombillito. Y no había contador ni nada, no nos cobraban. Unos políticos nos traían el agua hasta cierto punto, ahí nos ponían una llave.. y esa llave lo que era por la noche soltaban el agua y se iba y se recogía. Manuel iba y me llenaba una tina de agua para el día, y para lavar hacíamos aljibes y con eso lavamos. Uno se iba a la 1:00 o 2:00 de la mañana. Para tomar y bañarnos se recogían baldes en carreta, iban haciendo cola hasta que ya uno llenaba. Eso nos tocaba, horrible. Veníamos de la gloria.
(Ofelia Gómez, No. 1, 2017)

***

En Cali trabajaba de lunes a sábado, por ahí salía uno y a jugar sapo, a emborracharse, eso era todo. La maldición mía fue Cali, aquí me enseñaron a tomar cerveza, a jugar sapo, yo no sabía nada de eso. En el pueblo se bailaba, pero donde yo estaba no, se hacían festivales... diga usted una vez en el año, eso era todo. De hecho donde yo estaba no había energía, la energía llegó como en el 84... 85. Acá hice amigos. Había personas de la misma edad... y en este sector había unas 6 o 7 canchas de tejo, había jugadores de sapo. ¿Uno quiere hacer amigos? una cancha de tejo, ¿quiere hacer más amigos? un sapo... y ya. Y nos fuimos juntando una galladita de 4 o 5. Pero le tocó a uno ponerse la zapatilla y el jean. (Reinaldo Rodríguez, No. 1, 2018).

Exponerse ante el otro estaba significando el intento de transformación de esa exposición. El lugar social que cada miembro de esta familia adquirió en Cali dependió mucho de su capacidad para ceder, para sortear los impactos del ombligo enterrado y para aprender a disimular. La valoración de sus acciones dejaba en entredicho el juego social de ese contexto. Las expresiones de la moralidad en estos comportamientos reflejaban los valores de la familia

Rodríguez-Gómez: dan cuenta de su aceptación real de las reglas y de los valores que no son compartidos con sus nuevos vecinos; también de los modos de sujeción a los códigos y de sus resistencias, de las justificaciones para evadir, o para excusarse por no aceptarlas o no cumplirlas.

Jon Elster (2006) complejiza la relación entre normas y valores diciendo que las primeras son de distintos tipos y todas tienen implicaciones morales que se materializan de formas distintas. La norma social es entendida como aquella que regula el comportamiento social y materializa los valores, pero no necesariamente es una herramienta para explicar el comportamiento. De manera que aunque hay una relación entre valores y normas, los valores preceden siempre a las normas (Elster, 2006): hay valores que no han sido institucionalizados como normas, y hay normas que no pueden ser creadas sin la existencia de valores que la respalden. La creación de una norma se da por la existencia de un valor que tiende a ser ampliamente aceptado e incorporado. Esto revela que las normas son meramente colectivas, y que son el reflejo de los valores compartidos. Entonces aunque una norma sea vista como necesaria, no se constituye si no tiene un valor detrás. Respetar significaba no mentirle a los padres, y sobre todo haberle jurado a los abuelos que siempre serían conservadores y católicos.

Estos encuentros de valores tienen sentido cuando la inutilidad del pasado se presenta ante ellos. Se deja de rezar el rosario por las noches, se empieza a salir sin pedir permiso y se empiezan a hacer amigos que tienen otras visiones del mundo. Acabarse de criar en un contexto de poblamiento y fundación de un barrio como ese no solo representó acogerse a las circunstancias, implicó que ya no era tan fácil andar. Moverse, que había sido una forma de aprender a sortear las dificultades, no era una opción viable. Esta norma ya no se respaldaba en ningún lugar. La propuesta de Elster (2006) está encaminada a los modos de formación colectiva desde lo moral, y la experiencia en la ciudad de los Rodríguez-Gómez implicó enfrentarse a sanciones informales que afectó sus vidas materiales y que los puso en el lugar de los transgresores: la segregación, la discriminación, la burla, el rechazo o el ocultamiento.

El hecho de que existieran estas formas de sanción para controlar el cumplimiento de las normas, resalta su importancia en tanto se fomenta el miedo a la desaprobación y a

convertirse en víctima del rechazo y el aislamiento. Por ello, la necesidad de juzgar a los demás, de manipularlos implícitamente para que cumplan, construye los comportamientos y regula las acciones individuales en medio de lo colectivo: las normas funcionan a través de las emociones y a través de la vergüenza de quien transgrede. De esa manera este tránsito no solo puso en entredicho su propia humanidad, sino que también promovió su vinculación como familia en sus adentros. Este contexto promovió la búsqueda de fraternidad en el interior del hogar, en el comedor y en esa cocina.

Así, el otro es ahora un extraño. La familia vecinal de la que hablaba Reinaldo ya no existe. Esto coacciona lo suficiente como para que la emocionalidad individual dependa en todo sentido del miedo a experimentar las consecuencias del tan temido ostracismo: porque resulta que el castigo no solo es la soledad, es aceptar que las historias que tienes para contar ya no sorprenden de la misma manera, que toca buscar cómo vivir otras experiencias para poder conversar con la cerveza en la mano. No parece existir mayor desdibujamiento del ser que la desaprobación colectiva (Elster, 2006).

Esto aquí fue horrible. Uno está enseñado allá a acostarse con las puertas abiertas, salir uno tranquilo, y aquí tenía que salir uno acompañado... le daba a uno miedo de los ladrones, de los carros. Horrible, horrible. Uyy no, el calor, la zozobra, horrible. Por allá se vive muy rico, por acá se vive muy horrible. Es un cambio muy brutal... y nooo y uno sufre mucho cuando llega uno acá. En cambio por allá usted tiene el revuelto, la carne, porque él mataba ganado... entonces él llevaba la carne, todo. Llegar acá y uno todo comprado, todo medido, no.... Todo era muy caro. (Ofelia Gómez, No. 1, 2017).

La dimensión corporal de esta exposición resulta siendo el elemento central de su experiencia. La exposición se revela como un ejercicio que no se preparó, que no fue anticipado empíricamente. El concepto de alegoría, o proceso alegórico, es fundamental para entender estas distintas ilustraciones del cuerpo porque en él conviven imágenes, representaciones, conocimientos, emociones y expresiones diversas. Son formas de vivir el cuerpo distintas, entre lo que se ve del cuerpo de los otros y lo que se dice de ese cuerpo (Pedraza, 2010). Son cuerpos que revelan una vida rural, que reúne procesos alegóricos en relación con su lugar social en ese espacio social, su trabajo, su vida familiar y vecinal, el gusto, su distinción como sujetos políticos, entre otros. Esto relaciona la corporalidad con un universo de posibilidades para ser que se queda corto frente a la dinámica de la ciudad. Sin

embargo, se trataba de un espacio que estaba siendo poblado por otros desplazados que movían los ojos frente al imaginario de la ciudad y lo que estaban siendo los otros.

> *A uno siempre le decían ay usté... en ese tiempo no era tan notorio porque digamos que Cali estaba invadiéndose de gente de mucho lado, no éramos nosotros nada más. Digamos que esas lomas allá... había mucha gente de otro lado. No era tan notorio como hoy en día, hoy en día se nota más, que la gente está más arraigada..* (Omar Rodríguez, No. 1, 2018).

Zandra Pedraza (2010) menciona las dificultades que pueden existir en este proceso gracias a las categorías de experiencia y discurso. Comúnmente se ha intentado comprender cómo la acción humana y la experiencia hacen que la vida de las personas se relacionen con las representaciones, y al mismo tiempo con las formas en las que esas experiencias son encarnadas en la existencia material llamada cuerpo. Pero en realidad ambas categorías operan al mismo tiempo, pues el cuerpo es entendido con una materialidad específica que privilegia sus emociones, sus placeres, sus sentimientos. Esto coincide con asumir la existencia humana como "una condición encarnada y a darle lugar a un proceso epistemológico consecuente con la comprensión y no solo con la explicación de la condición" (Pedraza, 2010: 58-59).

Ser vigilante representó para los Rodríguez Gómez una forma de construir estabilidad, pero también una forma de incorporarse a la vida de la ciudad y a la dinámica de otros espacios alejados de su barrio. A través de este ejercicio entendieron el costo de oportunidad intrínseco en su labor: e*l tiempo en que los jefes están de rumba usted tiene que estar cuidando* (Omar Rodríguez, No. 1, 2018). El trabajo del campo no había generado esta reflexión en ese momento, pues no había sido tan evidente la relación con el sacrificio del tiempo. Así mismo el tiempo del traslado, el uso del uniforme generaron procesos reflexivos que no eran esperados. Exponerse siendo vigilante representaba una forma distinta de revelar su corporalidad, y de poner a prueba sus recursos sociales arraigados: *"...a uno le han enseñado a trabajar en lo que sea, a respetar, a ser responsable... y uno ya viene preparado."* (Omar Rodríguez, No. 1, 2018). Así mismo se aprendía constantemente a través de las vidas ajenas, se comentaba sobre los habitantes del conjunto residencial y se entendía que no siempre era menester el saludo, justamente porque muchas veces no era correspondido.

Esa preparación de la que hablaba Omar se relaciona mucho con un alto grado de confianza en ciertos valores. Ser responsable, respetar, ser "honrado" o "tener palabra" constituían a la gente del campo frente a quienes no lo eran. La confianza sobre los valores campesinos en la ciudad puede explicar esa preparación, esa lectura del contexto urbano como "vaciado" de esos valores: lleno de gente que no es de confianza, que no es de fiar, para que cuide o para que haga labores que demanden responsabilidad. Hay una estereotipación que Omar hace evidente y que refuerza cuando habla de la preparación, de lo que se necesita dar de sí mismos para poder convivir en una ciudad como Cali.

Ser constructor/ruso de obras reunió toda la fuerza bruta acumulada en el cuerpo. Era una experiencia que demandaba actividades distintas pero recursos muy parecidos. *"Aquí llegabas y si no eras vigilante, eras ruso. No había más que hacer"* (Reinaldo Rodríguez, No. 1, 2018). Todos coinciden en que era un trabajo *"muy fácil"*, que era *"bien pago"* y que representaba estabilidad. Ahora bien, dedicarse a *urbaniar*, es decir, a ser conductor de bus urbano en el caso de Carlos Rodríguez representó conocer una nueva forma de andar, de recorrer sin parar, de conocer otras formas de ser en la ciudad y sobre todo de exponerse a través del lugar social del conductor. El lugar social de la exposición es ante todo un recurso protector, un elemento que une y privilegia experiencias frente a los anónimos ojos urbanos.

Raymonnd Williams (2001), citado por Tomás Errázuriz (2016), reconstruye con nostalgia la vida rural, y enmarca su relación con un territorio que produce representaciones imaginarias incluso cuando ya no se está en él. Desde su perspectiva, el campo produce individuos que no saben muy bien cómo relacionarse con la ociosidad de la ciudad, con aquellos que ven el campo como un espacio alejado temporal y espacialmente que sirve para la contemplación y la ociosidad. Hay aquí una vuelta de tuerca. Es enfrentarse a un contexto que está produciendo una reestructuración de su urbanidad, de su extensión y de su composición: es una exposición corporal que está marcando la construcción de una ciudad que se provee de la mano de obra edificada en la finca. Exponerse, en este contexto, representó justificarse simbólicamente como vigilantes, constructores, conductores de transporte urbano o costureros/modistas. No había de otra.

La dimensión corporal de la exposición me ha generado tanta curiosidad como esa dimensión simbólica del lugar social ya mencionada anteriormente. Ambas representan la creatividad

de la acción (Joas, 2013) en términos de adaptarse al orden. Por tanto, exponerse significó *poder integrarse* -no solo integrarse-, en un universo que estaba en construcción y que requería de sus destrezas corporales aprendidas en el pasado. Esta negación de las destrezas me resulta inquietante justo ahora, cuando lo urbano se ha convertido en el escenario propio, y casi único, de la sociedad occidental: sin embargo esta reflexión con los Rodríguez-Gómez nos muestra que es justo ahí donde se consolida el sujeto urbano que aparentemente perdió un lugar social, pero que inmediatamente ganó otro que le permitía intensificar sus destrezas. De hecho, Richard Sennett ya se había inquietado por las capacidades humanas que se veían comprometidas con la experiencia de la urbe. No hay aquí una pasión por la autenticidad campesina, hay una idea que reconforta el análisis de la urbanidad. El cuerpo expuesto en la ciudad no solo representa la presentación ante los otros y la responsabilidad que emana el ostracismo, representa también ser un tanto biodegradable y cuestionar esa aparente inutilidad.

Hablar de exposición del cuerpo significa ir más allá de la afirmación de que lo humano es el resultado de lo que se hace sobre él. Esta es la visión más foucultiana de este asunto, significaría afirmar que hay condiciones de dominio del cuerpo que han tenido más valor en medio del ejercicio del poder y de la construcción de sujetos gobernables. Pero es necesario buscar cómo se han consolidado las tecnologías de los usos del cuerpo en la intimidad. Por esta razón siempre me causaba curiosidad la relación entre religión y usos del cuerpo dentro de esta familia, justamente porque sentir y usar los sentidos dependía de condiciones morales ya establecidas. Pero hubo justamente una liberalización del cuerpo que se configuró a través de la *andadera:* esto significaba exponerse todo el tiempo y habituarse a condiciones distintas a cada tantos. "*Mi abuelo Agobardo Rodríguez a los 8 años me hizo arrodillar y jurarle que nunca iba a dejar de ser católico y conservador* (Reinaldo Rodríguez, No. 1, 2018)." Pero este juramento se rompió justo cuando los llamaron a la cocina a tomar café.

En este sentido, no existe una atadura estructural tan fuerte como para abrirse un camino, pero tampoco tan laxa como para no saber cuál es el camino. Aquí está, en parte, mi visión sobre esta capacidad para reutilizarse a través del cuerpo expuesto, a través de la mirada de unos otros que determinan cómo vivir ese ejercicio y que no hacen necesaria la experiencia anticipada para saber cómo debe hacerse. Pero entonces hay una mirada más amplia de esta experiencia corporal: la experiencia del cuerpo en la colonia y en la empresa evangelizadora

de la iglesia me ha llevado a cuestionar esas formas de vivir la ciudad, al menos en América Latina: a través del intento de la formación de ciudadanos que "saben comportarse", de la institucionalización de la eugenesia en la misma construcción de políticas migratorias, de la creación de espacios urbanos para la experimentación del cuerpo como los medios de transporte, las nuevas casas en conjuntos, etc. han calado en una dificultad para preguntarse quiénes son los otros que parecen iguales, justamente porque la pregunta está en quienes son los que no son tan iguales. Por eso, darse cuenta quiénes habían sido ellos en Naranjal fue tan transgresor según sus recuerdos: ya nadie sabía sus apodos, lo que mejor sabían hacer y mucho menos sus historias; pero no tenían por qué darse cuenta. Justamente porque ese secreto sostuvo su exposición.

De puertas para adentro la historia fue otra.

3. La naturaleza del rastrojo se cobra por destajo

La clásica propuesta de Elías (2001) inicia con la comprensión de la historia como un proceso evolutivo, en constante transformación, que es el resultado de acciones conscientes pero con consecuencias imprevistas. A partir de ahí, construye el concepto de civilización para explicar la capacidad del individuo occidental, precedido por el sujeto medieval, para hacer legítima su superioridad científica y cultural sobre todos lo demás. A través de la expresión de sus modales, costumbres y comportamientos estos sujetos demostraron que habían pasado por periodos históricos represivos, de control de la agresividad o de la privatización de los sentimientos. A partir de estos momentos todo aquello que en algún período de la historia -anterior a la denominada occidental- había sido aceptado, ya no tenía el mismo sentido: esta lógica es entendida por Elías (2001) como parte de ese proceso civilizatorio transformador de la subjetividad.

En este sentido, la apuesta central de este concepto se remonta a la comparación de tratados europeos de buenos comportamientos y modales en las diferentes esferas de lo social: en la mesa, en la habitación, en el baño, en el salón, en la calle, etc. Ahí se encuentran los primeros indicadores de un proceso de represión y privatización de la vida emocional, de enseñanza corporal para expresarse, refinarse y regularse. Si bien esto no quería decir que anteriormente no existieran normas, sí planteaba que cada vez crecía más la diferenciación

entre comportamientos para el público y para la intimidad. Esa delimitación de esferas se convierte en un elemento central de la socialización: con el objetivo de construir la separación entre el niño y el adulto, se empieza a creer que todo lo enseñado y lo prohibido será lo que el adulto va a necesitar para relacionarse.

