



Cuerpos rebeldes, memoria viva

Sobre la performatividad de los “trolepes” en la Universidad Nacional de Colombia

Leonie Männich

Philipps-Universität Marburg (Marburgo, Alemania)

ORCID: 0009-0002-6357-0134

leoniemaennich@gmail.com

Recibido: 31 de enero de 2024 / Received: January 31, 2024, Aceptado: 20 de agosto de 2024 / Accepted: August 20, 2024.

Resumen

Este trabajo presenta un análisis del “tropol organizado” que se puede observar en las entradas al campus de la Universidad Nacional en Colombia. Avanza en la comprensión de este como una práctica corporal que más allá de su forma como protesta violenta y desde las teorías antropológicas sobre los rituales/*performances* nos permite entenderla como práctica de memoria colectiva y reconocer su potencial subversivo estimulando procesos de reflexión para una antropología políticamente comprometida.

Palabras clave

Tropol, encapuchados, ritual, performance, memoria colectiva.

Abstract

This paper presents an analysis of the organized “trolepes” that can be observed at the entrances to the campus of the National University in Colombia. It puts forth an understanding of them as a bodily practice that beyond its form as a violent encounter and based on anthropological theories on rituals/*performances* allows us to see its form as a practice of collective memory and to recognize its subversive potential stimulating reflection processes for a politically committed anthropology.

Keywords

Tropol, encapuchados, ritual, performance, collective memory.

El término TROPEL como patrimonio
Que es de los sueños de resistencia
de los marginados del mundo...
EL TROPEL es una concepción
De vida que implica movimiento
Y transformación permanente...
Es semilla que crece y se confronta
Hasta hacerse fruto

(Medina Gallego 1992)

Introducción

Parece paradójico, sólo en los momentos en que les llamadas¹ encapuchades² cubren sus rostros y se despojan de todo signo distintivo de su identidad, se hacen visibles. Es como dijo el subcomandante Marcos (1995): “Y miren lo que son las cosas porque, para que nos vieran, nos tapamos el rostro”. Y a pesar de que los encuentros violentos entre encapuchades y las fuerzas policiales son un fenómeno recurrente, son pocas las antropólogas que se dedican a analizar esos enfrentamientos que en Colombia son comúnmente denominados “trolepes”³ (Contreras 2005; Parrado Rodríguez 2013; Pousa-dela 2013; Orellana-Águila 2020). Es como escribe Nicolás Orellana Águila en el marco de un trabajo similar sobre encapuchades en Chile: “Pareciera que la necesidad ética de condenar la violencia a priori impide investigar a fondo sus motivaciones, dinámicas internas y causas” (Orellana-Águila 2020: 1919). Por lo tanto, mi⁴ propósito aquí es avanzar en la conceptualización del tropel como una práctica corporal performativa que, mirando más allá de su forma de enfrentamiento violento, nos permite comprender su significado –conociendo justamente las motivaciones, dinámicas internas y causas. Argumento que al abordar esta práctica como ritual/*performance*, somos capaces de reconocer su potencial subversivo, que desafía las estructuras de poder existentes y estimula procesos de reflexión para el cambio radical. Además, planteo la hipótesis de que el tropel desempeña un papel importante en la memoria de la universidad, con el efecto de contribuir a la autocomprensión de los capuches como grupo subalterno y a la creación de una comunidad de convicción.

¹ Para representar las identidades de género más allá de las categorías monolíticas de mujer/hombre (cisgénero), en el transcurso del trabajo se utilizará la vocal “e” en vez de los marcadores de género gramaticales “o/a”, aunque esto signifique quebrar con las reglas del idioma español.

² Ver el Glosario.

³ Ver el Glosario.

⁴ En el espíritu de una antropología feminista en la que me sitúo, que pretende eliminar la falsa pretensión de objetividad en los textos académicos, este artículo está escrito explícitamente en primera persona del singular.

Este trabajo nace a partir de una estancia de intercambio académico en la Universidad Nacional de Colombia (UNAL) en Bogotá entre julio de 2018 y agosto de 2019. Poco tiempo después del inicio del semestre, sin embargo, no me encontraba en las aulas sino en medio del paro estudiantil universitario más grande desde el 2011. Aunque la práctica del tropel no se limita a un paro, fue en este contexto y debido a la toma de posesión del nuevo presidente uribista Iván Duque (2018–2022) que el fenómeno volvió a la vida cotidiana de los estudiantes de la UNAL, al discurso público y con eso entró a mi vida. Pero ¿qué son exactamente estos tropeles de los que hablo? Los tropeles existen desde hace mucho tiempo porque, ante todo, son expresión de protesta social. En términos sencillos, un tropel puede describirse como un enfrentamiento violento entre dos bandos en conflicto, principalmente entre un movimiento social y las fuerzas policiales. Estos enfrentamientos pueden producirse en manifestaciones, por ejemplo en plazas públicas o en las calles, y por tanto entran en la categoría de “acciones directas”, hablando desde la teoría del estudio de movimientos sociales (cf. Schönberger y Sutter 2009). Estas acciones, estudiadas en el contexto del activismo militante o agrupaciones como el *Black Bloc*, ya han sido objeto de una amplia gama de investigaciones, entre esas David Graeber (2013, 2015), Jeffrey S. Juris (2005, 2008, 2015), Juris y Khasnabish (2013) o Nicholas Apoifis (2014, 2017a,b). A estos me gustaría llamarlos “tropeles espontáneos”. El tema de mi investigación es de otro tipo, a saber, el “tropel organizado” que puede observarse únicamente en las entradas de los campus universitarios públicos. Organizado en este contexto significa que estos tropeles, ante todo, no surgen como una reacción inmediata a una situación, sino que se planifican a largo plazo. Los actores principales, los encapuchados, siempre pertenecen a un movimiento organizado, pueden ser grupos anarquistas, marxistas, maoístas etc. o, anteriormente, a grupos afiliados a guerrillas colombianas como las FARC-EP, el M-19 o ELN (Diego, comunicación personal, julio 2019).

Además, y con esto nos acercamos al objeto de estudio, los tropeles presentan características consistentes como una rutina fija con un discurso de apertura y un acto de cierre, una clara distribución del espacio durante la acción, el uso de material explosivo como bombas molotov, petos y papabombas, vestimenta profesional como overol, guantes, mochila para el material, una capucha y una estricta división de roles en oradores, lanzadores, patinadores, cocineros, bateadores,⁵ entre otros. Pero a esto volveré más adelante. Aparte de esta rutina fija, lo que todos tienen en común es un objeto político por comunicar. Por eso hago la siguiente diferenciación: Existen tropeles (1) de inconformidad, para expresar el descontento con decisiones o circunstancias políticas; (2) de solidaridad, para mostrar solidaridad con otro grupo que se encuentra en lucha, como pasa regularmente, por ejemplo, con la Minga Indígena; y (3) reivindicativos o de memoria viva, para reivindicar la lucha o protesta social, recordando acontecimientos históricos generalmente del movimiento estudiantil universitario. En este artículo, aparte de la presentación del tropel como ritual/*performance*, será de interés especialmente el

⁵ Ver el Glosario.

tercer tipo de tropel y su importancia para, con eso, aportar a la reflexión sobre una antropología de la memoria. Para ello, el presente artículo se divide en cuatro partes. Comienzo dando una visión general sobre mis métodos de investigación etnográfica. A continuación, menciono ciertos aspectos teóricos claves para la comprensión antropológica de los rituales/*performances*. Esto para, luego, introducido por una pequeña viñeta etnográfica sobre mi experiencia en un día de tropel, señalar los aspectos claves de los tropeles describiendo su procedimiento y los elementos performativos. Para cerrar, me enfocaré en ilustrar la importancia y las posibilidades que presenta un estudio de los tropeles más allá de su comprensión como ritual/*performance*, ejemplificándolo con relación a la memoria. Esto para avanzar en las aproximaciones antropológicas a la memoria y su estrecha relación con el cuerpo e iniciar una reflexión sobre sus posibilidades subversivas o emancipatorias.

Métodos

Este trabajo se adscribe en la demanda por una etnografía militante, aquí entendido más allá del método etnográfico como una forma de producción de conocimiento políticamente comprometida. Procura ser una antropología posicional que se solidariza con las luchas emancipatorias en el mundo y, con su autocomprensión como proyecto activista, acompaña activamente estas luchas (cf. Apoifis 2017a,b; Valenzuela-Fuentes 2019). Como antropóloga, persigo en el trabajo etnográfico una preocupación por lo particular, pero en el marco de una reivindicación universal (cf. Ruti 2018: 5), desde la que no se le otorga la voz a les encapuchades o a otro grupo comprendido como subalterno –porque no necesitan que se les dé voz–, sino que se solidariza con sus luchas, se compromete con ellas y estudia las tácticas así como los orígenes que contribuyen al fin de una emancipación colectiva más allá de la lucha particular (cf. Chibber 2016: 70–94). Pues es significativo en el contexto de las sociedades capitalistas y políticas neoliberales, que mantienen así como exacerban las clases, que una ciencia como la antropología no solo observe la resistencia, sino que, para hacer real su demanda por lo anticolonial, sea parte activa de ella.

Teniendo esto en cuenta se realizó un estudio cualitativo de campo entre octubre de 2018 y julio de 2019 en la sede Bogotá de la UNAL. Mi estadía como estudiante en la Universidad Nacional y participante activa en el paro fue decisiva en el desarrollo e implementación de mi pregunta, diseño de investigación y el contacto con los participantes. Se aplicaron los métodos de la “participación observante” (Thrift 2000) así como entrevistas cualitativas semiestructuradas con ocho (hombres) encapuchados (Leech 2002). La denominación utilizada por Thrift se inscribe en la mencionada práctica de una investigación activista, en este contexto crucial, ya que fue esta comprensión de mi papel en el campo lo que me permitió involucrarme en lo que estaba ocurriendo, participar y sobre todo ganarme la confianza de les capuches. Mas allá, fue la experiencia física de la represión y la violencia policial, de los gases lacrimógenos, así como los

sentimientos de injusticia, rabia e impotencia en la lucha por el derecho a la educación y la integridad física, lo que compartí con los estudiantes universitarios en Colombia y lo que me hizo querer ser algo más que una observadora.⁶

Así inicié el estudio de campo en base de las impresiones acumuladas por mis experiencias como estudiante, pero sin una teoría ni pregunta preconcebida. Para las entrevistas, desarrollé una guía y estructuré el compendio de preguntas en cuatro áreas principales de interés siendo la forma, el aspecto histórico, su atribución de significado y posibles interpretaciones del tropel como ritual. Como ya se ha dicho, hablé con un total de ocho (hombres) capuchos. A excepción de una, se trató siempre de entrevistas individuales. Las entrevistas tuvieron lugar en el campus de la UNAL, ya que representa un espacio seguro para los capuchos. El hecho de que el contacto siempre se hiciera a través de terceros, la selección de mis compañeros de entrevista fue aleatoria. Desafortunadamente, fue esta la razón por la que no pude realizar entrevistas con (mujeres) encapuchadas. Esto habría sido importante para una evaluación equilibrada entre hombres y mujeres. Sin embargo, se debe a la razón mencionada y no a que las mujeres no participen en estos actos. Debido a los peligros de ser políticamente activa, existen ciertas medidas de seguridad que, entre otras cosas, impiden la comunicación a través de teléfonos o redes sociales, así como declararse públicamente como encapuchada.⁷ En cuanto al proceso analítico seguí al estilo de investigación de la “Grounded Theory” (según Strübing 2014: 457 y ss.). Seguir este estilo resultó especialmente útil debido a su comprensión procesual de la formación de la teoría y al método analítico del “theoretical sampling” ya que, por investigar una práctica aleatoria, me vi obligada a recopilar los datos sucesivamente mediante una investigación secuencial (ibíd.: 463 y ss.). La paralelización de los pasos de trabajo, es decir, la comparación constante y el planteamiento repetido de la pregunta básica “¿Qué permanece constante, a pesar de toda la inevitable variación de los casos, con respecto al fenómeno cuya conceptualización teórica está en cuestión en cada caso?” (ibíd.: 464, traducción propia), resultó útil ya que durante las observaciones empecé a percibir el fenómeno con respecto a conceptos teóricos relevantes, pudiendo profundizarlo en el transcurso de las entrevistas. La investigación bibliográfica paralela consistió en investigar y analizar la historia de Colombia y del movimiento estudiantil, estudios acerca de la protesta y la violencia, así como finalmente diversas teorías sobre los rituales en la antropología. Ese vínculo se creó de manera natural, ya que al principio de cada entrevista pedí a los capuchos que me explicaran lo que entendían por un tropel y una encapuchada. Resulta interesante que, en este contexto, fueron los capuchos que a menudo hacían la referencia a términos como *performance*, acto performativo

⁶ A pesar de tener claro que mi posición y experiencia como estudiante de intercambio, como persona europea y en este sentido privilegiada es diferente y no se puede comparar con la de muchos estudiantes colombianos, no implica que no pueda solidarizarme con ellos y unirme a su lucha, ya que se debe al mismo sistema capitalista neoliberal que crea estas circunstancias (Gómez y Galindo 2019).

⁷ Esta también es la razón por la que la identidad (nombres) de los informantes fue alterada para preservar su privacidad.

o acto de rebelión para describir sus acciones. Fue esto lo que me provocó a abordarlo desde esta perspectiva y que a continuación quiero ilustrar.

Aproximación a las teorías del ritual / *performance*

Teóricamente, mi argumentación se basa en el trabajo de los estudios de rituales desde la década de 1970. Esto, porque los estudios no fueron ajenos al llamado “giro performativo” por lo que se abandonó en parte su comprensión rígida de los rituales como “ejecuciones de ‘textos’ sociales o psicológicos” (Belliger y Krieger 2003: 7, traducción propia) y se interesó cada vez más por la “dimensión práctica de la producción de significados y experiencias culturales” (Bachmann-Medick 2006: 104, traducción propia) y los elementos de escenificación o representación (Dücker 2007: 183). Nace de una crítica a la separación de pensamiento y acción, así como de la teoría y la práctica, y a la unilateralidad y el énfasis en el significado del modelo textual imperante, de ahí que comienza a situar en primer plano la investigación de los actos de habla, los símbolos, la acción (simbólica) y la comunicación (Bachmann-Medick 2006: 104 y ss. Belliger y Krieger 2003: 8; Dücker 2007: 183). Cabe mencionar que la etnología simbólica ejerció una influencia temprana pero decisiva en este sentido y en particular el trabajo sobre los rituales de Victor Turner (1995 [1982], 2000 [1969]), ya que sus investigaciones afirmaron el efecto transformador de los rituales (Bachmann-Medick 2006: 110-114). Basándose en la estructura trifásica de los rituales elaborada por van Gennep –una división en fase previa, liminal y posterior–, Turner por su parte se ocupa de la segunda (2000 [1969]: 94-97). Se interesa por lo espontáneo y dramático del ritual, que, según él, se revela durante esa fase liminal. Durante este momento de “liminalidad”, el orden social queda temporalmente suspendido (Turner 2000 [1969]). Turner describe este estado fuera de la estructura social normativa como “antiestructura”, que permite a los participantes experimentar unidad y conexión, llamado “*communitas*” (ibíd.). Aunque mantiene la idea del ritual como mecanismo de orden a través de la alternancia “estructura – antiestructura – estructura”, deja claro que “los rituales [...] no eliminan fundamentalmente los conflictos, sino que sólo los pueden mediar a corto plazo” (Rao 2007: 356, traducción propia).