La constante necesidad de diferenciarse, de construir posiciones sociales y mantenerlas, era lo que llevaba como premisa fundamental estas simulaciones del comportamiento. El primer proceso de regulación se constituye en el guerrero medieval que ha perdido sus propiedades y su posición, que se convierte en noble de la corte, que se siente obligado a recuperar su reconocimiento y prestigio, pero que además necesita saber desenvolverse en medio de relaciones muy complejas de dependencias que le retan constantemente a tener autocoacción y previsión. Este proceso es definido por Elías (2001) como la psicologización y racionalización. De esta manera todos los sistemas emotivos se transforman de acuerdo con las relaciones, y al mismo tiempo cada vez hay más consciencia de las consecuencias de las acciones. Estos son los momentos básicos del proceso civilizatorio porque el individuo se siente más libre, más capaz de consolidar emociones de momento y expresarlas. Pero esto a través de la vergüenza y el desagrado.

He iniciado con esta reflexión porque encuentro ahí el origen de una pregunta por los procesos de construcción de la subjetividad. Hay ahí una explicación de por qué llegamos a considerar el mundo de una forma o de otra. Si bien hay otras explicaciones, considero que el aprendizaje de la separación, de la construcción de categorías para producir el pensamiento, de la consolidación de un *yo* y un *nosotros* para convivir no debería estar lejos de ese proceso civilizatorio que nos enseñó cómo llevar a cabo lo social.

Cuando escuchaba las historias de mi madre sobre su pasado solía escuchar que muchas veces esas cosas le pasaban porque "no se le había caído el musgo". Siempre me pareció muy obvio, pensaba que seguramente era normal que uno se demorara en adaptarse a un lugar nuevo. Pero empecé a observar que ese "musgo" no se había caído del todo, como seguramente ella quería ejemplificar. Claramente existe la pregunta de por qué esto es particular, pues en miles de casas en Cali las prácticas cotidianas se parecen a las campesinas porque el fenómeno migratorio fue tal en varios momentos históricos. La particularidad es, para mí, su nombramiento y su presencia en el lenguaje utilizado para hablar del pasado. Ahora bien,

cuando hablé con los Rodríguez-Gómez sobre el "musgo", ellos trajeron el "rastrojo". El "rastrojo" era en su casa lo que para mí era el musgo.

> *Ah no es que a uno siempre, normalmente, se le ve el rastrojo por encima.... porque el campesino habla las cosas por su nombre como son, entonces uno muchas veces... los dialectos son muy diferentes. Una vez me acuerdo que había una pelea por la cuadra, recién había venido yo, y yo dije "qué genterío". ¿Ves? Es una palabra que para mí era normal, pero cuando la dije todo el mundo se burló. "¡Ve este montañero!" y nosotros decir genterío era una cantidad de gente. Uno decía "había un genterío horrible en misa", no un gentío. Y otras cosas que no me acuerdo.* (Reinaldo Rodríguez, 2018).

Aquí está, entonces, esa constante de las sociología del individuo que complejiza su comportamiento cuando el castigo social está de por medio, y cuando es ese castigo moral el que más repercusiones tiene en el comportamiento mismo. Si los elementos empíricos de la vida en la ruralidad colombiana de mediados del siglo XX, y los mismos elementos de la vida urbana se unen para ser leídos a través de los procesos eugenésicos, higiénicos y biopolíticos del Estado nación, salen a la vista innumerables diferencias: sería como pensar que el proceso civilizatorio tuvo sentido en la ciudad y no en el campo, porque en el campo no se expandieron del todo las ideas científicas sobre las enfermedades que producían los animales, o las bacterias de la tierra, o las formas de comer en la mesa, etc. de la misma forma que en los centros urbanos.

Por otro lado, el análisis de las formas de comportamiento a la luz del concepto del proceso civilizatorio implica entender que los hábitos de conducta se relacionan directamente con la transformación de las estructuras sociales y las figuras del poder más occidentales. Las modificaciones del cuerpo y del "deber ser" para "vivir en" se entretejen en los mecanismos de rechazo que socialmente se referencian, se convierten en sensaciones y conductas mismas. Aquel que no pueda leer cómo se debe comportar en cada escenario no ha vivido el proceso civilizatorio, o aquel que no pueda contener sus impulsos vive en un contexto de normas flexibilizadas; y la vida urbana es un resultado de la incorporación de estos patrones, de constantes teatralizaciones del cuerpo y de las relaciones.

Creo que la propuesta de Elías plantea un debate constante con la construcción de la voluntad: el proceso civilizatorio parece ubicarse por encima de la voluntad humana, como

una realidad presente que está trascendiendo constantemente y que no ha terminado; pero al mismo tiempo hay una reflexión sobre el individuo que puede determinar sus direcciones, medir sus consecuencias, controlar su corporalidad y tener conciencia de sí mismo. De este modo la propuesta de Elster (2006) es más evidente cuando la regulación social de las normas de vivir en la ciudad proviene de un proceso de articulación de valores comunes. Así, hay una conciencia del propio lugar social y una necesidad de autorregularse en determinados contextos.

***

El rastrojo no parece ser solamente aquello que queda después de cortar el cultivo. En unos casos lo he oído para hablar de la soledad: que el rastrojo se crece cuando no hay quien lo corte, porque crece de más, se amontona. En otras circunstancias lo he oído para hablar de la fertilidad del terreno, porque protege. Aquí el rastrojo ha aparecido para hablar del pasado en el presente, y para explicar lo que sigue siendo vigente. Ha aparecido sobre todo para nombrar experiencias que involucran el cuerpo, para legitimar el pasado en una realidad más próxima y para hacerle justicia al ombligo enterrado. He estado mencionando esto último desde el inicio de este capítulo, pero su lugar se recoge en la construcción de un vínculo que va más allá de su génesis en el pasado. Está reunido en una metáfora que le da sentido a la existencia misma, a la básica reflexión sobre la propia racionalidad justamente porque responde implícitamente de donde se viene y cuáles son las particularidades de ese origen.

Cuando pregunté el porqué del ombligo enterrado cuestioné el origen de mi propio ombligo. Se entierra, según los Rodríguez-Gómez, para "cuidarse de todo mal"; pero sobre todo para recordarlo, para tener la certeza de que está en algún lugar. Por eso "siempre son de la tierra", porque esa conexión nunca terminó. Hay algo de sí mismos que no les pertenece del todo, que yace sobre la tierra pero que actúa y sigue produciendo referencias. El rastrojo se ve comprometido con el ombligo, con esa producción de referencias. Vive adentro del ombligo, ha crecido como rastrojo para seguirle dando vida a una atadura. Esta conexión es la justificación de la vida actual, es la respuesta que se da con ejemplos y experiencias pero no con certezas. Nadie me dijo qué era el rastrojo, me contó justamente lo que pasaba con él. Nadie me explicó qué hacía el ombligo enterrado desde la distancia, pero sí me explicó la diferencia entre quienes lo han enterrado y quiénes no. Esa diferencia vive en mi propio cuerpo, en una lectura del mundo que puede cuestionar el comportamiento en lugares que

parecen distintos. Cuando has enterrado el ombligo esa respuesta no es necesaria, justamente porque se retoma el origen y el origen lo justifica todo.

El rastrojo contiene en sí mismo un efecto de devastación. Cuenta como sinónimo de abandono, de no conservar un valor en sí mismo y de crecimiento desenfrenado. Esto último me conmueve, justamente porque se reproduce con intensidad en cuanto inicia su crecimiento. El rastrojo nunca para. La familia Rodríguez-Gómez nunca ha parado el crecimiento de su rastrojo: se ha extendido hasta su tercera generación, incluso cuando parece que están siendo abandonados por la utilidad de su pasado. Representan el paso del tiempo ante los ojos de quienes no tienen rastrojo, pero al mismo tiempo han hecho las veces de protectores de la lluvia erosiva en una ciudad como Cali: gracias a él aprendieron a entender la ciudad, pudieron anticipar su experiencia en ella gracias a sus valores. Produjeron la construcción de obras de infraestructura y de su vigilancia; la movilidad urbana como conductores de transporte público; la conectividad y la llegada de las nuevas tecnologías con la labor de conectar a internet; y también la producción industrial de jeans y prendas de vestir bajo los parámetros de la estética caleña. El intercambio que ha producido el rastrojo a cambio de quedarse, de seguir justificando la fuerza emocional de superación del desplazamiento, da cuenta de su carácter expansivo. El rastrojo ha impedido parcialmente el desencantamiento de este mundo construido en la ruralidad.

Cali, durante la década de 1980 estaba viviendo evidentemente grandes cambios. La circulación del dinero del narcotráfico, el fin justificando los medios, el cambio de estética, entre otros, hicieron que la ciudad construyera sus propios recursos para desconfiar de sí misma. El contexto en el que la segunda generación de los Rodríguez-Gómez se ubica para hablar de esta experiencia dan cuenta de un aprendizaje de la desconfianza en la ciudad: la ilegalidad circula mucho más que antes y por eso se necesita gente “honesta”, “honrada”, que le haga frente a eso, justamente porque como sociedad se da por sentado que esas características no son tan fáciles de encontrar. Esta reflexión sobre el lugar de la ciudad y sus dinámicas, deterioró la propia imagen de sí mismos y construyó un lugar para gente migrante como los Rodríguez-Gómez. Pero ese lugar tenía sentido porque la idea era que ellos “no se habían dañado” “conservaban los valores” y, sobre todo, que no habían vivido el capitalismo a través del hiperconsumo citadino del momento. Hay una sensación de que lo urbano es corrosivo, de que transforma, pero es solo un presentimiento.

Hasta este punto he descrito parte de la historia de la familia Rodríguez-Gómez y he retomado sus tránsitos en términos espacio-temporales y a su vez en términos de su propia experiencia en la ruralidad y en la ciudad. Presenté estas reflexiones a través de un ojo que se pregunta por la utilidad del pasado en estos tiempos de flexibilización, justamente porque encontré en el rastrojo una manera de hacerle frente a esta inutilidad. Recogí este análisis en el destajo: porque esta familia sigue viviendo en función de lo que se hace cada día con lo que sabe, y no en términos del tiempo empleado. Porque el tiempo parece ir en otro sentido, porque la reflexión sobre el valor y la responsabilidad de tener el ombligo enterrado va más allá de justificar el fin con los medios. Así mismo emprendí un intento por construir una metáfora que reúne una experiencia de desplazamiento, que sobrelleva los impactos a través de una resistencia corporal, que construye certidumbres gracias al pasado y que ve el futuro con desdén. Es sobre todo una reflexión sobre el tiempo, sobre la memoria corporal y el rastrojo como su sinónimo.

El tránsito espacial que he especificado aquí nos revela una forma de producir visiones del mundo muy especiales. Levantarse cada día para producir añoranzas del pasado a través de las actividades del presente parece una actividad tan rutinaria como sencilla. Pero haberlo convertido en hábito para producir la seguridad del presente, me parece inquietante. Siempre se habla del pasado en tiempo presente, siempre se habla de un deseo por volver a vivir el pasado en el futuro, por una necesidad innata que está atada en la tierra.

A partir de aquí la vida siguió, y sigue. Los hijos de la tercera generación se criaron "como se pudo" para que también aprendieran sobre los destajos del rastrojo así su ombligo no se enterrara literalmente en alguna parte. Pero simbólicamente sí se enterró. Preguntarse por esto es preguntarse por una naturaleza normalizada de lo urbano, de una adaptación aparentemente brusca pero que creativamente fue modificada para que se viera menos hostil. Llegar hasta este punto muestra que la urbanidad no representa el declive del pensamiento en colectivo y el arraigo del pasado. Esto, de nuevo, gracias a que la inutilidad del pasado promueve la búsqueda de certidumbre y ahí la transformación de las prácticas corporales. Estas transformaciones que intentaré describir en el siguiente capítulo dan cuenta de eso.

CAPÍTULO II

SOBRE *SER* RODRÍGUEZ Y VIVIR *ENRASTROJADO*

Yo digo que nos los veo como campesinos porque si me voy a eso pues yo también lo sería, y yo no lo soy. Ellos dicen que son campesinos, pero te pones a hablar con ellos y ves que no tienen nada de campesinos. Pero obvio lo sé, porque sé de dónde vienen. (Angie Rivera Rodríguez, No. 1, 2018)

La crianza de la tercera generación ha estado claramente atravesada por el tránsito, pero ello no ha implicado una transformación radical de esas formas de enseñanza. He estado hablando en líneas anteriores de la certidumbre, pensando en los impactos que el mundo de hoy tiene en los nacidos en la segunda mitad del siglo pasado. Hay en frente un mundo que parece muy libre, muy conectado y una inmediatez inimaginable décadas atrás; pero hay también una estabilidad laboral reprochada, una capacidad para decidir el rumbo del futuro con distintas opciones y sobre todo una emocionalidad que busca sus referencias en en el pasado. La certidumbre representa esa búsqueda incesante de garantías, de buscar refugios seguros en un contexto escurridizo. En el contexto de esta familia, estos refugios se han construido gracias al rastrojo.

La tercera generación de la familia Rodríguez-Gómez no encuentra rasgos campesinos en su vida cotidiana, pero sí encuentra en lo campesino justificaciones para sus valores. Cuando la pregunta es si su familia es campesina la respuesta es una mirada de asombro, un silencio pensativo y un "No" dudoso; pero cuando la pregunta es cómo han enfrentado sus dificultades vitales la respuesta es que es gracias a que son Rodríguez y a que siempre vieron cómo se solucionaban las cosas en la casa de Ofelia. Se solucionaban con trabajo duro, pero sobre todo con la creencia en sí mismos de que gracias a su pasado podían sortear-lo todo en Cali. Esto me hizo pensar en que la normalización del rastrojo ha generado que se pase por alto, que sucumba ante sus impactos en el cuerpo y que sea negado incluso cuando esa negación lo confirma. Claramente, una negación precedida por el estereotipo.

En este capítulo me gustaría explorar el paso del tiempo dentro de esta familia a través de sus relaciones generacionales. Esto a través de las prácticas corporales que habitan su intimidad y que los vincula. Así, quisiera analizar cómo esas transformaciones a través del tiempo evidencian un fenómeno de cambio social imposible de eludir. Hay tres miradas y tres posiciones de una vida en conjunto, de unas experiencias comunes y de un pasado que intenta hacerse común, en medio de una suerte de negación del pasado por parte de los más jóvenes, pero al mismo tiempo una reproducción de esa historia pasada que aún sigue su tránsito sin ser cuestionada. Hablar de sí mismos implica remontarse a los valores de sus padres. Hay un agradecimiento innato por haber sido criado como *un Rodríguez*. Por ser parte de una experiencia de supervivencia conjunta.

El fragmento de la conversación con Angie que cité al inicio me ha conmocionado por su capacidad para hacer un reconocimiento sin decir que lo hace. De nuevo el rastrojo tiene justamente su carácter en el ombligo, en el origen; pero curiosamente hay una defensa innata de su capacidad para postergar-se en el tiempo. Una aceptación a medias en donde cabe la pregunta por la propia identidad, porque se asume de antemano que ellos no son campesinos y que por ende ella tampoco. Pero no son campesinos porque "hablan bien" "se visten bien" y "no parecen, tú los ves y no parecen". Pero constantemente la primera generación y la segunda habló de sí misma a partir de ese lugar de enunciación. Se contraponen visiones tajantes sobre la lectura del pasado, y ese fenómeno es en sí mismo una muestra de lo camaleónico que resulta siendo el rastrojo: a veces se reconoce, a veces no, pero siempre está para justificar la identidad y darle un lugar a la subjetividad.

El rastrojo es que se les nota el monte. Ellos se refieren es a qué....(silencio) tú cuando conoces un campesino se le nota. (Silencio) A mí todo el mundo me dice que por el café tú pareces paisa. Y yo soy caleña. Yo todo el día tomo café, y me voy al trabajo en la ambulancia y allá igual tienen que parar por café. Aquí nunca va a haber una olla vacía, que le falte café, nunca.

***

Pero yo no veo el café como que sea del monte, es algo de nosotros, de esta casa, en particular, porque tu vas a otra casa y no vas a encontrar café... y si es de noche peor, no. Aquí hasta la hora que uno se acuesta hay café. Eso sí, todo el mundo me dice. No sé, ella (Ofelia) nos crio así. Ella fue la que nos crio a nosotros. Pero yo no los veo así campesinos porque... tu cuando ves un campesino se nota...

empezando en la forma de hablar, segundo son personas que no han tenido la oportunidad de estudiar, son personas que no saben hablar bien en el sentido de (silencio)... no utilizan las palabras que son. (Angie Rivera Rodríguez, No. 1. 2018).

1. Por fin: el cuerpo, la corporalidad y las prácticas

El rastrojo es en sí una práctica corporal. Cuando he hablado de prácticas corporales hago referencia a constructos que incluyen la percepción que se tiene del cuerpo, de sus partes, de sus movimientos, de sus expresiones, de sus límites, de sus experiencias subjetivas, sus pensamientos, sentimientos y valoraciones (Vaquero, Macías y Macazaga, 2014); que se expresan a través de acciones particulares, de las tradiciones y de los ejercicios de memoria. Siguiendo las ideas de Marcel Mauss (1979) este campo de estudio parte de la corporalidad como forma de entender procesos sociales, entendiendo la práctica a partir de su tecnicismo. Entonces, la técnica corporal es entendida como la forma en la que los seres humanos y todas las sociedades hacen uso de su cuerpo en una forma tradicional y cotidiana; y como algo que no se puede desaprender con facilidad.

Dentro de este marco, Mauss (1979) sostiene que las *técnicas corporales* tienen divisiones, variaciones y clasificaciones. Se dividen según la orientación sexual, varían según la educación dependiendo del sexo, y se clasifican en relación con su rendimiento y adiestramiento. Esta última hace referencia a las normas humanas de control y el aprendizaje en sí del cuerpo: "(...) los procedimientos que aplicamos a los animales, los hombres se los han aplicado a ellos mismos y a sus hijos. Probablemente han sido éstos los primeros en quedar sometidos a un adiestramiento, antes de domesticar a los animales. Puedo, pues, en una cierta medida, compararlos, tanto ellos como su transmisión, con un adiestramiento, ordenándolos en función de su eficacia" (Mauss, 1979: 346). Hay entonces una idea de habilidad y de reproducción de habilidades aprendidas que se trasladan a los diferentes contextos porque están intrínsecamente aprendidas en el cuerpo.

La noción de *técnica corporal* es pertinente para entender el cuerpo por encima de la racionalidad misma. Abordar las prácticas corporales desde su proceso técnico, desde sus divisiones, variaciones y clasificaciones evidencia cómo se expresan sus transformaciones cuando las personas se desplazan de un lugar a otro de forma inesperada. Porque no hay una

racionalización inmediata de lo que se es con el cuerpo en un determinado espacio, ese proceso de agenciamiento es posterior, cuando hay preguntas por una individualidad que no había sido juzgada antes. De esta manera, existen repercusiones en las prácticas cuando la cotidianidad requiere otras bases y cuando exige nuevas herramientas. Cuando la forma de ejecución de las acciones corporales cambia, sus objetivos también. Por esta razón me he preguntado en varias oportunidades, a lo largo de este proceso, por lo que ocurre con las destrezas existentes en el cuerpo, justo cuando las posibilidades inmediatas de desarrollarlas se transforman debido al traslado campo-ciudad. ¿Qué pasa con el músculo que se va a poner flácido? ¿Qué hay de los kilos que se van a perder? ¿Cómo se reconocen a sí mismos con estos cambios? Todos bajaron de peso, todos hablan del desespero por ir a andar la calle del barrio a ayudar a los vecinos con sus casas, todos hablan de ocuparse, como de no dejar que el cuerpo se revierta.

La mirada de Zandra Pedraza (2010) se enfoca en las representaciones y las imágenes corporales, y estas variables reúnen algunas explicaciones sobre los cuestionamientos anteriores. Cuando se habla del cuerpo, como ente supremo y material de la existencia humana, se habla de muchas otras variables que lo involucran produciendo otros sentidos: el sexo, el género, la raza, la edad, la figura, el movimiento, la apariencia, los sentidos, la belleza, la fealdad, el estigma, la diferencia, el placer, la discriminación, las emociones, la muerte, la sangre, el semen, el parto, etc. (Pedraza, 2010). Por esto entiendo que la corporalidad es una experiencia en sí misma, que reúne muchos de estos procesos y produce formas de relacionarse.

Ahora bien, el cuerpo entendido como ente que configura la vida misma de las personas y del mundo social resulta siendo un elemento central de la experiencia y de la acción social. El concepto de *alegoría,* o *proceso alegórico*, es fundamental para entender estas distintas categorías sociales que atraviesan lo corporal porque en el cuerpo mismo conviven las imágenes, las representaciones, los conocimientos, las emociones y las expresiones diversas. La *alegoría* hace referencia a lo que se dice y lo que se dibuja, y esa metáfora tiene sentido con el cuerpo cuando la relación entre discurso, representación y experiencia forman una tríada para su existencia analítica. Los procesos alegóricos son leídos por Pedraza (2010) como formas de "hablar" distintas, y desde la regulación del vínculo entre palabra e imagen: es un

asunto que se "desata" porque la relación entre el cuerpo (lo que se ve, la imagen y la presencia) y lo que se dice de él, se aleja.

Estas distancias entre la idealización de una corporalidad ajena a partir de la propia, pueden evidenciarse en tres dimensiones: como el sujeto que hace ciertas acciones y se compone de una corporalidad específica, como es el caso de estos campesinos cuando vivían en Naranjal; como el cuerpo que tiene una imagen y una presencia que otros ven, cuando en Cali se hicieron conscientes de que sus actividad ya no correspondía con la fuerza de su cuerpo; y la construcción de un discurso y a través de él representarse ante los demás, cuando inició ese proceso de transformación de prácticas que estoy introduciendo. Estas dimensiones me han confirmado que la construcción de esa corporalidad no sólo está limitada por la territorialidad que demanda un espacio como el rural, está también atravesada por la posibilidad que el espacio urbano da para racionalizar esa corporalidad. Esto demuestra que la desventaja corporal estereotipada no siempre tiene lugar, y que cuando Angie habla de que ellos "no son campesinos" porque cumplen ciertos patrones está apelando a la dimensión de la representación del cuerpo. Justamente es esta dimensión la que jalona las transformaciones de las prácticas, porque es la imperante en la vida urbana.

Las prácticas son aquellos hechos que se repiten constantemente dentro de un sistema social, que le dan sentido al mismo y que contribuyen a la construcción de la subjetividad (Giddens, 1996). Si bien la estructura como tal no está delimitada en un tiempo y un espacio particular, sí tiene un modo de existencia que depende de las acciones que se lleven a cabo. Las prácticas se actualizan a través del tiempo pero eso no quiere decir que la estructura necesariamente lo haga. Las propiedades estructurales de los distintos sistemas sociales son un medio pero también un fin de las prácticas. Por esto, la estructura en sí no está siendo pensada como algo externo a los individuos, y tampoco como algo que los coacciona completamente. De hecho, en la teoría de la estructuración, el momento de producción de la acción es también un momento de reproducción en el contexto en que se desarrolla la vida social (Giddens, 1996).

El cambio social, entendido a través del movimiento de un espacio físico a otro, va a significar un cambio en la forma de estructurar la estructura pero no en la estructura en sí. La familia Rodríguez-Gómez cambió físicamente de lugar, cambió su vida social pero no desapareció su habitus (Bourdieu, 2000). Los cambios en la producción de prácticas dentro de la estructura

dependen de su carácter significativo, de su orden moral y de su operatividad dentro de las relaciones de poder (Giddens, 1999): lo que significa que estas prácticas pueden haber cambiado sus significaciones, los valores sociales que les dan sentido y aceptación, pero también su sentido político. Así, a continuación, voy a desarrollar cada una de las prácticas que se pueden recoger en esta reflexión analítica. Eso sí, estas son las prácticas en las que hubo más coincidencias y las que representan empíricamente más la aceptación y la negación de una vida migrante.

2. Sobre la vestimenta

Lo otro era la forma de vestir, claro. Yo andaba con poncho, con camisa de manga larga.... y entonces eso es un campesino. A mí no me faltaba sino lo que usaba su abuelo: el machete aquí colgado. La mayoría de los campesinos vienen aquí y el machete es un problema pa dejarlo
(Reinaldo Rodríguez, No. 1. 2018).

No quisiera generar un sentimiento de autenticidad cuando hablo de esta práctica, justamente porque los Rodríguez-Gómez le han construido su propio protagonismo. Recuerdo mucho cuando la palabra "montañero" para hablar de transgresiones estéticas y morales me irritaba tanto, pero más allá de la irritación me generaba muchas preguntas sobre el *ser* y el *estar*. La primera vez que hablé con Reinaldo me dijo que nunca se le había quitado lo montañero, y así mismo Omar reafirmó, hablando conmigo, el orgullo que siente cuando dice que es montañero. Cuando te dicen que "todo entra por los ojos" o que "en la maleta se conoce el pasajero" ya es posible hacerse una idea de la materialidad del asunto, de cómo el rastrojo crece en medio de refranes que hablan de la presencia del cuerpo y de su comportamiento.

Sentarse a hablar con los Rodríguez-Gómez hombres es ver la fragmentación de una masculinidad que se mantenía a través de unos usos del cuerpo que ya no existen. Estos usos eran evidentes con la autoridad masculina del machete y las botas, pero sobre todo con lo que esa indumentaria representaba en su intimidad con Manuel José Rodríguez y Agobardo Rodríguez, el abuelo. La visión del mundo masculino se guiaba por el aprendizaje diferenciado: Agobardo, a los hombres, los hacían arrodillar y jurar lealtad al partido conservador y a la iglesia católica, los llevaba al cafetal todos los días y les trataba como tal.

La socialización de esta masculinidad se ve herida: justamente porque los hombres resultan teniendo menos salidas en un espacio urbanizado que las mujeres. Hay un reproche a esa misma masculinización del orden, a esa que lastima cuando las botas y el sombrero dejan de naturalizarse y hay unos ojos imperantes que cuestionan. Hay, sobre todo, unos ojos que cuestionan la fuerza de esa masculinidad por componerse de esos atuendos:

> *La paradoja consiste en que son las diferencias visibles entre el cuerpo femenino y el cuerpo masculino las que, al ser percibidas y construidas de acuerdo con los esquemas prácticos de la visión androcéntrica, se convierten en el garante más indiscutible de significaciones y de valores que concuerdan con los principios de esta visión del mundo; no es el falo (o su ausencia) el fundamento de esta visión, sino que esta visión del mundo, al estar organizada de acuerdo con la división en géneros relacionales, masculino y femenino, puede instituir el falo, constituido en símbolo de la virilidad, del pundonor (nif) propiamente masculino, y la diferencia entre los cuerpos biológicos en fundamentos objetivos de la diferencia entre los sexos, en el sentido de géneros construidos como dos esencias sociales jerarquizadas.* (Bourdieu, 2000: 20).

Esta posición de las masculinidades dentro de un orden universal de únicos referentes se cuestiona en medio de este proceso de desplazamiento. La posición del cuerpo masculino ve con mayor vehemencia la re-significación de sus valores inscritos en el cuerpo: en el caso de Reinaldo, por ejemplo, se hace explícita la dificultad de dejar el machete, pero en Patricia no lo es tanto. Esta visión androcéntrica de la que habla Bourdieu (2000) se reproduce en el símbolo de virilidad que se cuestiona para los hombres campesinos en la ciudad, que se revierte y que intenta recuperar de inmediato su posición en ese nuevo orden de valores sin sombrero, poncho y botas.

***

Este proceso de construcción de sujetos territoriales a partir de la distintiva práctica del vestir refleja la vivencia de esas experiencias nuevas y de la autofabricación de sí mismos en esos nuevos espacios (Hoffmann, 2016). Se creería que la construcción de muros y de barreras en el espacio social son sinónimos de división, segregación, etc. que no son propios de un único contexto, pero no pueden ser siempre leídos a partir de ahí. Hay elementos de la corporalidad y de la emocionalidad que se ven enfrentados y no necesariamente porque hayan sido excluidos de algún espacio social directamente, al menos esta familia nunca va

más allá de decir que se sentían, se percibían, "como mosca en leche". Sus condiciones de segregación son claramente visibles por el barrio al que llegaron y el espacio en el que tuvieron que desenvolverse, pero no porque sus cuerpos fueron en sí una barrera. Con barrera quiero decir que su cuerpo, pese a todo, nunca les impidió relacionarse socialmente en los espacios en donde no se sentían tan aceptados.

Hago estas afirmaciones para este caso justamente porque cuando les pregunté a los Rodríguez-Gómez cómo habían sentido su exposición en Cali al llegar, todos se señalaron a sí mismos, doblaron sus palmas de las manos hacia ellos mismos y las bajaron por sus pechos. Estaban hablando corporalmente de su atuendo:

Llegue a la ciudad y eso me veían a mí y "ahhh montañero"... bueno eso le decían a uno en todo. Ah, este bobo que no se pone unas zapatillas, entonces como que uno va diciendo.... ese pantalón entubado no, eso es pa maricas. Y terminé usando jeans y zapatillas. (Reinaldo Rodríguez, No. 1, 2018).

Viene de nuevo la idea de la exposición mencionada en el capítulo anterior, justo cuando la lectura de la eficiencia del hombre campesino se leía socialmente por su apariencia, por su empaque, por su vestir. Esa confianza que la masculinidad campesina explora en un espacio como el caleño se da a través de las prendas de vestir, a través justamente de la reproducción de un estereotipo. Las prendas de vestir producen efectos físicos y simbólicos constantemente, trasciende de su función pragmática si se quiere y se establece como un elemento más de la cultura material en la vida cotidiana, llenando el cuerpo de valor social. Esta valoración de las prendas pasa por lo que se denomina civilizado o no, por aquello que socialmente se reconoce en lo salvaje.

No me acuerdo bien cuando empecé a cambiar mi indumentaria. Pienso yo que cuando conseguí novia.... ahí en el Poblado II. Por la cuadra de su mamá. Yo estaba muy sardino y vestía así. Ella me hizo cambiar, ella era criada aquí en Cali. (Omar Rodríguez, No. 1, 2018).

A uno ya se le va pegando.... es que a uno le veían con zapatos de estos (como de material) y le decían que era montañero. Yo usaba botas, mandaba hacer mis botas. Hoy en día ya no uso zapatillas, volví a usar lo que usaba en el campo. (Reinaldo Rodríguez, No. 1, 2018).

En este sentido, la transformación de la práctica corporal de la vestimenta se explica en la capacidad de transformar el rastrojo e intentar darle otro lugar emocional, ya no tan físico. Hay una búsqueda de integración social y política, porque las relaciones sociales tenían que ser recuperadas en ese nuevo espacio. El lugar de enunciación ya no podía ser el mismo ante los otros, pero el *monte* seguía ahí: justamente por eso dicen todo el tiempo que "nunca se les quitó", porque se hizo menos visible. Esta transformación tiene lugar en lo discursivo, que pasó del cuerpo al relato. Se pasó de llevar el poncho y el sombrero a recordarle al mundo que así ya no lo lleven puesto son campesinos, y sobre todo que son "orgullosos" de serlo. Esta transformación se resume en ese traslado simbólico y corporal de la memoria que produce la ropa. Cambiar la forma de vestir el cuerpo significó trasladar narrativamente su auto-fabricación de sí mismos: darle otro lugar a lo campesino en lo que se dice de sí mismos.

Yo salgo pa cualquier parte y es con mi poncho aquí. Dentro del carro está. Nunca lo he podido dejar. (Reinaldo Rodríguez, No. 1, 2018).

3. Sobre el hablado y *las cosas como son*

Cuando juego tejo y estoy tomando cerveza se me ve más. Soy muy abierto pa' hablar, hablo muchas bobadas. Digo sin pensar lo primero que se me viene. (Reinaldo Rodríguez, No. 1, 2018).

Cuando indagué por las características que se otorgaban a sí mismos, los hombres, en su mayoría, fueron más explícitos. De hecho me generaba la sensación de que eran más conscientes de sus propias habilidades en público, justamente porque su masculinidad se vio tan comprometida que tuvieron que crear lugares simbólicos para enunciarse sin perder su condición masculina. El tema de las cosas como son me genera mucha curiosidad por su relación con la corporalidad: en esta lógica familiar el cuerpo es como es. Ha cambiado, se ha constituido a través de otros elementos pero sigue estando *enrastrojado,* sigue siendo como siempre es. Esto de "pensar para hablar" me lleva a entender que los procesos comunicativos en ambos contextos van en direcciones distintas. Los filtros morales aceptados socialmente en una ciudad como Cali para ese momento se revelaban en valores muy específicos, sobre todo en la confianza de sentir que había quienes cumplían su palabra. Cumplir la palabra ha sido un asunto históricamente masculino y rural.

La visión de la vida urbana se ha caracterizado históricamente por hacer afirmaciones sobre su capacidad para homogeneizar, de hecho Richard Sennett (2011) expone de manera incómoda cómo las ciudades europeas en su momento de configuración retaron la corporalidad y el ejercicio del poder sobre los cuerpos a través de los nuevos hábitos urbanos. A través de esta práctica corporal del *hablar* encontré que hay una visión de la vida urbana que se centra sobre todo en la fuerza de la metrópoli sobre las costumbres, como si hubiese una suerte de corrosión humana en medio de las masas. Me genera esa sensación justamente porque con el *hablar las cosas como son* los lugares que esta familia se ha hecho para sí misma en la ciudad van más allá de la gran fuerza urbana acaparadora. Esto, sabiendo que Cali es una mediana ciudad en el tercer mundo.