Desde entonces, se comprenden los rituales como acciones simbólico-expresivas enmarcadas y dependientes de la situación, y que están “desvinculadas del principio utilitario de la vida social” (Bachmann-Medick 2006: 112, traducción propia). Asimismo, al considerar los rituales de esta manera, cada vez se tiene más en cuenta lo desordenado y cambiante del mismo ritual, en lugar de verlos exclusivamente como actos que consolidan el orden social (Rao 2007: 351-355). Así, la atención ya no se centraba en la función de los rituales como se hacía antes, sino más bien en el modo de acción de los propios rituales. Se reconoció que los rituales están tan implicados en la dinámica de negociación de la vida social que pueden tener una influencia duradera en la realidad actuando de forma subversiva, cuestionando las relaciones de poder y promoviendo procesos de

reflexión (ibíd.). Con eso, el término de “*performance*” adquirió cada vez más protagonismo, que sin embargo, no ha llevado a sustituir el término “ritual”, sino que el uso combinado de ritual/*performance* hace hincapié en que por un lado, los rituales tienen lugar dentro de un marco definido espacial- y temporalmente,⁸ y que, por otro lado, son actuaciones “enmarcada[s] y anclada[s] contextualmente” (Schechner 2013). Es decir, abre el camino para investigar temas de escenificación y esteticidad, así como la transformatividad. Esto se ve reflejado en los estudios de los años ochenta en adelante, que entre otro hacen hincapié en el potencial subversivo de los rituales (ibíd.: 356-360). Junto con este cambio en el enfoque de los estudios de rituales/*performances*, nace un interés por lo corporal (cf. Klein 2005). Pero también los trabajos de la memoria comienzan a vincular la memoria con prácticas corporales o performativas. Significativo aquí fue por ejemplo el trabajo de Paul Connerton (1989), que avanzó la tesis de que la memoria de ciertos grupos se transmite y conserva a través de *performances*/rituales (ibíd.: 1-5). Como mostraré más adelante, esto también se aplica a los tropes. Para ello, me gustaría pasar a ilustrar cómo se vive un día de tropel, comenzando con una pequeña viñeta etnográfica para luego sobre esta base proseguir con los resultados de mi análisis.

Un día de tropel... Pequeña viñeta etnográfica para entrar al tema

Un día de tropel en la Nacho, como llaman les estudiantes cariñosamente a su universidad, no es un día cualquiera. Con la explosión del primer peto, la cotidianidad de la vida universitaria se interrumpe, las clases y otras actividades llegan en parte a su fin y la comunidad universitaria se reúne. El 16 de mayo del 2019 era uno de estos días. Sobre el mediodía escucho entonces a lo lejos el característico estallido de un peto (después de casi un año en la Nacho una aprende a distinguir los sonidos de la protesta social). La profe, con sabia anticipación, suspende la clase ya que no solo en un rato se pondrá difícil salir de la universidad sino que el aula, cercana a la entrada de la Calle 26, se podrá llenar de gases lacrimógenos. Así que con otros estudiantes fuimos a la Plaza Che y ahí vimos un grupo de entre 15 y 20 capuches. Se estaban preparando para la ‘parada’, una especie de formación militar. Estaban vestidos de overol negro, debajo del que llevaban mochilas y tenían un pañuelo rojo atado al brazo (Figura 1). Ya había vivido esto varias veces y aún me daba risa porque su comportamiento irradiaba profesionalidad y respeto, pero con la mochila parecían tortugas. Poco después, cuando ya había más público, un capucho (el orador) se adelantó, sacó una hoja de papel y empezó a hablar. Hablaba de que ya se cumplían 35 años de la masacre estudiantil que dejó varios estudiantes muertos, heridos y desaparecidos, y gritó ¡no más impunidad! Intentaba agitar a la comunidad universitaria, de que había que volver a tomar el control de la universidad que se perdió gracias al “Estado asesino” que con eso había logrado romper el tejido social para implantar su modelo neoliberal educativo. En ese

⁸ Lo menciono para distinguir las acciones performativas del peligro de la “sobreritualización”, como ocurre ocasionalmente con los rituales matutinos y similares (véase por ejemplo Schechner 2013).



Figura 1. La parada con la pancarta de la Coordinadora Clandestina Simón Bolívar al comienzo del tropel. Pronto hablará el orador. Bogotá, 2018 (Foto: Leonie Männich).

momento no entendía mucho, pero sí me acordé de haber visto aparecer varios grafitis los días anteriores preguntando en tinta roja ¿Qué pasó el 16 de mayo? o advirtiéndome ¡Lxs estudiantes no olvidamos! Lo que sí sabía era que se trataba de un tropel organizado. Al terminar el discurso, el capucho entonó una arenga (“Mi voz, la que está gritando. Mi sueño, el que sigue entero. Y sepan que solo muero, si ustedes van aflojando. Porque el que murió peleando, vive en cada compañero”), la cual continuamos cantando mientras acompañábamos a los encapuchados a la entrada de la 26. Los porteros habían desaparecido y afuera ya los estaba esperando el ESMAD con una tanqueta. Caminamos hasta un cierto punto, los capuchos siguieron hasta la puerta y comenzaron a lanzar sus petos, papabombas y bombas molotov. Yo, mientras tanto, me preparaba un pañuelo con leche y bicarbonato porque ya sabía que estaba por llegar la primera granada de gas lacrimógeno lanzada por el ESMAD.

Junto con otros compañeros observábamos la confrontación, a veces aplaudíamos, cuando un “golpe” contra el ESMAD tenía éxito (suena casi grotesco, pero aquí esa imagen rígida de amigo/enemigo domina la práctica). Prendimos una fogata para disolver el olor a gas, charlábamos y cantábamos arengas para acompañar y mantener el ánimo, motivando a los capuchos. Chucho León, presente, presente, presente. Hasta hoy recuerdo estas líneas. Me gustaban los momentos

del tropel, no necesariamente por los gases, pero porque el escenario me invitaba a preguntar por los contextos familiares de mis compas, obtener su visión de lo que estaba pasando en este país, y en este momento. Como tenía varios amigos de filosofía, casi siempre terminábamos en discusiones sobre la ideología, la protesta social en Colombia con sus prácticas violentas y la violencia en general. Después de casi tres horas, los capuchos dieron una última vuelta recibiendo su aplauso y desaparecieron detrás del edificio de diseño gráfico. El público se dispersó, todo volvió a la normalidad (el tráfico sobre todo) y como recuerdo quedaban los cartuchos de gas vacíos, piedras y un par de grafitis. Pronto aparecerá también en las noticias, “otro día de disturbios” ... Yendo a mi casi pensé que ese día había sentido una energía distinta. Cuando llegué a mi casa saqué un volante que me habían dado para anunciar la “Semana de la Memoria Universitaria” y empecé a investigar.