Ahora bien, cuando Richard Sennett (2011) está pensando en la construcción de la vida social en las ciudades, está directamente demostrando su incomodidad con respecto a su experiencia en ellas. Si bien está hablando de las grandes ciudades europeas y de algunas norteamericanas, me parece que construye dos conceptos interesantes para comprender las lógicas de lo urbano: la idea de narcisismo - no entendida como el amor a uno mismo- y de privación del arte. Su apuesta principal es describir analíticamente cómo el orden de la vida íntima se contrapone con el de la vida pública, y cómo desde ahí se configuran un sinnúmero de condiciones para el rechazo, la discriminación, el señalamiento del otro como ajeno y de todo lo que va en contra de lo que necesitan los humanos para expresarse.

De esta forma las costumbres y todo tipo de intercambios rituales retomaron valores sociales distintos en la Modernidad. El paso de la vida rural a la vida urbana puede ser resumido en las formas de hablar con los extraños, por ejemplo. En el mejor de los casos es un encuentro formal y un poco frío, y en el peor es falso, dice Sennett (2011), pero esa figura amenazante del extraño y de lo que no es de ese lugar, responde a construcciones civilizadoras inmanentes de la ciudad en sí misma. Esto parece una mirada lo suficientemente radical y occidental, seguramente las ciudades en América Latina no responden de manera directa a estas premisas con reflexiones sobre sus formas de hacerle lugar a los extraños; pero lo que sí me parece rescatable, es que a partir de estas experiencias de ciudad y de vida urbana se intentaron construir los espacios de socialización en las ciudades latinoamericanas. Además

del constante referente europeo de la vida culta y controlada, y de la necesidad por domesticar el "buen salvaje".

La vida privada, de nuevo, es un asunto que para mí reflexión sobre el cuerpo parece indiscutible. Es ahí donde se construyen y se interiorizan la mayoría de las autenticidades y los temores, es el espacio para aprender a limpiar el cuerpo, y para comprender el sentido de todas las abominaciones que en el mundo público son evidentes a través de los cuerpos de los otros. En privado, dice Sennett (2011), se busca la reflexión y se consigue llegar a la naturaleza de la psique misma cuando se comparte y se exhibe la subjetividad con la familia y los amigos más íntimos. Al mismo tiempo, la vida pública se ha tornado como un espacio de confrontación y un espacio para demostrar que la intimidad se sabe vivir. El paso del reconocimiento público - en el pueblo, con los vecinos, etc.- al anonimato de los andenes, significa más que la ruptura histórica característica de la Modernidad. En la vida privada de la familia Rodríguez-Gómez el rastrojo era tan reconocido y tan aceptado que cuando salió al público se contrajo a través de un filtro que prefería guardar silencio:

Las personas lo hacían sentir mal a uno cuando le reprochaban eso ¿no? "bobo aprenda a hablar" a uno le tocó ponerse a aprender a hablar por eso. (Reinaldo Rodríguez, No. 1, 2018).

Ahora bien, lo que ocurre en las ciudades, dice Sennett (2011), es que la gente se construye como narcisa; y por eso hace de esos espacios lugares de segregación, discriminación, abominación, etc. En un sentido más profundo, ser narciso significa estar obsesionado con darle significados a todo lo que rodea: esto perturba el carácter y pone en tela de juicio la división ideal de lo público y de lo privado. Un amplio sector de los sujetos urbanos está constantemente auto-absorbido pensando en comprender los dominios del yo y la auto gratificación, al mismo tiempo que está intentando comprender su mundo exterior con las batallas constantes de lograr la satisfacción, y de no decir que "eso no era lo que quería" al conseguir un objetivo o conocer a una persona nueva. Ser narciso es vivir en dos vías: es absorberse completamente en las necesidades del yo en paralelo con los intentos por comprender el mundo exterior, y al mismo tiempo hacer de esto un obstáculo para sentirse satisfecho. Hablar las cosas como son resulta ambiguo, implica dejar en evidencia los dominios del yo, poner en tela de juicio los dominios del otro y cuestionar sobre todo la propia capacidad para reconocer el escenario, para diferenciar lo que es "prudente" en determinado lugar.

Esta insatisfacción, dice Sennett (2011), lleva a la incapacidad para interpretar lo que se hace público y lo que debe ser guardado; y al mismo tiempo lleva a que se consoliden vínculos sólo con quienes tienen intereses parecidos: porque en esa lógica, todos tendrían los mismos problemas de delimitación de lo público y lo privado. Así, al hablar de narcisismo se puede hablar también de una suerte de egoísmo (como si ese carácter fuera su herramienta) en otros términos: el individuo no necesariamente va a actuar en lo público con criterios de su vida privada, así no sepa bien la diferencia, pero sí va a forjar distancias con aquellos que ni siquiera dudan de sus límites: de ahí que Reinaldo me diga que "*acá toca pensar pa hablar"* (Reinaldo Rodríguez, No. 1, 2018). Justamente porque se imponen unos límites desconocidos, pero sobre todo por demostrar que esos límites ya están aprendidos.

Aquellos que no pueden satisfacer el narcisismo de unos, son discriminados y deben vivir en otro barrio o en otro sector de la ciudad, por ejemplo; el despliegue de las emociones parece generar indefensión y por eso no debe hacerse en público, por eso el disfrute de las emociones son "privadas". La construcción de una barrera para la expresión verbal en sus relaciones sociales en la ciudad puso en duda toda su subjetividad, cuestionó sus emociones más profundas sobre ellos mismos. Cuando lo que debe ser privado se hace en privado seguramente nadie se entera, nadie se ríe, nadie más se entristece, nadie más "sufre"; pero como en la vida social no existe la posibilidad de no ser herido, como no existen garantías suficientes para estar seguros de que otros no hacen daño, se fomenta la necesidad de que eso lo hagan los iguales, los que pueden satisfacer el narcisismo colectivo y los que tienen acceso a satisfacciones parecidas. Esto, dice Sennett (2011), solo es vivido en el contexto de la vida urbana o semi-urbana. Claramente está hablando de contextos muy distintos al de las ciudades en América Latina, pero me parece que cobra sentido cuando lee las formas de vivir las emociones en público, y cuando desde ahí deja ver lo problemático que resulta hacer parte de un espacio medido por narcisos que han consolidado algún tipo de superioridad.

Ahora bien, como la práctica de lo privado no debería ser extendida en lo público se sobreentiende que salir a las calles de la ciudad implica saber comportarse y saber ser un transeúnte. Pero cuando algo distinto aparece, cuando lo que está premeditado se sale de control, es decir, cuando hay otros que no se están restringiendo aparece la metáfora de la privación del arte. Esto implica interpretar lo que *se debe hacer* a través de la improvisación,

la recreación, etc. pero el punto es que cuando hay narcisismo en los cuerpos esto es imposible de lograr, el arte de comportarse en la ciudad se cierra con la auto absorción del yo. Así mismo el rol de transeúnte siempre va a fallar, nunca va a ser suficiente y siempre existirá la necesidad de renovar el guion.

Pero el asunto de fondo es que las ciudades están dominadas por narcisos, por aquellos que nunca están satisfechos; que son "malos habitantes de la ciudad", que segregan, que discriminan, etc. Por eso, la experiencia de usar el cuerpo en la ciudad y hablar en ella depende de quienes controlan ese narcisismo. Venir del campo a la ciudad a finales del siglo XX, cuando todo esto está completamente normalizado y legitimado, debe significar renovaciones de roles y del arte del cuerpo para integrarse. Esto se consigue a través de las circunstancias en las que llegaron a Cali y a través de su carácter de "honradez" frente a los citadinos, y todo a través de las dinámicas laborales y de ocio. El proceso del narcisismo para aquellos que llegan no se incorpora del todo, se traslada a la generación que sigue: justamente porque no solo aprende a controlar su sí en la privacidad si no que aprende a desenvolverse en ambos espacios. Esto es así de evidente cuando Angie no acepta que su familia sea campesina incluso cuando ella misma afirma que ellos dicen serlo, hay una relación entre el filtro social y moral del narcisismo y el orgullo de Omar y Reinaldo.

Recuerdo que me preguntaba ¿cómo esconderse de los narcisos que hieren? ¿Cómo se constituyen los espacios de los no-narcisos? y ahora mismo podría decir que la familia Rodríguez-Gómez se hizo a sí misma en Cali un lugar para seguir siendo campesinos, y que justamente desde ahí establecieron y negociaron sus valores. No hubo posibilidad de ignorar sus capacidades, y esto es evidente cuando el desplazamiento es voluntario y las personas toman la decisión de salir del pueblo porque "quieren otras oportunidades". Para las Rodríguez-Gómez no fue un proceso idealizado, el lugar de la imaginación se dio en marcha, la creatividad se enfrentó consigo mismos en el andar. Justamente ese carácter de flexibilidad en el campo me causa mucha curiosidad, porque solemos creer que ese es un espacio con posibilidades limitadas que no da lugar a la flexibilización de sus formas. Pero en la ciudad las habilidades aprendidas en el campo sí lo son, y este caso demuestra especialmente eso a través del rastrojo.

Esta práctica corporal me ha hecho pensar mucho en el silencio que Reinaldo, Omar y Patricia resaltaron constantemente. Cuando me contaron las anécdotas sobre sus "metidas de pata" en Cali, me contaron también que se quedaban callados, que no hubo ningún juicio o cuestionamiento contra quien ejercía el narcisismo: eso generaba más bien una suerte de observación en el futuro, de vigilancia para futuras circunstancias. Es decir, como que en esas frases de reproche había de fondo una intención ridiculizante pero también de enseñanza, de decir abiertamente que eso aquí no tenía lugar. Esta exposición, dice Sennett (2011), incremente la "eficiencia humana" de la gente, la mirada de los demás le bloquea su capacidad para murmurar o para salirse de sus límites. Cuando el otro está siendo vigilado, su sociabilidad decrece y su silencio se convierte en su protección.

La transformación de esta práctica es evidente en la forma en la que cuestiona los soportes. Creo que hay un asunto aceptado abiertamente en las ciencias sociales y en contra de todo pronóstico biológico, y es que el ser humano es frágil. La existencia del soporte como catalizador de la individualidad y como fuerza interior para asumir el mundo exterior, hacen que el individuo esté de manera inminente envuelto en agentes empíricos que refuerzan sus soportes o los debilitan (Martuccelli, 2007). Según esta perspectiva de la sociología del individuo, no existen individuos sin conjuntos de soportes: en primera instancia el mundo occidental nos ha hecho pensarnos a nosotros mismos como individuos que tienen autonomía, independencia, autocontrol, expresión y demás; esto quiere decir, en este sentido, que nos auto-sostenemos desde el interior porque desarrollamos esa capacidades socialmente pero las potenciamos de manera individual. Así mismo nos ha hecho tener una visión heroica de nosotros mismos, que hace que creamos que incluso cuando todo cambia en el orden normalizado podemos enfrentarnos a ello (Martuccelli, 2007).

En este sentido los soportes resultan ambivalentes en tanto pueden ser empleos, recuerdos, pareja, amigos, familia, etc. pero el común denominador es su capacidad para sobrellevar el peso de la existencia en sí. Cuando es cuestionado por otros se produce inestabilidad, pero es también una herramienta de conocimiento para consigo mismo y distinto del inconsciente: no hay imposibilidad de conocerlos pero es preferible no ser tan consciente de ellos y menos confesarlos. Los soportes no se exponen: justamente aquí es posible entender que *hablar las cosas como son* es cuestionar la autofabricación de sí mismos de los otros, es poner en evidencia unos soportes que no pueden ser expuestos. *Hablar las cosas como son* es una

práctica corporal que individualmente oculta fragilidades, al parecer como una estrategia que socialmente ha sido cuestionada.

Esta visión de la individualidad y de los procesos emocionales en términos de los soportes puede ayudar a entender las dinámicas más íntimas de las relaciones sociales en un contexto de migración, justo porque aquello que daba sentido a los soportes de una vida social establecida ya no están, y es necesario encontrar cómo reafirmar esa conexión consigo mismo para continuar inserto en las dinámicas sociales que surgen en la cotidianidad. Re-aprender el teatro de la vida social depende de la re significación de esos soportes, y *dejar de decir las cosas como son* es un ejemplo de ello. Por esto, la transformación de esta práctica en el silencio dice mucho sobre cómo se sobrellevan las relaciones en el futuro. El silencio habla, se manifiesta a través de otras esferas de la vida social como los roles familiares, el rol en el grupo de amigos en el sapo o en la cancha de tejo, en el taller, etc. Hay otra esfera de la vida social que se ocupa de ese silencio. Esa esfera es la vida familiar y la casa de Ofelia en sí misma. Ahí siempre se ha podido hablar sin pensar.

4. Sobre la comensalidad

Cada plato trae la huella de otras comidas, ya que la acción de cocinar y de comer, además de ser un evento socialmente estructurado, igualmente, representa acciones de apropiación y reproducción de la memoria colectiva. Entender esto significa comprender que en el momento en que cocinamos y servimos la mesa, ya nos precede, como Foucault (1999) nos recuerda, cuando se refiere al significado ontológico que tiene el acto de hablar, "una voz sin nombre desde hace mucho tiempo."

(Calero, 2007: 5)

Yo no puedo con la comida chatarra. Yo no le como hamburguesa, perro, nada de eso. El chorizo en la parte donde yo conozco y cuando mi mamá no ha hecho arepas por acá hay una señora que también las hace de maíz, maíz. Yo nunca he podido con la arepa de harina.

(Reinaldo Rodríguez, No. 2, 2018).

He mencionado varias veces el tema del café en la olla. A veces asentado y otras veces con aguapanela. Los miércoles son los días de moler y a veces los sábados, todo depende de cuánto dure la masa en la nevera. Las arepas nunca se han dejado de hacer y nunca se ha dejado de moler el maíz en el mesón de la cocina. Los discursos hegemónicos alrededor de las prácticas de la comensalidad podrían decirme que la memoria de estos platos ha sido transformada, incluso borrada, justamente porque las "buenas maneras" y "la buena cocina" se han impuesto socialmente en las prácticas de comensalidad en el proceso civilizatorio. Pero esta práctica está siendo pensada a partir de su contenido empírico, a través justamente de la activación de los sentidos y las sensaciones que se han prolongado durante tanto tiempo en la casa de Ofelia.

Perdurar a través del tiempo con el sancocho, los frijoles, el sudado, la arepa de maíz y el café asentado o con aguapanela, son en sí referentes de experiencias anteriores, de sabores que nunca se han ido, de sonidos y olores que no han dejado de estar y sobre todo de espacios que han perdurado. La práctica de la comensalidad representa una incorporación del mundo en el cuerpo, pues produce una experiencia sensorial específica y una visión del mundo y sus cambios muy especial. Produce reflexiones sobre el pasado y ante todo legitimidad.

Hoy en día los médicos ya prohíben cocinar con manteca... nosotros toda la vida comimos manteca, aquí en Cali cuando llegamos también. Ahora los médicos dicen que es malo, que la presión, el colesterol, pero antes no, era normal. Todo el mundo lo hacía. Los médicos se tiraron eso.
(Reinaldo Rodríguez, No. 2, 2018)

Hay aquí una reflexión sobre el cuerpo como artesanía en sí mismo. Esta crítica de Reinaldo a la medicina habla mucho de la resistencia al cambio, de sobreponer sus experiencias del pasado ante las molestias del colesterol. Pero es sobre todo una forma de cuidar el cuerpo desde sus marcas y desde los placeres que todavía se disfrutan comiendo lo que siempre han comido. Los encuentros de los repertorios de saberes en lo urbano y su proletarización son elementos que describen y marcan los cuerpos desde categorías de clase social, de acceso, de placeres, etc. justamente porque a través de la comida se han mantenido los vínculos del cuerpo con el goce del pasado y sobre todo con la forma de entender el mundo de ese espacio/tiempo.

El espacio de la cocina y el comedor son también productores de experiencias sensoriales que se han mantenido a través del tiempo: las impresiones corporales con respecto al bienestar y "estar en casa", o el estar en otras casas y sentir repulsión olfativa. En el caso de Reinaldo, quien no come ningún tipo de comida chatarra y tampoco en la calle, la experiencia de comer en casa de Ofelia le resulta sobre todo saludable, independientemente de que lo sea o no. Hay constantemente una reminiscencia del pasado cuando se siente el olor del sudado o del sancocho, o cuando la olla pita. Esto hace parte del cultivo del rastrojo, de empoderar ese discurso sobre el cuerpo a partir de prácticas como estas.

Por la boca se puede ser sabio mientras sepamos la sal precisa de la sopa y podamos, al mismo tiempo, conversar, reír o llorar. Por los ojos se puede revestir la tortilla de maíz con hilachas de que queso oaxaqueño y salsa verde. Por el tacto se puede moldear las arepas de tal forma que se vuelvan una luna llena. O sea, que la diversidad sensorial no quedará jamás confiscada al sentido de la vista, como se ha creído en el pensamiento racional. (Calero, 2007: 11).