El tropel como ritual / performance

Cuando comienza un tropel organizado, se abre un espacio fuera de la estructura social habitual o para utilizar las palabras de Turner se establece un estado de “antiestructura” (2000 [1969]: 94-97), dentro del cual el orden social se disuelve temporalmente y se renegocia en el transcurso del acontecimiento. Este estado es provocado activamente por los participantes en el ritual (encapuchados, espectadores, policía). Como mencioné al principio, el tropel posee de una rutina fija que incluye un acto de apertura con un discurso obligatorio, un acto principal (la confrontación) y un acto de cierre. Con la explosión del peto y el discurso en la Plaza Che, los encapuchados lanzan una invitación, que la comunidad estudiantil debe aceptar. Asimismo el Escuadrón Móvil Antidisturbios (ESMAD), unidad especial de la policía, debe aceptar posicionarse en las entradas al campus y reaccionar a la comunicación material-verbal de los capuchos (cf. Parrado Rodríguez 2013: 27; Andrés, comunicación personal, junio 2019).

El tropel sólo puede tener lugar una vez que se ha creado este espacio para la acción (Rao 2007: 369 y ss.). Si falta voluntad o disposición, el ritual fracasa (Sebastián y Juan Camilo, comunicación personal, junio 2019). De la misma manera es requisito que durante el acto principal, la confrontación, los capuchos (y los demás participantes) conozcan y cumplan con sus roles. Esto significa que los “cocineros” tengan preparados los explosivos como bombas molotov, petos y papabombas. Los “patinadores” los lleven cuidadosamente hacia las entradas para que los “lanzadores” los lancen con éxito. A la vez no pueden faltar los “bateadores”, que neutralizan los gases lacrimógenos y cuidan a los heridos, y el público, que observe y apoye activamente el escenario (Sebastián y Juan Camilo, comunicación personal, julio 2019). Si este es el caso, entonces se revela, dentro de este marco de referencia espaciotemporal, la existencia del conflicto social, porque primero la Plaza Che y luego las entradas al campus se envuelven en un significado alternativo: ahora son un escenario en el que un sector de la sociedad, por lo demás marginado, aparece y expresa sentimientos de rabia e insatisfacción de forma escenificada (Parrado Rodríguez 2013: 24):

[E]l tropel también se utiliza para comunicar algo que el grueso de la sociedad, debido precisamente a estas concepciones individualistas, narcisistas, metodológicamente individualistas, pues no pueden o no quieren comunicar. Es decir, el tropel se utiliza para poner en evidencia lo que a la sociedad, inclusive dentro de la propia comunidad universitaria, les incomoda hablar, no pueden hablar o simplemente no lo quieren hacer. Entonces, el tropel también tiene la función de mostrar algo que la sociedad intenta ocultar. (Juan Carlos, comunicación personal, junio 2019)

Hay que entender que esto se realiza mediante la asignación de papeles estilizados. En este contexto, recordemos brevemente lo que dice Rao sobre los rituales como representaciones. Éstos existen de forma similar a la obra de teatro, “desvinculados de la vida cotidiana en el escenario y tienen un carácter escenificado. [...] Exageran los roles sociales, las condiciones sociales, las posiciones ideológicas y las presentan en variaciones inusuales” (Rao 2007: 362, traducción propia). Tanto les capuches poniéndose sus capuchas como el ESMAD con su armadura asumen los papeles de los dos bandos antagónicos que se busca escenificar aquí. Así, les capuches representan a quienes tanto en el pasado como aún hoy sufren la marginación y la estigmatización en Colombia, los subalternos, mientras que la policía representa a su vez, según el tipo de tropel, al gobierno actual, al capital, al Estado de forma abstracta o la encarnación de la misma institución policial o del ESMAD (Daniel, comunicación personal, julio 2019). Funciona así como una especie de foro para la expresión de identidades colectivas y enemistades mutuas, que se expresan dentro de este espacio liminal (Bromberger 2003: 291).

A pesar de que estas estructuras sociales existentes en la sociedad se reproduzcan de la misma manera a través de esas adscripciones de roles, la característica especial aquí es que durante el estado de liminalidad, éstas no existen como un sistema organizado jerárquicamente, sino que reasignan el poder para dar forma al momento permitiendo a les capuches actuar fuera del sistema de reglas a través de su “disfraz” y sin tener que afrontar ninguna consecuencia (Turner 2000 [1969]: 94-97).⁹ También la duración depende de la resistencia de les capuches, de su material y de la voluntad y el apoyo de les demás participantes. Incluso el final del ritual/*performance* lo inician ellos, dejando a la policía como agente pasivo en este sentido. Pese a ello, les participantes reconocen que este sistema alternativo de reglas sólo se aplica por el momento y no lo sustituye (Juan Carlos, comunicación personal, junio 2019). Las normas extraordinarias que se aplican durante el tropel terminan tras la marcha final, en la que les capuches reciben aplausos igual que actores al final de una obra. Luego, escondidos se quitan el “disfraz” y vuel-

⁹ Para no relativizar la persecución de estudiantes activistas y demás líderes sociales, cabe mencionar que esto se debe a la dificultad de identificar a les militantes y no a la falta de persecución. Como mencioné anteriormente, debido a que existan infiltraciones de forma regular en estos grupos, hay un sistema de reglas para garantizar hasta cierto punto una seguridad y protección (Daniel, comunicación personal, julio 2019).

ven a subordinarse a las estructuras que rigen en la sociedad (Andrés, comunicación personal, julio 2019; Gil Calvo 1991: 57).

Ese juego de fuerzas que se manifiesta en el tropel se refleja de forma similar en una disputa sobre el espacio (Figura 2). Durante el tropel, los capuches intentan redefinir no sólo el orden social, sino también los límites del espacio –entendido como espacios de representación del mismo orden (Diego, comunicación personal, julio 2019). Al ocasionalmente abandonar el campus, intentan arrebatar a la policía el espacio que han privatizado (en particular la entrada al campus y la calle) y controlarlo mientras dure el tropel. La policía, a su vez, defiende este espacio y centra sus ataques en el interior del campus situando la tanqueta frente a él e insinuando la intrusión (cf. Parrado Rodríguez 2013: 29). Al hacerlo, el espacio sufre una ritualización máxima, ya que existe de esta forma sólo por el momento y, al alterar el orden público (muchas veces implica el cierre de la Calle 26, que a su vez es la vía al aeropuerto), traslada el conflicto a la calle, haciéndolo público (ibíd.). La calle y el campus se convierten en un campo de negociación entre oprimidos y opresores. Es más, el campus en particular, la Ciudad Universitaria, tiene un significado especial para los estudiantes. Debido a las normas de autonomía universitaria la policía generalmente no tiene acceso al campus, el espacio tras las vallas forma un lugar de retiro que da a los capuches y estudiantes una sensación de seguridad. Ahora bien, el significado va más allá, porque al defender el campus del “ataque”, se reafirma la relación entre los estudiantes y la universidad. En el tropel, los capuches defienden no sólo la universidad como espacio, sino también lo que ella representa: la autonomía, es decir, la libre enseñanza y el pensamiento crítico (Ley 30 de 1992). La defensa es, por tanto, una expresión de solidaridad con la universidad, porque es un lugar que ofrece perspectivas, especialmente a las personas de clases populares y marginadas. Por lo tanto el tropel es muy carnavalesco, puesto que las estructuras del orden social no son alabadas, sino criticadas y cuestionadas (Juan Carlos, comunicación personal, junio 2019). Esto se ve reforzado por los espectadores al crear un ambiente casi festivo mediante arengas, canciones y fogatas, y al constituir una especie de frente de apoyo entre los espectadores más emotivos, la escena adquiere la forma de un juego o baile ritualizado (Bromberger 2003: 191 y ss; José, comunicación personal, julio 2019). Se presenta como un juego de extremos, pero es un juego o baile serio, en el que también pueden ocurrir imprevistos:

[A] veces me lo pensaba como un baile. [...] Les damos la vuelta a ellos y ellos dan la vuelta a nosotros, es un baile. [...] Y el baile puede no ser correspondido, puede ser correspondido, puede ser abusivo. El baile normal puede llevar incluso al acoso por ejemplo. Y aquí puede llevar a la muerte. Es un baile muy serio. Es un baile muy grave. Si también como que por esta dinámica de baile como que toca también muchas fibras profundas. (José, comunicación personal, julio 2019)



Figura 2. Al calor del tropel. Los bateadores neutralizando los gases lacrimógenos con baldes. Bogotá, 2019 (Foto: Leonie Männich).