***

El viejo sastre o el barbero, por ejemplo, son actores que cada vez requieren de reconocimientos de saberes y especialización en las ciudades para su ejercicio; así como también eran quienes solían arropar, ocultar y destacar partes del cuerpo. Pero el entrenador del gimnasio, el odontólogo, el cirujano, el esteticista, por ejemplo, intervienen el cuerpo desde adentro a partir de esas tecnologías no sólo entendidas como objetos. Traigo esto a la reflexión por lo que implica enfrentarse a este contexto cuando la vida corporal en lo rural coincide con otras lógicas de cuidados, de preparación y de disfrute, de gozo, etc. La especialización de muchos de estos saberes sobre el cuerpo demarca rupturas temporales que no son tan fáciles de asumir. Este proceso de relacionar las prácticas corporales, entendidas como una forma de materialización del cuerpo, con la continuidad a través del tiempo y el espacio, ha sido una manera de cuestionar la oposición clásica entre naturaleza y cultura. La performatividad del cuerpo también ha tenido un lugar especial en estas reflexiones, justamente por la acción del cuerpo frente a los demás es lo que las ha provocado.

Es necesario evidenciar los tránsitos del rastrojo en las tres generaciones de esta familia: ese proceso de aceptación discursiva en las primeras generaciones que ahora en una tercera generación aparece con ambigüedad, es más bien lógico. Pero lo que parece curioso es esa

forma de reivindicar que sí existe un pasado campesino, que incluso hay un acogimiento de algunas de esas prácticas campesinas en la intimidad, pero hay una constante auto-estereotipación que niega esos vínculos con la actualidad. Hay un reconocimiento en los valores del pasado, de hecho hay también un uso simbólico del apellido Rodríguez para estabilizar los soportes:

Toda esta fuerza que yo tengo tiene que ver con cómo me criaron acá. Mi tío Reinaldo, la forma de ser de él, él siempre dijo, él una vez me dijo a mí que se me quitaba el sombrero, porque mi forma de ser tenía que ver mucho con los Rodríguez. Porque ellos siempre fueron muy fuertes, que a pesar de todo no se rendían y seguían adelante por lo que querían... me decía que tenía eso. Tiene mucho que ver porque el carácter de uno es así, uno se va formando con los que se va relacionando y como te van criando, y yo que estuve con ellos... (Angie Rivera, No.1, 2018).

Pero así mismo hay una ruptura y un cambio discursivo cuando Angie afirma que en su casa no son campesinos, incluso cuando ellos se reconocen como tal. La flexibilización de la razón en un contexto como este permite cuestionarse a sí mismo incluso cuando las circunstancias son así de contingentes. Esto denota que el tránsito generacional del rastrojo se mantiene en tanto ya es sometido a la crítica, en tanto es reconocido a través de prácticas incluso cuando ya no lo nombran. La reflexión que he encontrado aquí se resume en la forma en la que cada generación ha marcado la experiencia (Koselleck, 2009), ejemplificando los procesos de asimilación e integración social de Elías (2001): justo en este proceso se evidencia la ruptura discursiva del cambio social. Es decir que se hace visible una forma de leer y vivir el cambio social, incluso cuando éste no ha ocurrido del todo.

Como mencionaba en el capítulo anterior: Ofelia ha mantenido una posición social dentro de la familia que sigue siendo reconocida por las demás generaciones, nadie ha cuestionado su lugar y eso es justamente una forma de legitimidad simbólica. Ella sigue encarnando el pasado desde su lugar político. Esto ha mostrado una resistencia al cambio social y a la asimilación de las categorías sociales como endebles. Por lo tanto, hay una visión de la realidad y unos soportes que hacen incuestionable lo aprendido. Hay también una segunda generación que ha mostrado que convive dentro de su socialización familiar con las resistencias al cambio de la primera generación, pero que tiene la posibilidad de desenvolverse dentro del cambio; y finalmente, tiene lugar una tercera generación que

convive con todas las transformaciones que trae consigo el cambio, que lo reproduce y lo asume en sus términos. Esto, visto desde la reflexión de la experiencia a través del cuerpo.

Ha quedado claro ya en este recorrido que la familia, en sí misma, posee unas relaciones particulares y singulares con el cuerpo. La tradición cultural familiar atraviesa estos procesos técnico-corporales: "No hay duda, pues, de que la relacionalidad más propiamente humana o se establece en el espacio familiar (que es también un cuerpo) o, por el contrario, permanece para siempre en el mutismo y la inexpresividad más completa. Por el hecho de que la encarnación, la «in-corporación», constituye la característica más distintiva de la singularidad humana, habrá que tener muy presente que el cuerpo constituye el ámbito más próximo y más importante de la relacionalidad propia del ser humano. Es por esa razón por lo que ésta pertenece constitutivamente a cualquier clase de análisis antropológico; y es que se trata de una evidencia que se impone por su propio peso el hecho de que «sin el cuerpo que le da un rostro, el hombre no existiría»". (Duch & Mèlich, 2005: 17-18).

En el caso de esta familia he podido observar cómo el cuerpo es un centro de intercambio, en donde las generaciones familiares han sorteado la memoria y la incorporación a un tejido social nuevo a través del tiempo. Aquellas transformaciones evidencian co-implicaciones familiares con el cuerpo, y así mismo demuestran una forma de hacerlo habitable para convivir con la cotidianidad. A través de la mirada de las tres generaciones se pudo ver una reproducción de la historia familiar que pasa un poco desapercibida, justamente porque el contexto de la tercera generación emana lógicas que corporalmente demandan otras habilidades. Digo desapercibida porque su forma de construir vínculos con el mundo que se ubica afuera de la casa de Ofelia sigue siendo muy parecido: Reinaldo señala con claridad lo que tuvo que cambiar para ser tomado en serio frente a sus vecinos y Angie duda sobre una tradición campesina que se resume en su innato gusto por el café. El cuerpo en sí todavía se recuerda a sí mismo en la tercera generación: incluso en el uso de referentes de la primera y la segunda generación para hablar de las luchas de su vida, de la fuerza que "corre por las venas".

Finalmente, estos procesos de socialización y construcción de subjetividad en términos de las prácticas y los tránsitos familiares/espaciales están siendo leídos en el particular contexto colombiano: venir del campo a la ciudad a finales del siglo XX, cuando existe un orden moral

y valorativo ampliamente normalizado y legitimado porque la mayor cantidad de la población habita en las ciudades y la vida urbana, es en sí hegemónica en sus estéticas comunicativas, en su prefiguración de roles sociales y de género, significa transformaciones de roles y del arte del cuerpo para integrarse, así como también implica que el proceso de socialización se reactive bajo condiciones inesperadas. Pero en esta misma lógica estos procesos continúan incluso en una tercera generación que se enfrenta a los estragos de este desplazamiento forzado. Como describiré en el siguiente capítulo, el rastrojo ha sido el resultado de un proceso involuntario que ha seguido su rumbo de la misma manera: esto ha implicado que la vida íntima y cotidiana se sostenga a través de los deseos futuros, de los sueños y deseos que llegan después de haber criado a una tercera generación que parece desconocida.

CAPÍTULO III

EN CÍRCULOS. VOLVER, EL FUTURO ES VOLVER

Obvio lo sé porque sé de dónde vienen... inclusive nosotros tuvimos una finca y yo era feliz allá. Me encantan los caballos, las fincas, siempre estuvo. Era de mi abuelo, el papá de mi papá. Era por Piendamó. Era frío. Esa es una de las cosas que más recuerdo porque siempre íbamos los fines de semana. Era un paseo, siempre se hizo. No tenía piscina, era un ranchito, pero a mí me encantaba... había muchas fincas con café... (Angie Rivera, No. 1, 2018)

Explorar la tercera generación de la familia Rodríguez-Gómez ha sido una manera de pensar implícitamente el pasado a través del futuro. Desde los ojos de Angie, la segunda hija de Patricia[5], la vida parece ir a la velocidad de la luz: viajó a Panamá, a los 19 años, porque la relación de sus padres terminó y los estudios de medicina de su hermano mayor no podían quedar inconclusos. Trabajó como mesera durante tres años y cada mes, sin falta, envió dinero para los gastos de Patricia y de Salomé, la pequeña hija de 4 años de Brayan, el hermano menor. Han sido muchas responsabilidades a su edad, ella misma lo reconoce. Así como también el hecho de hacer de su propósito el cumplimiento de los sueños de su familia.

Esto no es tan desapercibido en su círculo de intimidad, de hecho Reinaldo le ha dicho que "se quita el sombrero", como señalé en el capítulo anterior. Hay aquí una historia muy especial: una hija de una migrante que va al extranjero, que vive en carne propia la experiencia de estar en otro lugar y que, aunque no ve cómo el rastrojo sigue creciendo en ella, lo trae a su relato para hablar de lo fuerte que le enseñaron a ser en su casa y a "poner la familia por delante de todo". Justamente porque como ya había citado con anterioridad "Toda esta fuerza tiene que ver con cómo me criaron acá" (Angie Rivera, No. 1, 2018). Ella ha

[5] Tuve algunas conversaciones con Maicol, el hijo mayor, y Brayan, el hijo menor, pero por asuntos de tiempos y dificultades debido a sus empleos (Maicol es médico y Brayan conduce taxi) no pudimos cumplir con las citas para las entrevistas formales.

convivido con el duelo del desplazamiento de su madre y su abuela, sus referentes femeninos de cuidado, así como también ha hecho parte de él: criar a la tercera generación fue tomar decisiones drásticas con respecto a las prácticas de crianza aprendidas en el pasado. Ahí está justamente una de las rupturas que se viven con el cambio social en primera instancia.

¿Y por qué me quise ir a Panamá? porque en ese tiempo mi papá se fue de la casa, se fue con otra mujer. Entonces eso fue algo muy duro para mí. Mi mamá y yo siempre hemos sido muy unidas y yo verla así tan mal... era para mí... me hacía mucho daño. Yo no quería tenerle odio a mi papá porque independiente de todo él es mi papá y no debo juzgar lo que él haga. No me sentía bien de verla a ella así de esa manera, y también porque mi hermano estaba en 4 semestre de medicina, y a mí no me parecía justo que él se quedara así y que fuera ay! vaya trabaje y tiempo perdido. Entonces le dije a mi mamá que yo me iba a trabajar y ayudarle a pagar la universidad a mi hermano. Tenía 19, iba a cumplir 20. (Angie Rivera, No. 1, 2018)

Todo el tiempo me dolía, lloraba, era horrible... pero había momentos en donde uno decía NO, yo estoy pagando esto, lo otro y dejar todo tirado no... prefiero seguir. Igual mi hermano fue, dijo "me cansé", "me aburrí", "esto no es para mí" "me voy". Entonces todos iban, tiraban la toalla y se iban... pero yo no, yo decía yo no puedo. (Angie Rivera, No. 1, 2018)

El relato de Angie se recoge en la vivencia de experiencias que emocionalmente no le corresponden por su edad y, en efecto, su generación; pero al mismo tiempo en un vínculo ineludible con el pasado de su familia. Ahora, el proceso de tomar decisiones es distinto y también lo es sentirse capaz de elegir entre el abanico de posibilidades -a veces limitado por asuntos de clase social y demás- que el contexto urbano ofrece para los jóvenes, pero el acto en sí de escoger una cosa u otra ha pasado por las responsabilidades históricas que deben asumirse por ser de ese hogar y por hacerle justicia a esos valores. Aquí hay justamente una explicación más compleja de la situación si retomamos la reflexión de Ulrich Beck (1997) sobre los recursos de una sociedad que sufre de excesiva libertad para decidir, pero sabiendo de antemano que habrá muy pocas seguridades en esas posibilidades. Enfrentarse a estas situaciones con el ineludible rastrojo creciendo, de manera desapercibida, explica las ambigüedades en el reconocimiento que Angie le hace a su familia y del que en ocasiones ella misma se excluye.

Uno de los asuntos más complejos de la flexibilidad del mundo actual, dice Sennett (2000), es su aterrador impacto en el carácter. Esto se sobrepone a la personalidad, hace referencia a deseos, sentimientos o emociones que están dentro de sí pero que nadie más conoce. Es curioso porque se mantiene en el largo plazo, dice el autor, en la experiencia emocional y la configuración social de los valores que se adquieren en cierta etapa, que se re-piensan y se re-evalúan. Pero ante todos esos sentimientos, que pese a todo pronóstico se mantienen, serán los que sirvan al carácter: la capacidad de Angie para trabajar arduamente de mesera por varios años de migrante "aguantando malos tratos", pero poniendo en juego los valores de persistencia y resistencia -tan fuertes en su casa- que seguían siendo útiles para ella. La crisis viene cuando en otras esferas de la vida esa fuerza-resistencia deja de ser un soporte y dice que todo el tiempo le dolía y lloraba: ¿a cambio de qué? ¿Por qué esa fuerza y esa resistencia solo está siendo útil para soportar una esfera? Justamente porque esos valores no se habían negociado tanto en otras instancias.

La idea del carácter para Sennett me resulta apropiada y precisa para entender el relato de Angie, justamente porque ella misma va más allá que su madre y su abuela al hablar de sus deseos y sentimientos. Esto ya está diciendo que la forma de leerse a sí mismo resulta ir más allá de la personalidad en sí: "(...) el carácter se centra en particular en el aspecto duradero, «a largo plazo», de nuestra experiencia emocional (...) se relaciona con los rasgos personales que valoramos en nosotros mismos y por los que queremos ser valorados." (Sennett, 2000: 2). En Angie encontré constantemente una reflexión sobre su propio proceso emocional y sus deseos estancados durante este tiempo. Pero sobre todo una gran distancia con las generaciones anteriores en su capacidad para separar los valores propios de su familia, y su manera de asumir emocionalmente esos impactos. Gracias a esos valores tomó la decisión de ir a Panamá, pero al mismo tiempo vivió (y vive) la depresión que ello conllevó con el mismo uso de esos valores. Hace esa distinción con sus manos, explicando que así sufriera (las pone juntas a un lado) tenía que hacerse (las pone juntas al otro lado).

Señalo lo anterior para introducir este último capítulo sobre los procesos que subrepticiamente está tomando el rastrojo en las vidas de los integrantes de esta familia. El proceso de Angie, que es conocido por todos, y el de sus primos y primas que también han asumido los destajos del mundo actual, ha producido que la segunda generación se cuestione a sí misma por su futuro. Es sentir que los criaron pero que ya no los reconocen: ya el rastrojo

no es tan evidente en ellos. Pero lo que lleva esta reflexión es justamente que ese rastrojo sí sigue jugando en sus cuerpos, pero produciendo ambivalencias: se mueve en la clandestinidad y en ocasiones se hace explícito sin que ellos sean conscientes de ello. De este modo, voy a intentar reflexionar sobre este desconocimiento de la tercera generación y esa necesidad de volver al campo que Ofelia y sus hijos me han manifestado, así como también su necesidad por volver a un cuerpo que en los nietos ya no se ve crecer.

1. Perdiendo vigencia

En el diagnóstico que hace Robert Castel (1997) sobre la vida social a finales del siglo pasado hay una constante crisis de fondo que se está empezando a normalizar. Ese es al menos mi presentimiento. Es una crisis por la identidad, porque un mundo como el laboral parece no garantizar nuestro estatus de ciudadanos, justamente porque ya no garantiza filiaciones como en el pasado. Esta crisis significa una nueva forma de pauperización, que se produce tras un período de garantías (Castel, 1997): pero sobre todo parece que es vivida con más intensidad en aquella tercera generación que se percibe más pobre que sus padres. Esta puede ser tan solo una sensación, pero la pobreza aquí no se dimensiona exclusivamente en lo material, pues hay también un sentimiento de empobrecimiento que es identitario; en donde hay algo que ya no nos regula el camino, porque los desapegos en la liquidez de las relaciones generan justamente esa sensación.

Intentar vivir al día es una habilidad que debería ser aprendida por mi generación sin rechistar. Producirse subjetivamente en función de las necesidades del mundo de hoy ya es una gran brecha con nuestras dos generaciones anteriores: no solo debo saber sobre mi oficio profesional, debo tener ciertas habilidades sociales y personales para ocupar un cargo u otro, debo ser líder, proactivo, adaptable, etc. No solo hay un intercambio de mi fuerza de trabajo, hay un canje también con mis destrezas personales en la misma fuerza de trabajo.
Entender que se nos requiere esto, con el peso de los valores aprendidos en una casa como la de los Rodríguez-Gómez, es en sí extraordinario. Como hemos visto Angie es un ejemplo de la tenacidad Rodríguez-Gómez en la juventud, pero dentro de ella conviven heridas que no son solamente suyas: está viviendo las heridas del silencio de su familia en el pasado, pero no lo tiene muy claro. Es como si simbólicamente ella no se estuviera quedando callada frente a la observación de esos ojos poco modestos de la urbe, está viviendo el crecimiento del

rastrojo pero al mismo tiempo lo está cortando para que le deje incorporar la flexibilización del mundo actual. Los impactos de esto se resumen en esas negaciones para con ella misma y su familia, en esas contradicciones tan tajantes en sus opiniones frente a ella misma y su contexto. La crisis está vivida justamente ahí, con individuos que tienen que aprender a negociar con menos apego su subjetividad en instituciones que cada vez se controlan menos (Beck, 1997).