En ese sentido, lo performativo no le resta lo violento de su práctica –y el tropel es altamente cuestionado justo por eso (cf. Saldarriaga 2018). Aquí quiero recordar que, a pesar de presentarse en forma de ritual/*performance*, sus practicantes siguen siendo grupos de activistas. Y si bien esta práctica de *protest performance*, como se podría entender en ese sentido, comenzó a existir principalmente para distanciarse de la forma de protesta violenta con connotaciones “negativas”, asociada a la militancia y al *Black Bloc*, la protesta performativa no tiene por qué ser necesariamente pacífica (Denk y Wai-bel 2009: 71 y ss.). Según Juris, también la violencia puede tener elementos simbólico-expresivos y ser comunicativa, por lo que entiende la violencia performativa dentro de la protesta como “representaciones ritualistas simbólicas de interacción violenta con un énfasis predominante en la comunicación y la expresión cultural” (2005: 415, traducción propia) y la contrapone a la violencia “pura”. Es decir, estas representaciones violentas de la protesta suelen tener como objetivo acceder a los medios de comunicación y posibilitar la comunicación precisamente a través de las imágenes espectaculares (Juris 2005: 416). Coincide con el objetivo de los capuches:

Es decir, cuando hay represión, cuando hay políticas que no se puede simplemente con una manifestación demostrar que se está en contra, la acción violenta pues pasa a un primer plano y pues eso genera un impacto. Genera un impacto en los medios de comunicación, visualmente, tanto en la universidad y pues lo que genera es preguntarse a la gente, bueno “¿por qué sucede esto? ¿Por qué se organizan unas personas para tajar el aparato que defiende el Estado?” (Daniel, comunicación personal, julio 2019)

En los últimos años, sin embargo, el tropel ha tenido una reputación cada vez más negativa en la sociedad, entre otros fomentado justamente por su representación en los medios de comunicación. Por esta razón, el objetivo principal del tropel, comunicar y poner en evidencia conflictos y problemas, está hoy en día orientado hacia el interior. Se trata entonces de fortalecer el cuerpo social de la universidad internamente, con el fin de crear una “comunidad de convicción” (Diego, comunicación personal, julio 2019). Y para ello, la memoria toma un papel importante.

El tropel como práctica corporal de una memoria protestadora

Como mencioné anteriormente, existen distintos tipos de tropel que varían en cuanto a su fin y sobre cuya base desarrollé aquella tipología. Enseguida, quiero enfocarme en el tercer tipo de tropel, a saber, los “tropeles reivindicativos” o como yo los quiero llamar, de “memoria viva”.

El tropel que ilustré en la primera viñeta etnográfica era uno de este tipo. Era el 16 de mayo y uno de esos días en los que se esperaba que hubiese tropel. Esto tiene que ver con que el 16 de mayo del 1984, por el asesinato del estudiante Jesús “Chucho” León de la Nacho (entre otros antecedentes), se presentaron protestas en y cercano al campus, a las que la policía reaccionó con una violencia desproporcionada para callar las protestas y “reestablecer el orden público”. Ingresó al campus con armas de fuego, dejando al menos 46 estudiantes heridos y 81 personas detenidas, éstas torturadas, amenazadas o violadas, algunas desaparecidas. Luego a este acontecimiento la universidad quedó cerrada por un año, que en la memoria estudiantil se explica que se hizo porque “impidió que se esclareciera los hechos, y provocó que con el cierre se vendiera una idea de olvido de lo ocurrido, el popular: ‘Aquí no pasó nada’” (Cano 2021). En consecuencia, para evitar justamente este olvido, desde hace muchos años es práctica común que en estos días se haga un tropel reivindicativo, o de memoria viva.¹⁰

¹⁰ No es el único, otro, por ejemplo, es el 8 y 9 de junio, el “Día del Estudiante Caído” –y para los estudiantes de la UNAL emblemático para la memoria del movimiento (Juan Carlos, comunicación personal, junio 2019).

A lo que quiero apuntar con el término “memoria viva” se remonta en los trabajos antropológicos sobre la memoria. Para ello, hay que entender primero que la memoria no se ve como representación objetiva del pasado, sino como “reconstrucción subjetiva y altamente selectiva que depende de la situación de recuperación” (Erlil 2017: 6, traducción propia) y que puede ser tanto individual como colectiva. En particular, esa conceptualización de memoria como algo colectivo o social se basa en los trabajos del siglo XIX en adelante y representa un área de interés para la antropología en relación con el concepto de cultura, entre otras cosas (Cattell y Climo 2002: 1-3; Erlil 2008: 4-6; Olick et al. 2011: 46-47). Aquí, el trabajo de Maurice Halbwachs sobre la “memoria colectiva” (1967 [1950]; 1985 [1925]) sigue siendo un importante punto de referencia ya que además de la condicionalidad social de la memoria individual, Halbwachs también vincula su teoría de la memoria colectiva con una referencia retrospectiva que hacen grupos, clases, pero también sociedades enteras (Mucchielli y Marcel 2008: 144-148). Esta referencia hacia el pasado, que Halbwachs separa claramente de la historia, es especialmente relevante para la formación de la identidad de los grupos porque la memoria representa el punto de vista presente de ideas compartidas del pasado (Erlil 2008: 5). En los años siguientes los trabajos basados en esta teoría diferenciaron aún más lo que Halbwachs subsumía bajo el concepto de memoria colectiva. Entre otros el sociólogo Jeffrey Olick (2008) retomó la obra de Halbwachs y la profundizó separando la memoria colectiva de la memoria recopilada. Además de la memoria recopilada como memoria individual caracterizada social y culturalmente, la memoria colectiva para él se refiere principalmente a símbolos, medios de comunicación, prácticas, etc. de grupos que están relacionados con el pasado (Erlil 2017: 93-95). El antropólogo Paul Connerton, a su vez, parte también de la teoría de Halbwachs de la existencia de una memoria colectiva y pregunta cómo transmiten y mantienen los grupos esta memoria (Connerton 1989: 1-5). En este sentido, defiende la tesis de que esto ocurre a través de *performances* (ritualistas). Dice:

If there is such a thing as social memory, I shall argue, we are likely to find it in commemorative ceremonies; but commemorative ceremonies prove to be commemorative only in so far as they are performative; performativity cannot be thought without a concept of habit; and habit cannot be thought without a notion of bodily automatisms. (ibid.: 4-5)

Afirma que con la investigación de “actos de transferencia” –como tales, destaca en particular las ceremonias conmemorativas y las prácticas corporales– permite llegar a conclusiones sobre la construcción de una memoria colectiva (ibíd.: 36-40). Connerton distingue explícitamente los rituales de memoria de los demás, ya que a pesar de que todos los rituales son repetitivos y, por tanto, implican una continuidad con el pasado, los rituales de memoria exigen explícitamente dicha continuidad (ibíd.: 45). Subraya que –además de la performatividad que contienen, que los distingue de los mitos, por ejemplo– se refieren a personas y acontecimientos prototípicos en su actuación y los re-

crean. Estas recreaciones pueden articularse en forma de tres modos: calendárico, verbal o gestual.

Con eso, espero hacer comprensible lo que pretendo indicar con memoria “viva”, siendo por un lado el aspecto espontáneo, involuntario, expresivo y sobre todo práctico del hacer memoria, y por otro refiere a la relación que los tropes tienen con el pasado traído al presente. En las entrevistas quedó claro que la práctica se piensa en relación con la situación de hoy. Los asesinatos y el trasfondo de las protestas históricas no se presentan de forma abstracta como cosas del pasado o hechos aislados, sino que el presente se explica a través del pasado. Por esto, el término de reivindicación o reivindicar es muy presente aquí. Un término difícil de traducir a otros idiomas que expresa la tensión entre el presente y el pasado en la que opera la práctica de los tropes (de memoria viva). En el contexto del tropel, la memoria se construye a sí misma como una “narrativa de resistencia” (Benavides-Vanegas 2005: 55) o una “contramemoria” (Foucault 1977: 9), que da espacio a memorias no oficiales o de oposición y forma un contrapeso a la memoria institucionalizada (Linke 2015: 181-184). Como “ceremonia conmemorativa” (Connerton 1989: 4) los tropes del 16 de mayo o del 8/9 de junio remiten prototípicamente al estudiante militante que Chucho León u otros como Uriel Gutiérrez y Gonzalo Bravo Pérez encarnan para el movimiento en la actualidad, al que remiten explícitamente con la representación ritualista y con los que les encapuchados se sitúan en fila. Además, los tropes, especialmente los del 16 de mayo, pueden entenderse como tales representaciones, ya que recrean los acontecimientos de forma similar (cf. *ibíd.*: 67-68).

El término del tropel como juego que mencioné anteriormente también encaja aquí en el sentido de que los capuches de los tropes tienen hoy el campus como un refugio seguro (José, comunicación personal, julio 2019). Aun así, para que el tropel tenga éxito, es decir, para que nadie sea detenida, herida o asesinada, deben estar “habituad[e]s”, con su locus en el sustrato del cuerpo (Connerton 1989: 71). Por ejemplo, un capuche debe saber cómo llevar una capucha correctamente, cómo moverse por el espacio, cómo lidiar con los elementos explosivos y estar acostumbrado a inhalar gas lacrimógeno. Pero los demás participantes también deben tener práctica en su comportamiento y, por ejemplo, conocer los textos de las arengas, saber respetar el espacio y sus límites y protegerse de los gases lacrimógenos. Estos conocimientos se encuentran, en sentido amplio, en el “sustrato del cuerpo” (*ibíd.*: 71, traducción propia), donde se han interiorizado y a los que se puede recurrir en el momento de necesitar utilizarlos. En este sentido, el tropel, entendido como ejemplar para las prácticas de memoria, resulta ser altamente corporal ya que un capuche, por un lado, pone en peligro su propio cuerpo físico y, por otro, inscribe el conflicto en sí mismo:

La capucha aquí no solo implica el cubrimiento de la identidad. Implica por ejemplo asignar en el propio cuerpo las luchas estudiantiles latinoamericanas. Conmemorar Córdoba, conmemorar el '84, conmemorar la MANE, conmemorar los estudiantes caídos, conmemorar mayo. Antes era así, ya no. En

el mayo francés, conmemorar el alzamiento de los italianos, conmemorar las guerrillas o cuasi guerrillas de los españoles en época de la guerra civil. (José, comunicación personal, julio 2019)

Así, se somete a un proceso en el que su cuerpo se convierte en portador de significado de otra manera (Klein 2005: 82). Para los capuches, la práctica del tropel implica un abandono temporal de su propio cuerpo. Porque cuando se ponen su ropa o capucha, asumen simultáneamente una representación de todos aquellos que en el pasado han defendido la tierra y la universidad. Durante el tropel, el cuerpo se convierte consecuentemente en “el sitio de la inscripción y producción de la cultura” (Rao 2007: 368) o en este caso, en el sitio de la inscripción de la memoria. La experiencia física abre al capuche un canal de comunicación con la historia de su universidad. Este momento de reunirse, recordar y vivir juntos una experiencia emocional límite transmite una fuerza que permite a los estudiantes participantes y capuches experimentar la unidad y la solidaridad, o para retomar las palabras de Turner (1995 [1982]), la *communitas* junto a su fuerza transformadora.

Con estos antecedentes, me gustaría concluir mencionando el concepto de “memoria protestadora” de Carlos Medina Gallego –antiguo alumno, ahora profesor y cronista de la Nacho– y apoyar su propuesta de entenderla como expresión de una memoria colectiva de los estudiantes de la Ciudad Universitaria (Medina Gallego 2004 [1983]: 7-14). Como “referente fundamental de sus imaginarios de identidad” (ibíd.: 12) existe la necesidad de preservarla para la lucha política del futuro. Escribe: “[L]a memoria, como presencia del pasado [...] [e]s más bien la recordación de rastros de identidad que se trasladan en el tiempo con propósitos sociales y políticos que pueden ser materia de interpretación permanente y de distinta utilización en el escenario siempre vivo de los conflictos” (ibíd.: 12-13). Y a pesar de que la comunidad de convicción hoy día no abarca la totalidad de los estudiantes –por lo que cabe señalar que el tropel debe entenderse como una práctica de memoria que media y preserva la memoria (protestadora) de quienes desean invocarla y verse identificadas con ella– saber esto abre una vía de reflexión sobre la creación de solidaridad y el desarrollo de estrategias para reactivar y transmitir la memoria protestadora y movilizarla para las luchas políticas del futuro.

A modo de conclusión: de lo subalterno y subversivo

Tenemos compañeros y tenemos estudiantes que han muerto y han dado su vida por una mejor sociedad, por una causa justa. Que han muerto en estas fechas y en homenaje a ellos, a su lucha y a su sacrificio es que nosotros estamos recordándole a esta sociedad y recordándole a este Estado que nosotros no estamos muertos, que nosotros no estamos derrotados, que nosotros estamos dispuestos a seguir aportando a la construcción de una mejor sociedad.

Y que tenemos y adaptamos todas las maneras de lucha posibles para poder hacer esto realidad. (Juan Carlos, comunicación personal, junio 2019)

He intentado demostrar la riqueza de significados y procesos que proporciona la exploración de la práctica de las formas de protesta violenta como los tropeles. Al observar su proceso y características, no sólo se puede determinar, recurriendo a las teorías antropológicas del ritual, que efectivamente se trata de un ritual/*performance* dado sus características, sino también reconocer la importancia que tiene esta práctica corporal para los procesos de la memoria.