En la segunda generación esa crisis quiere ser evadida. La creencia de que mañana todo va a ser mejor que hoy, la confianza en el futuro y en esa capacidad para controlarlo (Castel, 1997), aparece como el gran caparazón para soñar en un equilibrio armónico muy deseado. Como señala Beck (1997), no es posible saber con claridad la conciliación entre esa estructura familiar tan incorporada y las nuevas reivindicaciones de la libertad en la tercera generación: "(...) vivirnos bajo las condiciones de una democracia internalizada, para la cual muchos de los conceptos y recetas de la primera modernidad se han vuelto insuficientes" (Beck, 1997: 9). La actualidad demanda desvinculaciones y vinculaciones con mayor facilidad, demanda así mismo una aceptación de esta modernidad flexible que pone en juicio la misma razón, pero cuando hay quienes no viven este proceso con una fuerte receptividad, hay lugar para una obsolescencia: para una sociedad en riesgo (Beck, 1997). Todo aquello que servía para controlar la vida familiar, política, pública y privada parece no enfrentar ese riesgo.

Lo dicho hasta aquí es una de las visiones más contemporáneas de los impactos del cambio social en las relaciones con las instituciones sociales más imperantes, pero no necesariamente quiere decir que la sociedad en la que me he producido responda cabalmente a estos criterios. Siento, más bien, que lo que ocurre en este lado del mundo no responde únicamente a esos modos de enfrentar la globalización y la flexibilización. Hemos vivido la democracia a medias, por lo que vivimos los impactos del mundo contemporáneo a medias también, pero sus consecuencias parecen ser un tanto más demandantes: la familia Rodríguez-Gómez pudo sostenerse en Cali con sus prácticas corporales aprendidas en el pasado, justamente porque esa no-democratización de la vida urbana lo permitió y así mismo le posibilitó un lugar social; pero la vivencia del cambio es a través de la tercera generación y no a través de ellos mismos, porque el rastrojo ha sido tan extensivo que les ha permitido mantenerse en ese lugar de enunciación por años. Lo demandante está justamente ahí, en

esa vivencia del mundo actual a través del comportamiento de los más jóvenes, de sus experiencias a su edad y de sus soportes.

Esto no implica necesariamente que la primera o la segunda generación no estén viviendo por sus propios medios. De hecho, ahora dicen que usan jeans y zapatillas, pero que igualmente el poncho está siempre guardado en el carro. Esa vivencia a través de los otros se da también por la vigencia de las instituciones actuales en sus vidas: Reinaldo tiene un taller de costura, en el que emplea a muchos de sus vecinos, y el que va a tener que trasladar a una zona industrial porque en el barrio no cumple con las normas. Ha hecho esta empresa con la ayuda de su esposa, quien fue la de la idea, en compañía de Patricia. El taller empezó con una máquina que Ofelia les dio, y poco a poco fueron ganando confianza en el medio y los pedidos empezaron a ser mayores. El almacén de ropa *Herpo* se provee actualmente de la ropa que confeccionan. Algunos hermanos de Reinaldo han trabajado en el taller por temporadas, así como también algunos sobrinos en sus vacaciones, pero las relaciones con los jóvenes han sido muy tensas. Porque no "se han dejado ayudar".

Ese rechazo a la "ayuda" de Reinaldo puede responder justamente a esa incapacidad de la tercera generación para aceptar el rol que los valores enseñados en su casa le proveen. No es una decisión consensuada ni mucho menos, es una determinación que se ancla en un orden distinto: hay opciones de ganar dinero haciendo otras actividades temporales, como manejando taxi en el caso de Brayan, el hijo de Patricia, o siendo comerciante en el centro de la ciudad como los hijos de Reinaldo. Mi curiosidad ante este panorama era por qué no en el taller, pero encontré que ese espacio representa la conciencia del rastrojo y es justamente esto de lo que parece que están huyendo. En la pequeña conversación que tuve con Brayan me dijo que le gustaba moverse mucho, y que justo estaba manejando taxi. Que para ser taxista se necesitaba saber moverse en la calle y saber instintivamente a quién recoger y a quién no. Estuvo en Panamá trabajando pero se regresó porque extrañaba mucho la casa de Ofelia. Por eso cuando Reinaldo y Omar me dicen "a estos muchachos de hoy en día no les gusta trabajar", están hablando de que el trabajo como institución social se ha transformado y ellos no lo reconocen como transformación, lo sienten ante todo como una gran pérdida del valor social de su vida como trabajadores. Aquí está justamente esa crisis de las vigencias, porque esas "preparaciones" para la vida urbana - como lo mencioné en páginas anteriores- y esos aprendizajes corporales reunidos en el rastrojo están en una fase de obsolescencia.

Ahora bien, el rastrojo no es en sí mismo obsoleto: la tercera generación está haciendo uso de él en sus anclajes y sobre todo en sus apegos.

Mi hijo se crio aquí en la ciudad, y aquí es muy difícil enseñarle a trabajar la tierra. Eso le sirve mucho a las personas, a nosotros nos sirvió mucho... al sol y al agua. Nosotros lloviendo o tronara trabajamos acá. Hoy en día un hijo mío tiene 18 y no ha empezado a trabajar porque no le gusta. (Omar Rodríguez, No. 1, 2018).

Estos anclajes y apegos son evidentes en Angie, como ya lo he descrito, y en Brayan con su decisión de no quedarse trabajando en Panamá y "volver a las enaguas de Ofelia". Corporalmente el rastrojo, en los jóvenes, se ha trasladado al mundo emocional. Ahora bien:

> Dentro de una misma comunidad social las manifestaciones corporales de un actor son virtualmente significativas a los ojos de sus pares, se reflejan unas a otras a través de un juego infinito de espejos. Su experiencia contiene en estado latente a la de los miembros de su sociedad. Para que una emoción sea sentida, percibida y expresada por el individuo, debe pertenecer a una u otra forma del repertorio cultural del grupo al que pertenece. Un conocimiento afectivo difuso circula dentro de las relaciones sociales y enseña a los actores, según su sensibilidad personal, las impresiones y las actitudes que se imponen a través de las diferentes circunstancias de su existencia particular. (Le Breton, 2013: 73).

Esto implica, entonces, una reflexión sobre el espejismo emocional en el que se vincula el rastrojo con la tercera generación. Todos pertenecen a esa experiencia cultural conjunta de convivir constantemente en el hogar de Ofelia, y ello implica haber explorado el mundo de su propia afectividad ahí. Como señala Le Breton (2013), esas expresiones corporales se reproducen con la mirada de los otros y es así como se aprehenden y se incorporan con fuerza los soportes, en un proceso de aprendizaje emocional continuo. Las emociones del rastrojo se expresan en esta generación, justamente porque es ese el proceso que involuntariamente lleva ahora, es el que le permite seguir actuando pese al tiempo. La emoción como un vector de interacción (Le Breton, 2013), conecta la forma de narrar las experiencias actuales en toda las generaciones hacia afuera y entre ellas mismas: cuando Reinaldo y Omar con gran decepción se refieren a los hombres de la tercera generación frente a mí, cuando me hablan sin tapujos que son vagos y que por eso han sido tan castigados; pero al mismo tiempo se

recogen en ese desprendimiento y en “es la vida de ellos” , cosa que Ofelia nunca diría para referirse a ellos. Esa emocionalidad está atravesada por las expectativas que ellos sienten que cumplieron para con sus padres, pero que sus hijos cumplen de manera mediocre para con ellos.

En este sentido, esta pérdida de vigencia se recoge también en ese cumplimiento de expectativas. El rastrojo en este punto, muy curiosamente, se vive en la segunda generación como una salida del clóset: están empezando a soñar con un regreso al campo y, al menos Reinaldo y Omar, están volviendo a usar zapatos de material y dejando las zapatillas. Pero, presiento, que ha sido gracias a esa pérdida de “esperanza” con sus hijos. Como cité anteriormente, Omar pone la culpa sobre el hecho de que los jóvenes no trabajaron la tierra, y que por ende no se prepararon para este contexto: es como si para ellos estos jóvenes que nacieron en la ciudad deberían asumir el peso del ombligo enterrado como ellos; pero el punto es que sí lo asumen pero a través de su emocionalidad. Una emocionalidad que se aprendió a vivir con el rastrojo pero que constantemente se desdibuja con el mundo flexibilizado. Es esto lo que justamente lleva a esa sensación de pérdida de vigencia en el presente y que se proyecta con planes futuros de retorno: porque hay en la primera y la segunda generación una incapacidad para leer esa emocionalidad enrastrojada de los jóvenes, y hay en los jóvenes una incapacidad para vivir como si el ombligo estuviese enterrado.

Esta tercera generación carga con el aprendizaje de las prácticas corporales de sus padres: se han vestido gran parte de su vida con la ropa que confecciona Reinaldo, el amor por la comida de Ofelia casi que hizo que Brayan se devolviera de Panamá, y el hablar las cosas como son se resume en que en su casa siempre les enseñaron a ser honestos y decir las cosas en la cara, “a no dejarse de nadie”. Pero es justo lo que sus padres no hicieron porque nunca se fueron de la casa de Ofelia para extrañar su comida, y aunque sí se vistieron con la ropa que Reinaldo confeccionaba, guardaron silencio cuando estaban expuestos y hubo ojos cuestionando. Esta tercera generación aprendió a sortear la vida cotidiana con las enseñanzas que sus padres no ejercieron para con ellos: pero eso no fue suficiente para que cumplieran cabalmente con sus expectativas. Por eso Angie significa tanto para todos y todas, y por eso se ha convertido en el espejo que su hermano Brayan no quiere ver, por eso tantas veces los escuché discutir

mientras visitaba la casa y tal vez por eso Brayan en esa conversación que tuvimos la nombró solo para decir que es su hermana.

A la tercera generación de esta familia parece que no les ha sido dada esa posibilidad de identificarse con sus obligaciones, pero ante los ojos de sus padres tienen que cumplirlas. Este apartado sobre la pérdida de vigencia es sobre todo una reflexión acerca del traslado generacional de las responsabilidades sociales y morales en un contexto familiar como este. Es encontrar que vivir las prácticas corporales en familia implica sobrellevar sus mutaciones y sus nuevas expresiones: en la primera y segunda generación el rastrojo construye una consciencia corporal de fuerza y en últimas también de adaptación; pero en la tercera generación construye una consciencia emocional que es constantemente cuestionada y que es abiertamente adaptable. Éstos le han hecho creer a los más viejos que ya no son vigentes, que no poderlos entender con claridad es el resultado de que su rastrojo no está creciendo. Pero ese no-entendimiento es el resultado de un desconocimiento que no era esperado, justamente porque en la crianza parecía que sí: en el fragmento de entrevista que inicia con este capítulo Angie describe su temprana relación con el campo.

En el cierre de este apartado me gustaría especificar más la relación que encuentro entre las prácticas corporales que me ocupan y su relación con esta vigencia de los valores sociales que parecen representar a las generaciones más viejas. Creo que ese encuentro está sobre todo en el plano de la emocionalidad. Una emocionalidad entendida como la respuesta a actividades cognitivas que se unen a la interpretación de los contextos (Le Breton, 2013), que unifica los procesos de tres generaciones que habitan hoy un hogar en conjunto y que está generando tensiones nunca antes vistas, como por ejemplo que los más viejos se quieran devolver al campo y que justamente ese deseo tenga lugar en su relato después de quejarse de los más jóvenes. El rastrojo desde sus dimensiones corporales se impone en este plano a través del cumplimiento de expectativas, de ver en los cuerpos de los jóvenes un proceso alegórico (Pedraza, 2010) distinto, unas formas de interpretar la realidad distintas y sobre todo unas críticas/negaciones a un pasado que tanto ha costado cargar. No encuentran en ellos un reconocimiento del rastrojo que vive en sus cuerpos, porque parece que lo ignoran. Esa segunda generación se ha empeñado en sobrellevar ese rastrojo incluso usando jean y zapatillas, y esa tercera generación ha normalizado el uso de jean y zapatillas.

Esto no es gratis, es justamente lo que me llevó a preguntarme por el cambio de lugar del rastrojo y cómo es percibido ahora de manera menos material si se quiere; y cómo unos jóvenes conviven socialmente con unas herramientas corporales que no soportan del todo su existencia porque han perdido vigencia también. Es ahí donde viene la irritación de los viejos, en donde no se reconocen y en donde surge una necesidad por volver a encontrarse con eso que ven perdido dentro de sí mismos y que proyectan en los jóvenes. Volver a vivir en el campo, por más inviable que sea actualmente para ellos, se ha convertido en un gran soporte.

> "Sufrimos", pues, de libertad y no de crisis. Más exactamente, de las consecuencias involuntarias y de las formas de expresión de un exceso de libertad que se ha vuelto cotidiano; de una libertad que, en todo caso, fue jurada como confesión de la boca para afuera. Kant y Hegel fueron los primeros en Alemania en poner pie firme en la tierra de la modernidad. A ellos les debemos la comprensión de que también la "concreción de la libertad" es una revolución, pero una revolución apenas perceptible, porque los fundamentos del orden social existentes hasta entonces tienen que ser negociados nuevamente. Si esta interpretación es susceptible de ser corroborada, se articula entonces algo distinto que está inserto en el discurso mismo del "derrumbe de los valores", a saber, el miedo a la libertad, el miedo, asimismo, a los hijos de la libertad, quienes deben hacer frente a nuevos y diferentes tipos de problemas que plantea la libertad internalizada.
>
> (Beck, 1997: 10)

Esta es una de las reflexiones que acompañó la construcción de esta sección del capítulo. Me llevó a preguntarme por mi propio lugar en estas consecuencias que involuntariamente he vivido yo también, siendo una tercera generación producto de una familia que guarda sólidas relaciones con los Rodríguez-Gómez. Esa nueva negociación de valores a la que me enfrento, que no es percibida por mi generación anterior, genera una gran incertidumbre. Se tienen las habilidades aprendidas en el hogar para enfrentar el mundo, pero en ese mundo se tiene que negociar: lo que ocurre es que nos enseñaron que esos valores no se negocian.

2. El sueño de reencontrarse con el cuerpo

Cuando encontré que el rastrojo en la tercera generación estaba siendo vivido en términos distintos con respecto a las generaciones anteriores, no pude limitarme a considerar que era un asunto plenamente corporal como especifiqué en el capítulo anterior. Si bien para los más viejos el rastrojo como práctica -que domina el cuerpo en su extensión- puede llegar a ser suficiente para entenderlos, para los jóvenes no lo es tanto. Desde la mirada de Husserl, citado por Duch & Mèlich (2005), el cuerpo se manifiesta a través de otras propiedades que no necesariamente son consecuencia de las materialidades: creo que esta reflexión que existe en la tercera generación sobre la autofabricación de sí mismos, ha generado que mi exploración para con ella y ellos resulte en preguntas por la liminalidad y no solamente por la materialidad.

El cuerpo entendido como un espacio de intercambio, como un encuentro entre lo cultural y lo natural, y como un resultado de los avatares del cambio social, lo han hecho imposible de existir sin esas dimensiones. Aclaro esto justamente porque en todo este proceso he relacionado el cuerpo con la vida íntima y cultural de esta familia, con el rastrojo y sus características naturales simbólicamente hablando, y con un fenómeno de cambio social ubicado en tránsitos generacionales. Según la lectura de Duch & Mèlich (2005) sobre el filósofo Edmund Husserl, éste aborda el cuerpo como "un lugar de intercambio", en donde la naturaleza y la cultura se encuentran y en donde una es indispensable para la otra (Duch & Mèlich, 2005: 32). Por esta razón en ese "lugar de intercambio" hay una cultura que actúa, pero sobre todo una naturaleza que también lo hace. Esta relación es descrita de una manera muy lúcida:

> (...) los momentos naturales de mi cuerpo son comparables a los de los cuerpos animales y vegetales: en el cuerpo humano, por ejemplo, también hay electricidad (los impulsos nerviosos) o procesos metabólicos, etc., de una manera semejante a como se da en los restantes seres vivos. Además de todo eso, Husserl pone de relieve que, a diferencia de lo que sucede en los cuerpos no humanos, la naturaleza también actúa en las experiencias y los comportamientos humanos como «mi naturaleza», es decir, como algo que, por un lado, humaniza y, por el otro, se encuentra sometido a los procesos de humanización.
>
> (Duch & Mèlich, 2005: 142)

De este modo la naturaleza se involucra en los procesos del cuerpo a través de sus experiencias también, produciendo una propiedad para con lo que se proyecta. Esa noción de "mi naturaleza" me hace retomar el rastrojo como una práctica corporal que encuentra el cuerpo con su origen, y que le da la oportunidad de conocerlo a través de su nombramiento per se. Pero mi objetivo con esta reflexión es entender esa dimensión simbólica del rastrojo, observando que esa "naturaleza" es la que constantemente la segunda generación defiende:

Ahhhh (silencio) es que todavía no lo puedo aceptar. Es que no lo voy a aceptar, a como tenga la oportunidad yo me voy. O sea... que mi hija termine la universidad y chao... yo me voy. Si tengo que vender lo que tengo lo vendo y me voy. Al campo, es que nosotros no debimos haber salido nunca, a pesar de que yo tengo lo que quiero... eso es mentira, lo peor que uno puede tener es lo que yo tengo y no tener lo que uno quiere que es la tranquilidad... no la tengo. (Silencio...).
(Reinaldo Rodríguez, No. 2, 2018).