Para cerrar, quiero retomar la idea de que los rituales pueden tener un efecto subversivo y preguntar para este caso, ¿dónde está ese efecto? Lo que nos provee la antropología a través de sus métodos no es sólo una mirada profunda hacia ciertas prácticas, sino también a las personas involucradas. Detrás de la capucha hay jóvenes, en su mayoría estudiantes de una zona urbana-popular o que llegaron de las regiones del país a Bogotá para estudiar. Es decir, comparten experiencias sociales similares. Fue a través de las entrevistas que aprendí que estas personas están estructuralmente en desventaja, experimentan marginación y estigmatización y se encuentran en una relación de clase similar al resto de la sociedad. Una condición, a la que en las ciencias sociales se refiere con el término de “subalterno”. Según el filósofo marxista Antonio Gramsci, quién lo formuló, entiende por los subalternos los grupos que existen dentro de un orden hegemónico dominante pero no tienen espacio político dentro de él y cuyas opiniones no se tienen en cuenta: están fuera del discurso hegemónico (Gramsci 1971). Las características de la subalternidad de les encapuchades señala su posición en un esquema universal de la lucha de clases. Al concederles esta reivindicación, su lucha se entiende como algo universal, a pesar de su posición subalterna (Chibber 2016: 70-94). Precisamente porque su subalternidad no describe una identidad particular que los sitúe fuera de las luchas sociales, sino porque les sitúa en un contexto de luchas emancipatorias globales. Por tanto, la lucha subalterna puede concebirse a partir de o al menos en conexión con las luchas de clases. De este modo, se puede situar en línea con otros movimientos anticapitalistas internacionales y extraer de ello conclusiones en relación con el funcionamiento del capitalismo. Sobre este trasfondo, se despliega el potencial subversivo.

En este contexto lo subversivo debe entenderse desde Colombia, de ahí que siguiendo a Orlando Fals Borda: “[L]os subversores de esta categoría no quieren destruir sino lo que consideran incongruente con sus ideales, y tratan más bien de reconstruir la sociedad según nuevas normas y pautas” (2008: 31). Esta creación temporal de otro espacio, de antiestructura, y al suspender las normas del orden social durante este, les capuches entran en un estado de indeterminación desde el que pueden iniciar una transformación de sí mismos y de les demás participantes. Dentro del tropel, les participantes tematizan su subalternidad y, a través de la amenaza de rebelión, el señalamiento de problemas y la demostración de fuerza, les participantes pueden percibirse como sujetos políticos

que pueden hacer demandas y formar parte de la dinámica de negociación de la vida social. Este proceso de empoderamiento del cuerpo social inicia una transformación entre los estudiantes participantes y, en el espíritu del teatro épico brechtiano, les anima a imaginar alternativas a las estructuras existentes. El tropel funciona como abridor de un debate en la sociedad y, por tanto, subversivo para las estructuras de poder del Estado en el país, ya que a partir de él se pueden concebir y poner en práctica nuevas realidades (Diego, comunicación personal, julio 2019). En palabras de estudiantes de la UNAL frente a Parrado Rodríguez: “Lo que hacía el ‘tropel’, era cerrar la calle pero que de alguna manera permitía la apertura del debate político al interior y al exterior del campus” (2013: 25). Entonces, a pesar de que la *performance* no sirve necesariamente para desestabilizar las relaciones de poder existentes por completo –y teniendo en cuenta que el objetivo del tropel no es este, sino precisamente el hacerlas conscientes–, su demás potencial desestabilizador y subversivo reside en la unión de los estudiantes y la experiencia de *communitas*, que les permite comprenderse como grupo subalterno y así la oportunidad de alzar la voz y reivindicar su historia (cf. Gramsci 1971; Rao 2007: 360; Turner 2000 [1969]).

Espero que, a partir de este ejemplo haya logrado demostrar el potencial que puede conllevar la investigación de las prácticas violentas y que la violencia de los oprimidos merece de una perspectiva diferente, ya que puede aportar nuevas perspectivas significativas, especialmente para la (nueva) izquierda, como también lo demuestra, por ejemplo, el trabajo de Apofis (2017a) sobre anarquistas y antiautoritarios en Atenas. Y dejar claro que en cualquier caso, el fin de la investigación no debe entenderse como el fin del proyecto activista, ya que, según su paradigma, la investigación debe producir conocimientos políticamente aplicables cuya lógica no esté localizada, sino que sustente redes globales. Por último, me gustaría subrayar que observar el tropel desde el punto de vista de la memoria ejemplifica una vez más la diversidad de formas en la que se expresa ésta y su poder. Por ejemplo, ese tropel del 16 de mayo fue más concurrido que muchos de los actos conmemorativos que tuvieron lugar durante esa semana. También demuestra que quizás todavía (u otra vez) hay personas que se identifican con esa memoria protestadora y quieren utilizarla para hacer frente a los problemas actuales y futuros. Con esto en mente, ojalá las siguientes palabras seguirán escuchándose y leyéndose en la ciudad universitaria: ¡Chucho León, Gonzalo Bravo Pérez, Uriel Gutiérrez, presente, presente, presente!

Agradecimientos

Agradezco no solo a los encapuchados que me regalaron su confianza y me abrieron sus mentes sino también a todos los encapuchados del mundo, por su trabajo y dedicación a la lucha social. Y a la Nacho con su fuerza de paro, por haberme enseñado tanto sobre lo que significa ser estudiante y sujeto político en este mundo.

Glosario

Término	Definición
<i>bateadores</i>	Persona en el tropel que neutraliza los gases lacrimógenos y cuidan a les herides.
<i>bomba molotov</i>	El “cóctel molotov”, una botella de vidrio llena de gasolina en la que se introduce un trozo de tela para lanzarla.
<i>cocineros</i>	Persona que prepara la munición durante el tropel.
<i>encapuchade/capuche</i>	Persona enmascarada en un tropel; normalmente estudiantes en un entorno universitario.
<i>lanzadore</i>	Persona en el tropel que lanza el material hacia las fuerzas policiales.
<i>oradore</i>	La persona de les capuches que da el discurso en la plaza central antes del tropel.
<i>patinadore</i>	Persona en el tropel que lleva el material explosivo desde la cocina al escenario.
<i>papabomba</i>	Granada casera fabricada con una patata hueca rellena de pólvora negra, similar al peto.
<i>peto</i>	Granada casera hecho de papel de aluminio con un mecanismo de contacto, rellena de pólvora negra.
<i>tropel / tropeles</i>	Enfrentamiento violento entre dos bandos, normalmente un movimiento social y las fuerzas policiales. También se denomina disturbio o pedrea.

Referencias

Apoifis, Nicholas

2014 'Fuck May 68, fight now!'. Athenian anarchists & anti-authoritarians: militant ethnography & collective identity formation. Department of Modern History, Politics and International Relations. Tesis de doctorado. Sydney: Macquarie University.

2017a *Anarchy in Athens: An ethnography of militancy, emotions and violence*. Contemporary anarchist studies. Manchester: Manchester University Press.

2017b Fieldwork in a furnace: Anarchists, anti-authoritarians and militant ethnography. *Qualitative Research* 17(1):3–19.

Bachmann-Medick, Doris

2006 *Cultural Turns*. Hamburg: Rowohlt.

Belliger, Andréa y David J. Krieger

2003 Einführung. En: Andréa Belliger y David J. Krieger (eds.), *Ritualtheorien*, pp. 7–34. Wiesbaden: Springer Fachmedien Wiesbaden GmbH.

Benavides-Vanegas, Farid S.

2005 From Santander to Camilo and Ché. Graffiti and Resistance in Contemporary Colombia. *Social Justice* 32(1).

Bromberger, Christian

2003 Fußball als Weltsicht und als Ritual. En: Andréa Belliger y David J. Krieger (eds.), *Ritualtheorien*, pp. 285–301. Wiesbaden: Springer Fachmedien Wiesbaden GmbH.

Cano, Laura

2021 *Archivos del Búho: una memoria estudiantil reivindicativa*. Pares. Fundación Paz y Reconciliación.

Cattell, Maria G. y Jacob J. Climo

2002 Introduction. Meaning in Social Memory and History: Anthropological Perspectives. En: Jacob J. Climo y Maria G. Cattell (eds.), *Social memory and history*, pp. 1–36. Walnut Creek: AltaMira.