Ese reconocimiento que Reinaldo hace de su contexto actual me lleva a preguntarme por las mediaciones que ha hecho su cuerpo en todo este tiempo. Ha estado pensando en que nunca debieron salir de allá, pero de cierta manera también me está diciendo que en algún momento pensó que tuvo todo lo que quiso, y que se lo creyó: por eso afirma que es mentira. Hubo un momento de su vida en Cali en donde se sintió satisfecho con sus logros económicos y materiales, justo fue el tiempo en el que las zapatillas y el jean imperaron en su atuendo: pero justamente ahora cuando volvió a los zapatos de material parece que su percepción sobre su presente y su futuro ha cambiado. Ese cambio involucra también a su hija, sabiendo que ella no se va a regresar al campo con él. Sus otros hijos no son mencionados, creo también que por lo que resaltaba en páginas anteriores sobre el desconocimiento y su relación con ellos.

La idea de la *percepción* de Merleau-Ponty, citado por Duch & Mèlich, (2005), resulta inquietante porque señala que es el cuerpo el lugar en donde se expresa y se hace posible, pero sobre todo hace que los seres humanos anclen su capacidad para habitar el espacio y el tiempo, esto quiere decir que es a través de la percepción que hay una apropiación de ese tiempo y ese espacio como propio. Esa percepción es producida por el mundo de los sentidos corporales, es su manera de hacerse parte del mundo, de volverlo real para la experiencia de su cuerpo. Según esta visión, lo que tendría Reinaldo con respecto al futuro es una

percepción, le está permitiendo anclarse en un lugar del presente, en el que se encuentra, pero eso corporalmente le está indicando que no hay una apropiación. Sus sentidos corporales no lo están engañando, seguramente ya la casa no le huele igual, o seguramente esa tranquilidad que ha logrado consolidar con esfuerzo ya no está.

El asunto de la tranquilidad me genera algunas sensaciones. Ese momento en el que tuvo todo lo que quiso, según él, fue un momento de aceptación de estas condiciones y de esos medios para ese fin. Es decir que hubo varios años, de los que poco me habló, en donde asumió el papel de empresario y emprendedor que ahora quiere soltar. Este fenómeno me enfrenta de nuevo a preguntarme por el rastrojo camaleónico del que hablaba páginas anteriores, de sus formas de ocultarse pero aparecer sensorialmente en momentos neurálgicos: parece que son momentos de ruptura, de inestabilidad. El rastrojo representa una tranquilidad perdida. Esto tendría mucho sentido si se piensa que es justo en esos momentos en donde se demandan los soportes. Los valores de fuerza y lucha incorporados a través del rastrojo aparecen en los momentos en los que se ve comprometida la estabilidad. Reinaldo ha visto comprometida su estabilidad porque está viendo que sus hijos hombres "no le heredaron nada", esa masculinidad enrastrojada ya no está, por eso busca -como soporte- el reencuentro de ese cuerpo que ya no encuentra.

Esos años de emprendimiento fueron impensados. La creación del taller fue de un día para otro. Lorena, su esposa, fue quien empezó a crear. Reinaldo confió en ese proyecto empresarial cuando a ella y a Patricia les hicieron un pedido imposible a cuatro manos. Ahí aparecieron las manos del resto de la familia, pero hasta donde he entendido Reinaldo nunca lo soñó. Aunque hay un placer por encontrar económicamente grandes satisfacciones. Al mismo tiempo hay una vivencia discreta de las mismas: su empresa de confección puede llegar a sobrepasar los doscientos millones de pesos, pero él mismo señala que no dejó de vivir en el mismo barrio con Ofelia, que no tiene un carro último modelo y que tampoco es ostentoso. Ese mantenimiento político de su vida en ese espacio da cuenta de la fuerza de su pasado en él, de la experiencia de tener un cuerpo que no negocia con facilidad. Esos límites de la negociación son el carácter del rastrojo en esta generación, y aquí es evidente.

Las demandas por la negociación son las que me llevan a decir que hay un sueño por reencontrarse con el cuerpo. Ese ejercicio de volver, en medio del contexto descrito, dice

mucho de la capacidad de estas dos generaciones para sobrellevar las rupturas que viven hoy. Todos han hablado de regresar a una finca para descansar, de hecho Ofelia, que prefiere nunca salir de la casa, manifestó querer salir de la ciudad. La memoria corporal está ahí. Ese reencuentro con el cuerpo me ha hecho pensar en su necesidad de regresar con otra mirada a esos lugares, de estar cerca de otros campesinos y volver a identificarse en esas historias, de sacar a flote toda la experiencia restringida en Cali por tantos años. Claramente el regreso implica una visión del mundo distinta, que parece haber sido abandonada pero que se mantiene en otros términos: ya todos saben que las cosas no son iguales en el campo, de hecho no hablan de volver puntualmente a Naranjal.

Esa relación entre naturaleza y cuerpo se ve aquí muy estrecha, en un hogar en el que la corporalidad ya no es reconocida como se espera y es cada vez más insuficiente. No da satisfacción, no tranquiliza. Por eso la búsqueda de espacios de esparcimiento como la cancha de tejo, el billar, el lugar de las arepas de maíz, de hacer que las habilidades y atracciones que parecen perdidas se recuerden. Esto con una tercera generación que no dimensiona esas insuficiencias de sus padres o tíos, ese sentimiento de inutilidad, pese a que se cree que deberían corresponder porque fueron criados en medio de eso, en medio de experiencias que actualmente ellos no viven del todo: no les gusta el tejo, no les gustaría volver al campo a vivir, pero sí les importa que la arepa sea de maíz y que haya café en la olla. Esa relación generacional es la gran ruptura.

3. Compromisos con el cuerpo

> *Tenemos que volver a la huerta, a lo que producimos. Todo se hacía. En el campo se cultivaba todo, la finca del vecino tenía una cosecha de frijol la verraca y yo maíz y se hacía trueque.*
>
> (Reinaldo Rodríguez, No. 2, 2018)

Merleau-Ponty, citado por Duch & Mèlich (2005), presenta el cuerpo como un "punto de vista". Este pensamiento sobre el mundo no es estable, por lo que hay un "punto cero" en el que "se concreta la finitud" y se articula "mi ser-y-estar-en-el-mundo" (Duch & Mèlich, 2005:145). Esto implica que el cuerpo sea un anclaje en el alcance de los procesos que van llegando a momentos de experiencia sensorial concreta. Ese tránsito de socialización inacabada es el que finalmente decide frente a las contradicciones de ese proceso de

comprensión del mundo. Según este autor, es como si la mente se encontrara en el cuerpo, como si la capacidad humana de agencia se encontrara encarnada. Aunque esta visión se aleja de un entendimiento del cuerpo de manera estructural, en donde su composición recae en las relaciones sociales, políticas y culturales del contexto; logra responder un poco a esta demanda por entender el cuerpo de una manera más singular y desde el plano de la emocionalidad.

La toma de decisiones dentro de esta familia no puede ser únicamente explicada a partir de las relaciones de poder que se tejen entre ellos, tampoco podría ser explicada únicamente por el contexto en el que se producen sus sueños y sus anhelos del futuro. El sonido de la olla pitadora, el olor de la comida que hace Angie y no Ofelia, la música de los jóvenes o los temas de conversación, parecen demostrar que ya no vale la pena esforzarse por comprender esas diferencias. Por comprender sobre todo que esa tercera generación puede llegar a ser tan narcisa como aquellos narcisos que hirieron en el pasado. A través del consumo cultural se pueden observar estas rupturas y el funcionamiento de sus relaciones de poder anteriores y las que viven hoy en día: hoy hay cuestionamientos, y esto debilita el lugar social de autoridad sea cual sea. Decidir sobre el futuro es decidir no exponerse para ser cuestionado y no sentir justamente que hay razones para que lo hagan.

El cuerpo *enrastrojado* se construye en una intimidad familiar que recoge en esta categoría su experiencia de migración, en donde si no hubiese existido esa experiencia de venir a Cali, esa palabra no tendría las implicaciones que tiene y el cuerpo no sería el que es hoy. La incorporación discursiva de la idea del rastrojo para hablar de esas marcas corporales que se vinculan con el ombligo, representa también un compromiso con el pasado. Evadir los compromisos implica perder investidura ante los otros, pero en este caso esa otredad es su actualidad urbana: es como si en este punto de su historia solo quedara volver a la reconstrucción de ese cuerpo campesino que se dejó a cambio de otras experiencias que no cumplieron sus esperanzas. El cuerpo necesita tranquilidad, en palabras de Reinaldo, esa tranquilidad se traduce en una necesidad por el "despeje" en palabras de Omar. Hay una constante búsqueda por reafirmar lo que siempre pensaron de la ciudad, pero que por algunas circunstancias de la misma adaptación olvidaron:

Tranquilidad, eso es mentira. Donde tú no puedes vivir tranquilo porque tienes preocupaciones de tus hijos en la calle, de que te van a hacer algo por lo que tienes... a la ciudad, yo nunca fui capaz con ella. La ciudad es buena, muy fácil, trabajo se consigue, se gana bien, usted puede tener lo que quiera después que trabaje. En el campo se trabaja para vivir porque usted vive muy tranquilo. Esa es la gran diferencia porque usted tiene todo pero no tiene nada, porque si usted tiene mucho hay otro que le está poniendo cuidado. Es una vida muy diferente... (Reinaldo, No. 2, 2018).

Hay ahora mismo una visión de que la ciudad es "fácil", justamente porque ya se agotaron sus luchas en ella. Cuando el futuro se siente más cerca que el pasado la percepción es otra, pero cuando mis preguntas no eran por los sueños las respuestas eran lo duro que había sido todo. Es curioso porque ahora el pasado se siente lejano, pero en algunas de las circunstancias descritas anteriormente pareciera que esa necesidad por acercarse al futuro responde a lo cerca que se han sentido del pasado: es una gran tensión. Los tiempos y los espacios vinculados por los anhelos son diferentes si están vinculados por el reconocimiento del esfuerzo o por las dificultades en retrospectiva.

La representación de una masculinidad comprometida con ganar de nuevo un lugar en el campo con toda la subjetividad política que se tiene hoy, según el relato de Reinaldo, denota también una forma de encontrar allá un reconocimiento distinto. Aquel reconocimiento que aquí ya no está, que sus hijos no le dan y que su familia ha re-significado también. Esa defensa de ese lugar social que durante más de treinta años en Cali se ha estado re-significando tiene ahora una posibilidad para establecerse en búsqueda de la tranquilidad. Esto habla mucho de una soledad, de una ausencia que demuestra que hay una sensación de poca valoración para con sus recursos sociales.

A naranjal voy a cada rato, me gusta mucho ir pero no a quedarme. Hace un mes estuve allá. A pasar fin de semana, cuando voy como a integrarme con algún amigo, nos tomamos cervecitas, me quedo en el hotel... pero no más. Ya no es lo mismo que era antes, pa ir a vivir no aguanta. Eso sí sería más difícil: mucho más fácil usted adaptarse en la ciudad... pero ahora volver a ese pueblo es como enloquecerse. (Omar Rodríguez, No. 1, 2018).

La feminidad vive esto desde la otra orilla. Patricia no pudo quedarse en Panamá mucho tiempo porque las condiciones laborales fueron complejas, pero también porque Ofelia la

extrañaba mucho. Casi no le gusta ir a Naranjal o sus alrededores, de hecho cuando le pregunté por sus sueños habló de lo que quiere para sus hijos y su nieta Salomé. Ella es ahora una primera generación también. No siente un compromiso corporal porque parece que su rastrojo todavía le alcanza para habitar este tiempo y espacio. Su experiencia como mujer le ha demandado otros retos y le han sido asignados otros sueños, otras esperanzas y otras dependencias. Sus miedos se reflejan constantemente cuando habla del futuro, es muy cauta y poco ha planeado. Su hija Angie ha sido su caparazón. Su feminidad no fue herida únicamente por la imperante masculinidad de sus hermanos, fue herida por su ex-esposo y las condiciones de sumisión que el rastrojo le proveía en su momento. Esa sumisión se transformó en una crianza cercana, que tal vez recogió esa comprensión perdida por la ausencia de su lugar como la niña mimada de Manuel José:

El papá de mis hijos sí fue criado a la antigua y traía todo lo de esa vida acá, todo eso. Muy tirano, horrible. Yo era la que lloraba con ellos, todo. Ellos me han dicho que si no fuera como soy ellos no serían lo que son. Yo personalmente no me relaciono con él. Él dejó de ver por los hijos cuando inició otra relación. (Patricia Rodríguez, No. 1 2018).

Los compromisos en el cuerpo femenino son distintos. Aunque no exploré con mayor detalle las relaciones de género atravesadas en estos hallazgos, considero que el lugar de Ofelia es fundamental en la forma en la que lo masculino se forja en esa cocina: porque ha mantenido una posición de autoridad desde su feminidad, porque aunque su esposo significaba una voz de autoridad, sus hijos siempre vivieron con ella sus idas y venidas, su capacidad para dejar la casa las veces que fuera necesario y el demostrar que no dependía única y exclusivamente de él. Ahora bien, tengo el presentimiento de que esa gran conciencia de la experiencia emocional que pude encontrar en los hombres de esta familia, responde también a que haya sido Ofelia la mujer que los acabó de criar en Cali. No hay miedo de llorar, de decir que son como niños, que les duele, que le dolió, que sintieron miedo y que buscaron cómo enfrentarlo. Para mí fue sorprendente encontrar una apertura para con las debilidades y las heridas más profundas del momento de consciencia del rastrojo en la ciudad. El compromiso con el cuerpo masculino responde al reconocimiento de estas sensibilidades, el femenino da cuenta de un lugar social y político de sumisión que la tercera generación no reconoce. Angie es un ejemplo de eso.

El compromiso con el cuerpo parece depender del género en mayor medida: la sensibilidad en términos de su aceptación. Carlos Rodríguez, el que nunca dejó de ser niño, tiene un hijo de 16 años que no heredó las características de la masculinidad Rodríguez. Esto le genera constantemente discusiones morales porque ser gay implica menos reconocimiento para con ese cuerpo feminizado del joven. No tuve la oportunidad de conversar con él en esta oportunidad, pero veía su mirada cuando escuchaba al papá hablar orgulloso de su hijo mayor que se fue a prestar servicio militar. Estos compromisos corporales se expresan en esa descendencia, en esa recolección de lo que se cree que se sembró. Este compromiso con el cuerpo se resume, en últimas, en hacer que el rastrojo no deje de ser útil; en una forma de reivindicar que aquello que parece que no está, sigue vivo. Pero que justamente parece no estar porque hay quienes ya no lo reconocen. Es una búsqueda de lugares para enunciarse nuevamente, porque eso ha hecho falta: "andar" ha hecho falta.

4. Reflexión final: Corporeidad del otro como una revelación

> Uno de los grandes méritos de la reflexión de Merleau-Ponty sobre el cuerpo consiste en el hecho de haber otorgado una importancia excepcional a las expresividades del cuerpo, es decir, a su «capacidad reveladora» sobre el escenario del mundo en interacción constante con los demás actores y actrices humanos. (Duch & Mèlich, 2005: 149).

Como forma de cierre a esta exploración del cuerpo en clave generacional, creo que hay una suerte de espejo/espejismo que todo este proceso involucra. Esos actos reflejo me recuerdan una posible metáfora con las obra de arte y sus copias en las reflexiones de Walter Benjamín (2003). La obra trae su verdad desde su mundo y desde la epifanía en la que fue construida, y ahí estaría tal vez esa característica ambivalente del aura que es diferente para quien produce una verdad en una obra, y para quien produce una verdad observando una copia. La verdad que experimentamos, entonces, está ligada con el aquí y el ahora: las réplicas no contienen el lugar único de la obra de arte, mientras que la autenticidad se mantiene gracias a la reproducción manual (Benjamín, 2003). Vivir el cuerpo como si el rastrojo fuera el arte, en términos de la estética que produce, en su ser ha sido vivirlo en su aquí y en su ahora, no en su copia con la generación de los jóvenes. Hay una revelación corporal, en una experiencia que se manifiesta en su aura.