Chibber, Vivek

2016 Kapitalismus, Klasse und Universalismus. Auswege aus der Sackgasse postkolonialer Theorie. En: Felix Wemheuer (ed.), *Marx und der globale Süden*, pp. 70–94. Köln: PapyRossa.

Connerton, Paul

1989 *How Societies Remember*. Cambridge: Cambridge University Press.

Contreras, Tamara

2005 Los "11" en democracia: ¿vandalismo anómico o nueva radicalidad política juvenil? En: Raúl Zarzuri Cortés y Rodrigo Ganter Solis (eds.), *Jóvenes, la diferencia*

Leonie Männich

como consigna: ensayos sobre la diversidad cultural, pp. 211–238. Santiago de Chile: Centro de Estudios SocioCulturales (CESC).

Denk, Larissa y Fabian Waibel

2009 Vom Krawall zum Karneval. Zur Geschichte der Strassendemonstration und der Aneignung des öffentlichen Raumes. En: Klaus Schönberger y Ove Sutter (eds.), *Kommt herunter, reiht euch ein: Eine kleine Geschichte der Protestformen sozialer Bewegungen*, pp. 46–81. Berlin, Hamburg: Assoziation A.

Dücker, Burckhard

2007 *Rituale: Formen, Funktionen, Geschichte*. Stuttgart: J.B. Metzler.

Erll, Astrid

2008 Cultural Memory Studies. An Introduction. En: Astrid Erll y Ansgar Nünning (eds.), *Cultural Memory Studies, Media and cultural memory*, pp. 1–18. Berlin: de Gruyter.

2017 *Kollektives Gedächtnis und Erinnerungskulturen*. 3.^a ed. Stuttgart: J.B. Metzler.

Fals Borda, Orlando

2008 *La subversión en Colombia*. 4.^a ed. Bogotá: Fundación para la Investigación y la Cultura & CEPA.

Foucault, Michel

1977 *Language, Counter-Memory, Practice*. Ithaca, NY: Cornell University Press.

Gil Calvo, Enrique

1991 *Estado de fiesta: Feria, foro, corte y circo*. Madrid: Espasa Calpe.

Graeber, David

2013 *Direkte Aktion: Ein Handbuch*. 1.^a ed. Hamburg: Nautilus.

2015 *Revolutions in Reverse. Essays on Politics, Violence, Art, and Imagination*. London: Minor Compositions.

Gramsci, Antonio

1971 *Selections from the Prison Notebooks*. New York: International Publishers.

Gómez, John F. y Camila A. Galindo

2019 *El sistema de Educación Superior en Colombia*. América Latina en Movimiento.

Halbwachs, Maurice

1967 [1950] *Das kollektive Gedächtnis*. Stuttgart: Ferdinand Enke Verlag.

1985 [1925] *Das Gedächtnis und seine sozialen Bedingungen*. Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft 538. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Juris, Jeffrey J.

2005 Violence Performed and Imagined. Militant Action, the Black Bloc and the Mass Media in Genoa. *Critique of Anthropology* 25(4):413–432.

2008 *Networking Futures*. Durham: Duke University Press.

- 2015 Embodying Protest: Culture and Performance within Social Movements. En: Alex Flinn y Jonas Tinius (eds.), *Anthropology, theatre, and development*, pp. 82–104. London, New York: Palgrave Macmillan.
- Juris, Jeffrey S. y Alex Khasnabish
2013 *Insurgent Encounters. Transnational Activism, Ethnography, and the Political*. Durham: Duke University Press.
- Klein, Gabriele
2005 Zur Performanz des Körperlichen. En: Markus Schroer (ed.), *Soziologie des Körpers*, pp. 73–91. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Leech, Beth
2002 Asking Questions: Techniques for Semistructured Interviews. *Political Science and Politics* 35(4):665–668.
- Linke, Uli
2015 Anthropology of Collective Memory. En: J. D. Wright (ed.), *International Encyclopedia of the Social and Behavioral Sciences*, pp. 181–187. Oxford: Elsevier.
- Marcos, Subcomandante
1995 *La flor será para todos o no será*. <https://enlacezapatista.ezln.org.mx/1995/03/17/la-flor-sera-para-todos-o-no-sera/>, último acceso: 31 de enero de 2024.
- Medina Gallego, Carlos
1992 *Manifiesto del tropeler@*. 21 de enero de 2009. <http://psicoparche.blogspot.com/2009/11/manifiesto-del-tropelero.html>, último acceso: 31 de enero de 2024.
2004 [1983] *8 y 9 de Junio "Día del Estudiante"*. Bogotá: Cronopios.
- Mucchielli, Laurent y Jean-Christophe Marcel
2008 Halbwachs's mémoire collective. En: Astrid Erll y Ansgar Nünning (eds.), *Cultural Memory Studies, Media and cultural memory*, pp. 141–149. Berlin: de Gruyter.
- Olick, Jeffrey K.
2008 From Collective Memory to the Sociology of Mnemonic Practices and Products. En: Astrid Erll y Ansgar Nünning (eds.), *Cultural Memory Studies, Media and cultural memory*, pp. 151–162. Berlin: de Gruyter.
- Olick, Jeffrey K., Vered Vinitzky-Seroussi y Daniel Levy
2011 Introduction. En: Jeffrey K. Olick, Vered Vinitzky-Seroussi y Daniel Levy (eds.), *The Collective Memory Reader*, pp. 3–62. New York: Oxford University Press.
- Orellana-Águila, Nicolás
2020 Performance, ritual y movilización social. Primero de mayo y acción encapuchada en Santiago. *Izquierdas* 49:1912–1932.

Leonie Männich

Parrado Rodríguez, Cristhian

2013 Entre petos, capuchas, lacrimógenas y olores a vinagre. Un trazado desde la fiesta y el ritual del 'Tropel' en la 'Nacho'. *La Múcura* 1:21–33.

Pousadela, Inés M.

2013 Protest and proposal, participation and representation. The Chilean student movement, 2011-12. *Development in Practice* 23(5-6):685–700.

Rao, Ursula

2007 Ritual als Performanz. Zur Charakterisierung eines Paradigmenwechsels. *Zeitschrift für Religions- Und Geistesgeschichte* 59(4):351–370.

Ruti, Mari

2018 *Distillations: Theory, Ethics, Affects*. London: Bloomsbury Academic.

Saldarriaga, Andrés E.

2018 Sobre la inevitabilidad del tropel dadas las actuales circunstancias. *Revista Lanzas y Letras*.

Schechner, Richard

2013 *Performance Studies*. 3.^a ed. Abingdon: Routledge.

Schönberger, Klaus y Ove Sutter

2009 *Kommt herunter, reiht euch ein: Eine kleine Geschichte der Protestformen sozialer Bewegungen*. Berlin, Hamburg: Assoziation A.

Strübing, Jörg

2014 Grounded Theory und Theoretical Sampling. En: Nina Baur y Jörg Blasius (eds.), *Handbuch Methoden der empirischen Sozialforschung*, pp. 457–472. Wiesbaden: Springer Fachmedien.

Thrift, Nigel

2000 Non-representational theory. En: D. Gregory, R. Johnson, G. Pratt, M. Watts y S. Whatmore (eds.), *Dictionary of Human Geography*, Oxford: Blackwell.

Turner, Victor

1995 [1982] *Vom Ritual zum Theater: Der Ernst des menschlichen Spiels*. Sozialwissenschaft Fischer 12779. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch.

2000 [1969] *Das Ritual*. Frankfurt, New York: Campus Verlag.

Valenzuela-Fuentes, Katia

2019 Militant ethnography and autonomous politics in Latin America. *Qualitative Research* 19(6):718–734.