El cuerpo es unificado desde la infancia por el espejo que le muestra cómo debería ser. Se trata del encuentro del humano con su imagen especulada (Lacan, 1949): el encuentro de estas generaciones en el hogar de Ofelia durante estos años puede haber sido intentar ver en el cuerpo de los otros algo propio, tal vez también de observar cómo los jóvenes ahora usan ese cuerpo para producir otras experiencias que demandan destrezas que ya no son vigentes, que no le permiten al cuerpo reencontrarse y que se alejan de ese compromiso para con él. Cuando no hay un reconocimiento de la imagen de los demás para con mi propio organismo en el espacio, podría decirse que se atrapa una realidad enajenada y se llega a la paranoia (Lacan, 1949). Por lo tanto, aquellos que no se reconocen en el cuerpo de los otros se obligan a ver en él una diferencia que los obliga a sentir lo que el cuerpo humano no es.

En todo caso, los jóvenes ya casi no se sientan en el comedor.

CONCLUSIONES

Me gustaría empezar este cierre con el nombre del documento: el hecho de que el rastrojo crece así haya machete. Esto nació cuando entendí que ese intento por dejar de lado esas marcas producto del ombligo nunca prosperaron del todo: todavía se manifiestan. Por más que al machete se le deje de sacar el filo, pues no deja de estar ahí, pendiente, esperando por volver a ser útil. Así haya con qué cortar el rastrojo, éste seguirá creciendo: con Salomé, tal vez, la cuarta generación, la historia puede tomar otros rumbos.

La experiencia de "cocinar" esto me recordó la idea de Loïc Wacquant (2006) sobre producir una mirada lejana y sobre aproximarse con el cuerpo. Pretendí comunicar percepciones y conjuntos de detalles que dieran cuenta de una experiencia ajena y propia, que pudieran mezclarse y producir reflexiones sobre nuestra actualidad y sobre los recursos del pasado que se transforman día a día y que parecen pasar desapercibidos. Esas labores corporales del rastrojo han sido una manera de entender que hay vínculos que por más invisibilizados, siguen estando ahí. Así mismo, aquello que vemos como la urbanidad, tan homogeneizante o corrosivo del carácter, si se quiere, puede darnos siempre sorpresas.

Por otro lado, esta vivencia estuvo constantemente atravesada por la discusión acerca de lo que era considerado "campesino"; o, más directamente, cómo considerar a aquellas personas que se autodenominaba como tal pero que ocupaban las cuadras de un barrio en una ciudad. Ahora bien, el estudio del campesinado en Colombia no suele alejarse del análisis de la producción rural y la constitución del trabajo como una labor que emana la vida campesina. Los estudios de caso ahondan en la cantidad de historiadores que se han dedicado a investigar sobre la colonización campesina, sus asentamientos e impactos en el contexto de lo nacional; así como también la constitución del "problema agrario" como categoría para explicar las contradicciones del mundo rural, la incapacidad del Estado para organizar y producir de manera eficiente el territorio y al mismo tiempo para dar cuenta de cómo el campesinado se organiza como colectivo para exigir sus derechos. Esto, partiendo de una búsqueda reflexiva por entender el proceso mismo de poblamiento y construcción de la vida rural, del tema de la cuestión agraria y la lectura de los mismos pobladores sobre sus propios procesos de

desarrollo. Esto no producía mucho sentido para mí a la hora de pensar en gente que no estaba llevando a cabo ninguna organización pero que estaba defendiendo identitariamente ese reconocimiento.

En este sentido, Carmen Cecilia Rivera (2014) afirma que existen formas distintas de reconocer el sujeto que vive en los bordes: porque la influencia de la educación borbónica le otorgó lugares especiales a la intelectualidad, y fomentó estrategias para cultivar las diferencias. Así, el campesinado como categoría ha aparecido en los estudios académicos, y de otras índoles, desde la estigmatización de la ciencia y el legado de la ilustración: es el sector de la población que no entró dentro de la formación del ciudadano, que no encajó en la nueva ciencia de los buenos modales y comportamientos. Pero al mismo tiempo ha sido el sector que ha necesitado que otros tomen decisiones en su nombre, lo que los condiciona también en desventajas. Se trata de un sector que ha sido leído a partir de las nociones más hegemónicas de identidad y reivindicación, y desde las mismas consecuencias históricas que han tenido su origen en las ciencias sociales contemporáneas. Este documento demuestra que esa experiencia campesina puede ser leída en otros términos, que aunque históricamente el "ser campesino" ha sido estudiado en estas claves, hay otra forma de darle un lugar político y cultural en un espacio urbano.

Así mismo, la propuesta de Tocancipá Falla (2005) debate constantemente los usos que la antropología le ha dado a esa categoría de campesino y lo que ha pasado por alto. En principio rescata la idea más weberiana para hablar de tipologías y reconoce que, al menos en Colombia, éstas parecen ser una constante histórica (Tocancipá, 2005). Desde la idea más moderna del campesino vs. el capitalismo, dice que se expresaron términos como terrateniente, arrendatario, trabajador agrícola, etc. y que en la actualidad colombiana aparecen términos como desplazado, víctima del conflicto, víctima del desarrollo, etc. pero a pesar de ello, y de las configuraciones del espacio, ha prevalecido el "modo de ser del campo" que no se ha extinguido. Ese "modo de ser" es el que intenté retomar en todo este proceso.

Por otro lado, otro punto importante en este cierre es la idea de que la ruralidad plantea constantemente premisas distintas. Que se ubica con respecto a la ciudad de formas jerárquicas que económica y culturalmente las dividen. Pero esta pequeña investigación

muestra en cierta medida cómo hay una conexión más explícita y cómo las formas de apropiarse de las ciudades en Colombia responden a estas lecturas, a estas invisibilizaciones. La forma de hacer ciudades debe ser cuestionada, pues la encrucijada de las normas y los valores es un asunto que no solo vivió esta familia y que debería calar políticamente en nuestra producción de conocimiento con respecto a la planeación urbana. ¿Quiénes son los que históricamente han construido las ciudades y de qué manera? ¿Con qué recursos sociales y corporales? ¿Qué relaciones hay entre esto y que alguien diga que "es como es porque así le enseñaron a ser"?

Por otro lado, metodológicamente hablando, hay aquí un uso de los propios marcos de referencia, los que -creo- deberían usarse más como un ejercicio consciente dentro de la producción de conocimiento, en donde la pregunta por nuestros alcances simbólicos e interpretativos nos reten como productores de explicaciones de la realidad y nos inviten a cuestionar nuestros propios ojos. El trabajo de campo no sucede frente a nosotros, sucede cuando estamos en él, desde el momento en el que elegimos la ropa para estar ahí, o una mirada, o una palabra que produzca escenarios. Estar ahí escuchando lo que a veces no queremos oír, lo que no sabemos por qué nos cuentan, lo que no entendemos, etc. es también parte del proceso.

***

Hay una idea del paso del tiempo que las relaciones generacionales demostraron. Quisiera enfatizar en este cierre que las prácticas corporales no son más que ejes vinculantes con la intimidad y sus relaciones como familia. Sus cambios y sus transformaciones demuestran una forma de ir en concomitancia con los retos de la cotidianidad, y más que responder a la pregunta por esas transformaciones, acabé entendiendo que el proceso del cuerpo nos regula el mundo de los valores, las normas y la moral. Que esas transformaciones se expresan corporalmente en momentos de ruptura y en la búsqueda de reconocimientos.

La puerta que se abrió con respecto a los jóvenes me parece inquietante. Después de ver cómo esa suerte de negación del pasado es también una reproducción de esa historia pasada, quedan muchas preguntas por su futuro y por su mundo laboral en la flexibilización. Siendo éstas últimas inevitables en sus procesos de conciencia sobre el mundo. Ese hablar de sí

mismos retomando los valores de los padres ha sido también revelador, en tanto la juventud de la actualidad está viviendo el gran peso de la crisis de este inicio de siglo con respecto al desarrollo de sus capacidades para el mercado.

El rastrojo como marca identitaria, como huella a veces visible y a veces no, dejó ver los avatares del tiempo en un proceso específico. Ejemplifica las visiones tajantes sobre la lectura del pasado. La alegoría como proceso también resultó crucial para entender las composiciones del cuerpo entre lo que se dice de él y lo que se representa ante los otros: sabiendo de antemano que es así como ha construido su existencia analítica. Finalmente este proceso de relacionar las prácticas corporales, entendidas como una forma de materialización del cuerpo, con la continuidad a través del tiempo y el espacio, ha sido una manera de cuestionar la oposición clásica entre naturaleza y cultura. Demostrando una vez más que la racionalización de la cultura siempre hace que se salga de las manos, que el sol no se puede tapar con un dedo. La percepción y sus capacidades para incorporar el tiempo y el espacio como propio demostró que las distintas visiones del mundo en esta familia han recreado la construcción de ese relato colectivo, en donde todos pueden entrar y salir con comodidad.

Finalmente, se intentó demostrar un poco que esa performatividad del cuerpo que se ha humanizado históricamente no puede ser explicada únicamente en términos de lo humano, de hecho la categoría del rastrojo en sí misma denota que esas relaciones son intrínsecas, que están ahí y que nos ordenan.

REFERENCIAS

Aragón, Luis. (2011) "El testimonio y sus aporías". Revista Escritura e imagen. UNED Vol. Ext: 295-311.

Archivo del patrimonio fotográfico y fílmico del Valle del Cauca. Biblioteca Departamental Jorge Garcés Borrero. Fotografía "Panorámica del corregimiento El Naranjal" Tomado de: http://audiovisuales.icesi.edu.co/audiovisuales/handle/123456789/44032

Angie Rivera Rodríguez, comunicación personal, Marzo 2018.

Becerra S. & Rojas J. (2015). "Buscando los rostros campesinos de por acá. Una aproximación desde la noción de vida campesina". En Revista Controversia No 205. CINEP.
Beck, Ulrich. (Ed.) (1997). Los hijos de la libertad. Ciudad de México, México: Fondo de cultura económica.

Benjamín, Walter. (2003). "La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica". México: Editorial Ítaca, pp. 31-112.

Bourdieu, Pierre. (2000). "La dominación masculina". Editorial Anagrama, Barcelona.

Calero, Solón. (2007). "El cuerpo haciendo sentido en la cocina y el comedor. la fenomenología de la percepción en los rituales del cocinar y de la comensalidad". XXVI Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología. Asociación Latinoamericana de Sociología, Guadalajara.

Castel, Robert. (1997). "La Nueva Cuestión Social, Capítulo 8", en "Las metamorfosis de la cuestión social. Una crónica del salariado". Buenos Aires, Paidós. Pp. 390-464.

Centro Nacional de Memoria Histórica, CNMH. (2014). "Patrones y campesinos: Tierra, poder y violencia en el Valle del Cauca 1960-2012". John Jairo Rincón García, Absalón Machado Cartagena. Bogotá: Centro Nacional de Memoria Histórica, 2014.

Duch, Lluís & Mèlich, Joan-Carles. (2005). Breves pinceladas en torno a la reflexión moderna sobre el cuerpo en Escenarios de la corporeidad. Antropología de la vida cotidiana 2/1. Pp. 131-152, Editorial Trotta, Madrid.

Elías, Norbert. (2001). "El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas". Fondo de cultura económica, México.

Elster, Jon. (2006) [1989] El cemento de la sociedad. Barcelona. Gedisa.

Errázuriz, Tomás. (2016). "Ocio, placer y (auto) movilidad en la construcción simbólica de los "alrededores de Santiago"". Revista EURE. Volumen 42 (Número 127), Pp 279-305.

Fernández, Lelio. (1999). "Investigar la moral". Boletín socioeconómico 31. CIDSE. Cali. Universidad del Valle.

Giddens, Anthony. (1996). "Modernidad y auto-identidad". En Beriaín, Josetxo. "Las consecuencias perversas de la modernidad". Barcelona. Anthropos. Pg. 33-72

Hoffmann, Odile. 2016. "Divergencias construidas, convergencias por construir. Identidad, territorio y gobierno en la ruralidad colombiana". En Revista Colombiana de Antropología, vol. 52, núm. 1, enero-junio pp. 17-39 Instituto Colombiano de Antropología e Historia. Bogotá, Colombia.

Joas, Hans. (2013) [1992] "La creatividad de la acción". Madrid. CIS.

Koselleck, Reinhart. (2009). "Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos". Barcelona: Paidós.

Lacan, Jacques. (1949). "El estadio del espejo como formador de la función del yo tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica". Comunicación presentada ante el xvi Congreso Internacional de Psicoanálisis, Zúrich-Suiza, pp. 98-105

Le Breton, David. (2013). “Por una antropología de las emociones”. Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad. No10. Año 4. Diciembre 2012-marzo de 2013. Argentina. ISSN: 1852-8759. pp. 69-79.

Martuccelli, Danilo (2007). “Cambio de rumbo. La sociedad a escala del individuo”. Santiago de Chile: LOM.

Mauss, Marcel (1979). “Técnicas y movimientos corporales”. En Mauss, M. Antropología y sociología. Madrid: Técnos.

Nietzsche, Friedrich. (2000). “De la utilidad y de los perjuicios de la historia para la vida”. Madrid: Editorial EDAF, pp. 31-79.

Niño, José Francisco. (1999). “as migraciones forzadas de población en Colombia”. Universidad de Barcelona, Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales. Número extraordinario dedicado al I Coloquio Internacional de Geo-crítica. Recuperado de http://www.ub.edu/geocrit/sn-45-33.htm

Ofelia Gómez, No. 1, comunicación personal, Octubre 2017.

Ofelia Gómez, No. 2, comunicación personal, Enero 2018.

Ortiz, Renato. (1998). “Otro territorio. Ensayos sobre el mundo contemporáneo”. Convenio Andrés Bello. Universidad Nacional de Quilmes.

Omar Rodríguez, comunicación personal, Enero 2018.

Patricia Rodríguez, comunicación personal, Enero 2018.

Pedraza, Zandra (2010). “Capítulo II: Alegorías del cuerpo: discurso, representación y experiencia en Disciplinas y prácticas corporales” en “Una mirada a las sociedades contemporáneas”. Elsa Muñoz, coordinadora. Antrhopos Editorial, Rubí. Barcelona. En coedición con la Universidad Autónoma Metropolitana de México. Pp. 51-71

Reinaldo Rodríguez, No. 1, comunicación personal, Enero 2018.

Reinaldo Rodríguez, No. 2, comunicación personal, Enero 2018.

Ricoeur, Paul. (2004) "El olvido", en "La memoria, la historia, el olvido". Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, pp. 532-582.

Rivera, Carmen Cecilia. (2014). "Por los bordes del conocimiento. El encuentro de saberes en el escenario arqueológico". Cali: Universidad Autónoma de Occidente.

Rodríguez, Pablo (2004). "La familia en Colombia" en "La familia en Iberoamérica 1550-1980". Edición del Convenio Andrés Bello, Unidad Editorial. Centro de investigaciones sobre Dinámica Social, Universidad Externado de Colombia. Bogotá. Pp. 247-288

Rojas, Jeaneth. & Rivera, Jesús. (2011). "La ruralidad en Colombia: una aproximación a su cuantificación". En Revista ib. Núm. 1 vol. 1. DANE.

Rulfo, Juan. (Ed.). (1992). Obra completa. El llano en llamas: Pedro Páramo. Otros textos. Caracas, Venezuela: Biblioteca Ayacucho.

Sennett, Richard (2000). Prólogo, "A la deriva" y "Flexible" en "La corrosión del carácter, las consecuencias personales del trabajo en el nuevo capitalismo". Barcelona, Editorial Anagrama. Pp. 47-65

Sennett, Richard (2011). "El problema público" en "El declive del hombre público". Barcelona. Anagrama. Pp. 19-77

Sennett, Richard (2011). Prólogo, "Parte I: Artesanos. El artesano atribulado" en "El artesano". Editorial Anagrama, Barcelona, p. 11-53.

Tocancipá-Falla, Jairo (2005). “El retorno de lo campesino: una revisión sobre los esencialismo y heterogeneidades en la antropología”. Revista colombiana de antropología, volumen 41, enero-diciembre 2005, pp. 7-41

Vaquero, Ángela., Macías, Olga. & Macazaga, Ana. (2014). “La práctica corporal y la imagen corporal: reconstruyendo significados”. Revista Electrónica Interuniversitaria de Formación del Profesorado, 17 (1), 163-176.

Wacquant, Loïc (2006). “Entre las cuerdas: cuadernos de un aprendiz de boxeador”. Ed. Buenos Aires: Siglo XXI Editores Argentina, Traducción María Hernández.

Williams, Raymonds. (2001). El campo y la ciudad. Buenos Aires/Barcelona/México, DF: Paidós.